



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Daniela Calvo

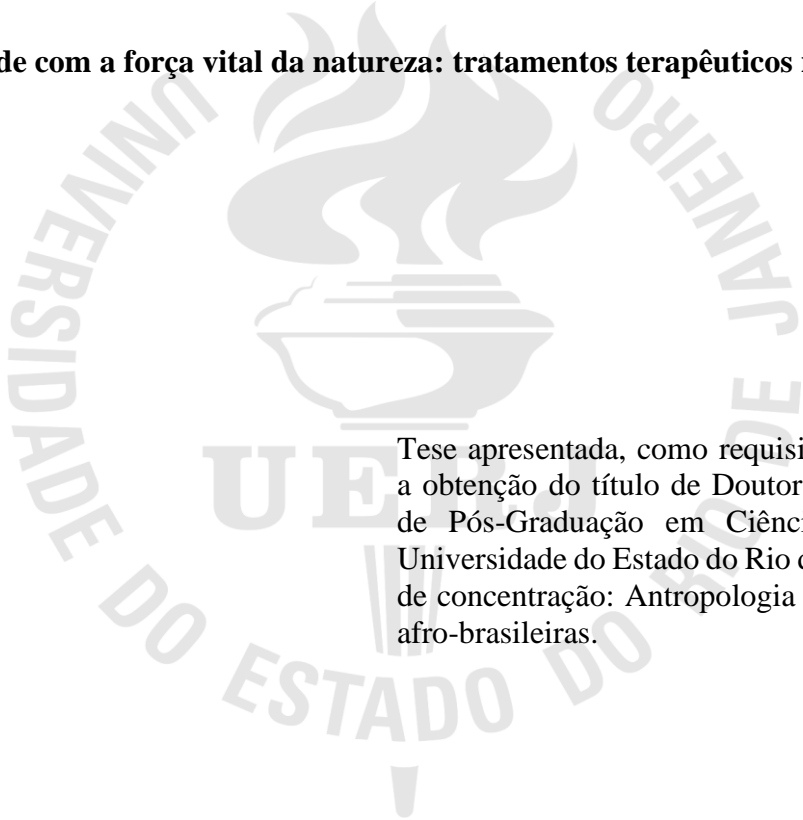
**Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no
candomblé**

Rio de Janeiro

2019

Daniela Calvo

Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé



Tese apresentada, como requisito parcial, para a obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Antropologia das populações afro-brasileiras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C169 Calvo, Daniela.
Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no
candomblé / Daniela Calvo. – 2019.
475 f.

Orientadora: Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Ciências Sociais.

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Candomblé – Teses. 3. Saúde – Teses. 4.
Natureza – Teses. I. Contins, Marcia. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. III. Título.

es

CDU 3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Daniela Calvo

Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé

Tese apresentada, como requisito parcial, para a obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Antropologia das populações afro-brasileiras.

Aprovada em 25 de junho de 2019.

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves (Orientadora)
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. Octavio Bonet
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Prof.^a Dr.^a Rachel Aisengart Menezes
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof.^a Dr.^a Waleska de Araújo Aureliano
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família.

AGRADECIMENTOS

Queria agradecer as pessoas e as instituições que me apoiaram e contribuíram para a realização desta tese.

Em primeiro lugar, quero agradecer minha orientadora, a Prof.^a Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves, por ter aceitado meu projeto de tese quando decidi participar do processo seletivo de doutorado, pelo apoio, paciência, estímulos, sugestões e aconselhamentos que me proporcionou ao longo do doutorado e da elaboração da tese, e pela leitura atenta da minha escrita.

Agradeço a Prof.^a Waleska de Araújo Aureliano (ICS/UERJ) e a Prof.^a Rachel Aisengart Menezes (IESC/UFRJ) pela atenta leitura de meu texto de qualificação e pelas preciosas observações, as sugestões e as indicações bibliográficas.

Agradeço a CAPES pelo financiamento que possibilitou a realização do meu doutorado e a dedicação exclusiva ao estudo e à pesquisa.

Agradeço o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) pela acolhida e pela oferta de cursos variados, que contribuíram à minha sólida formação durante o doutorado.

Agradeço o corpo docente do PPCIS pelos ensinamentos e estímulos recebidos em aulas, oficinas e reuniões, em particular, todos os professores e professoras de cujas disciplinas participei e que me estimularam através de sugestões, reflexões e questionamentos. Em particular, agradeço o Prof. Valter Sinder e a Prof.^a Maria Claudia Coelho pelos incentivos em pensar a Antropologia, seus métodos e suas teorias à luz de diferentes perspectivas e pela seleção de textos ligados à linha de pesquisa de nós alunos; a Prof.^a Roberta Guimarães que, junta à minha orientadora, ministrou o curso “Cidade e Cultura: Antropologia das Paisagens e Espaço”, estimulando reflexões sobre espaço, território e natureza, ajudando, com isso, na elaboração de minha análise do terreiro de candomblé e de minhas reflexões sobre os seres da natureza, sua classificação e utilização; a Prof.^a Maria Josefina Gabriel Sant’Anna e a Prof.^a Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves pelas interessantes aulas sobre performance e ritual, que me serviram para refletir sobre os aspectos performativos dos rituais. Agradeço o Prof. Márcio Goldman do PPGAS (Museu Nacional-UFRJ) pelas instigantes discussões sobre religiões de matriz africana e as sugestões bibliográficas, que me ajudaram em pensar diferentes questões abordadas nesta tese, e o Prof. Luiz Fernando Diaz Duarte do PPGAS (Museu Nacional-UFRJ), cuja oficina de escrita acadêmica me ajudou em pensar diferentes questões em relação à redação do texto e pela bibliografia sugerida.

Agradeço os Professores cujas sugestões bibliográficas e estímulos me ajudaram a desenvolver algumas questões da tese, em particular o Prof. Estélio Gomberg (DFCH/UESC) sobre o candomblé e o cuidado da saúde nos terreiros, o Prof. Martinho Braga Batista e Silva (IMS Professore/UERJ) sobre a metodologia de pesquisa em serviços de saúde, o Prof. Volney J. Berkenbrock (PPCIR/UFJF) sobre a noção de pessoa no candomblé, a Prof.^a Miriam Cristina Marcilio Rabelo (PPGCS/UFBA) pelas sugestões bibliográficas e pelo material sobre o cuidado da saúde no candomblé e em âmbito religioso, o Prof. José Reginaldo Santos Gonçalves (PPGSA/UFRJ) pelos conselhos bibliográficos e pelas discussões sobre tempo e memória, o Prof. José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres (FM/USP) pelos conselhos bibliográficos e o material sobre o cuidado da saúde, a Prof.^a Sofia Venturoli (CPS/UNITO) pelo diálogo sobre diferentes questões metodológicas e teóricas e pela possibilidade de apresentar parte de minha pesquisa em seu curso “Etnologia delle Americhe” na Universidade de Torino, e a Prof.^a Stefania Palmisano (CPS/UNITO) pelas discussões sobre questões de gênero e pelo convite para participar do congresso “Women, religions and gender relations” por ela organizado na Universidade de Torino.

Agradeço o Departamento de Culture, Politiche e Società da Universidade de Torino que me hospedou durante o período passado na Itália e os professores, pesquisadores e doutorandos do Departamento pelas profícuas trocas de ideias.

Queria agradecer professores, pesquisadores e colegas que conheci nos congressos e com quem tive trocas estimulantes de ideias e dados etnográficos, em particular o Prof. Jakob K. Olupona (Harvard Divinity School), pelas interessantes conversas sobre cultura e cosmologia yoruba e pelo compartilhamento de seus artigos relacionados a diferentes temas tratados na minha tese; o Prof. Sidnei Barreto Nogueira (FFLCH/USP, Bâbâlòrìṣa da CCrias-Suzano-São Paulo, Coordenador do Instituto Ilê Ará) e o Prof. Me. Hendrix Silveira (PPG/EST, Bâbâlòrìṣa, da Comunidade Tradicional de Terreiro Ilê Àṣẹ̀ Òrìṣà Wúre), cujo diálogo sobre cosmologia e noção de pessoa no candomblé enriqueceu os momentos de pausa durante o 3º Simpósio Internacional da ABHR, e Herndrix também por ter me dado a possibilidade de participar de uma celebração de batuque.

Queria agradecer o Dr. PierLuigi Zoccatelli (CESNUR) pelas interessantes conversas sobre as religiões no cenário contemporâneo e o CESNUR pela disponibilidade de sua biblioteca para consulta.

Agradeço os professores e professoras que aceitaram o convite para participação na minha banca de doutorado, Octavio Bonet (PPGSA/UFRJ), Volney Berkenbrock

(PPCIR/UFJF), Rachel Aisengart Menezes (IESC/UFRJ), Waleska de Araújo Aureliano (ICS/PPCIS/UERJ).

Agradeço os colegas de Doutorado do PPCIS da UERJ, com os quais compartilhei discussões intelectuais e conversas mais distraídas.

Agradeço a Secretaria do PPCIS/UERJ, em particular a Wagner Aguiar de Souza, pela gentileza, a ajuda e a presteza com que responderam a meus pedidos e questões burocráticas.

Agradeço Denilson da xerox do 9º andar da UERJ pela troca de material e pela disponibilidade e solércia para a impressão da tese e do material e que precisei durante o doutorado.

Agradeço o corpo docente, os alunos e os funcionários da UERJ pela luta e resistência também em tempos difíceis e de incerteza para a universidade e a pesquisa.

Agradeço Bábá Marcelo dos Santos Monteiro pela generosidade de ter me recebido no *Àșe Idasile Ode* para a realização da pesquisa, pelas instigações teóricas, por todos seus ensinamentos, a confiança, a paciência e o tempo que dedicou em responder às minhas perguntas e esclarecer minhas dúvidas, a possibilidade de participar de diferentes rituais e de momentos cotidianos, o carinho e o incentivo à continuação de minha pesquisa.

Agradeço Ìyá Maria Dolores de Lima e Silva, pelo tempo e a generosidade em responder às minhas perguntas, pelas instigações teóricas e por ter chamado minha atenção sobre o uso de uma terminologia que levasse em conta a elaboração conceitual e as reivindicações políticas dos povos tradicionais de matriz africana. Agradeço Iyá Dolores e Rebeca por ter me feito experimentar pessoalmente o que significa ser acolhida dentro do terreiro, e pela paciência em me ensinar também como se fazem as coisas no candomblé.

Agradeço Bábá César, por ter tido sempre o tempo para ouvir e responder às minhas perguntas, pela generosidade em me oferecer muitos ensinamentos acerca da filosofia de vida de Ifá, mesmo quando não solicitados.

Agradeço toda a família de santo do *Àșe Idasile Ode* e o *Egbé Ifáfunké* por ter me acolhido não somente como pesquisadora, mas também como amiga e membro da família, por ter compartilhado comigo reflexões, emoções e experiências.

Agradeço, em particular, Doné Malu, por ter se tornado, além de uma colaboradora fundamental em minha pesquisa, esclarecendo dúvidas e me ajudando em organizar minhas notas sobre o ritual de *borí*, também uma amiga que me suportou na continuação da escrita da tese e me convidou a passar alguns finais de semana em sua casa, onde pude relaxar e continuar aprendendo.

Agradeço todas as pessoas que aceitaram de participar de minha pesquisa através do compartilhamento de suas experiências de vida em relação a seus eventos de adoecimento, suas itinações na busca de cuidado, e sua vivência no candomblé e em Ifá: Ìyá Iva, Ana, Catarina, Jussara, Adriana, Telma, Ìyá Cláudia, Ìyá Nenete, Ìyá Pauli, Eduardi, Ìyá Sandra Regina, Èkéjì Laura, Pai Pedro, Pai Sergio, Rafael, Ana Catão, Eduardi, Ìyá Rosangela, Sandra, Silvia, Vânia e as pessoas que quiseram ficar anônimas na tese.

Em particular, quero agradecer Iyá Cristiane de Logun'Edé e Dina pelas extensas narrativas sobre sua vida, suas formas de cuidar da saúde e seus percursos no candomblé e em Ifá, embora trouxessem à memória eventos dolorosos.

Agradeço a Dr.^a Regina Barros Goulart Nogueira Kota Mulanji, por ter compartilhado comigo seu material sobre o FONSANPOTMA e o significado da alimentação para os povos tradicionais de matriz africana.

Agradeço aos membros do grupo Whatsapp de estudo de Ifá *Egbé Ifáfunké*, por ter oferecido material e reflexões interessantes para minha pesquisa, e a Bàbá César por ter me incluído no grupo; aos colegas dos cursos do CETRAB¹, que estimularam muitas reflexões a partir de suas perguntas e observações e por ter sido ótimas companhias durante minha aprendizagem no candomblé.

Agradeço os pais e mães de santo, conhecidos durante a pesquisa de Mestrado, com quem continuei a dialogar e cujo terreiro continuei a frequentar também durante o doutorado, em particular Pai Saulo do *Ile-Esin Awon Omo Oni Sango* e Pai Carlos do *Ylê Asé Odé Akueran*, e as pessoas conhecidas no meio do candomblé cuja troca de ideias me ajudaram a ampliar minha visão sobre o candomblé, em particular a Prof. MSc. Márcia Ferreira Netto (CCN/UFPI) pelas longas conversas, a amizade e o incentivo durante o doutorado.

Agradeço o Geólogo Dr. Nivaldo Destro, pela ajuda na realização do mapa do terreiro.

Agradeço minha amiga e psicóloga Daiana Baroni, pós-doutoranda do DPSIC/UFSJ por ter esclarecido algumas dúvidas em relação aos termos empregados na tese e por ter compartilhado comigo informações e inquietações sobre a continuação da carreira acadêmica.

Agradeço os revisores que me ajudaram a consertar os erros de português na minha tese: a Dr.^a Estela Willeman, a Prof.^a Me. Vanessa Gouveia, a Prof.^a Delanger Trovó Donato, a Prof.^a Dr.^a Lise Mary Arruda Dourado, e o Dr. Alex Luis dos Santos.

Agradeço a todos os meus amigos no Rio de Janeiro, que me fizeram sentir em casa, mesmo longe da minha família, e tornaram agradável e prazeroso o tempo passado no Rio de

¹ Centro de Difusão de Tradições Afro-Brasileiras, ONG fundada por Bàbá Marcelo.

Janeiro. Em particular, agradeço a Marcondes Mesqueu que me convidou para participar de suas oficinas de teatro no Centro Psiquiátrico do Rio de Janeiro (CPRJ), estimulando questionamentos e reflexões sobre a saúde e o papel do trabalho corporal e artístico nesse âmbito. Agradeço o Diretor do Hospital, Dr. Francisco Saião Lobato Filho e as organizadoras das atividades artísticas do CPRJ, em particular Telma Rangel, diretora do RH, e Eni Nascimento, terapeuta ocupacional, por ter me permitido dirigir uma oficina de dança no CPRJ. Agradeço a equipe e os usuários do CPRJ que me acolheram com carinho desde o começo e sobretudo todas as pessoas que frequentaram minha oficina de dança e a oficina de teatro.

Agradeço meus amigos distantes que continuaram a me manifestar suas amizades e carinho também de longe.

Um agradecimento especial a minha mãe, meu pai e minha irmã, que me apoiaram e encorajaram desde a decisão de fazer o processo seletivo para o doutorado e, embora distantes, me fizeram sentir apoio e amor em todo momento.

Agradeço *Ọdè*, *Ifá* e todos *òrìṣà* do *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ* por ter me acolhido em sua casa.

Agradeço todas as pessoas que, ao longo da história, lutaram e lutam para a preservação das tradições de matriz africana no Brasil.

RESUMO

CALVO, Daniela. *Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé*. 2019. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O objetivo desta tese é explorar como, no candomblé, a força vital dos seres da natureza é empregada para preservar e restabelecer a saúde. A saúde é concebida como imbricação dos aspectos físicos, psicológicos, sociais e espirituais e inclui o projeto de felicidade individual. A pesquisa de campo que deu origem a esta reflexão foi realizada no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ* de Bábá Marcelo dos Santos Monteiro Oloye Oḍearofa Omo-awo Ifa-Funké, onde está presente o sistema de Ifá, levando a modificações nos rituais, na visão de mundo e na filosofia de vida. Nas práticas terapêuticas, essas mudanças se manifestam (marcando um certo distanciamento do candomblé baiano), principalmente, na centralidade do cuidado ao *orí* (a cabeça, em que aspectos materiais, espirituais, sociais e cosmológicos estão estritamente ligados) e na primazia do uso dos elementos da natureza a respeito de pedidos de ajuda aos *òrìṣà*. O emprego de vegetais, animais e minerais leva em conta suas propriedades terapêuticas, qualidades e características, está vinculado a aspectos simbólicos, míticos e rituais e acompanhado por rezas e “encantações”. As práticas rituais voltadas à manutenção da saúde são, usualmente, uma combinação de “remédio” e “oferenda”: visa-se transmitir, “fazer participar” o ser humano de modulações específicas de *àṣẹ* e estabelecer fluxos e movimentos de *àṣẹ* no cosmo em prol da saúde. Uma específica cosmovisão e uma antropologia, baseadas em forças e fluxos, estão na base dos tratamentos terapêuticos, que começam com a consulta oracular em que se orientam os procedimentos sucessivos e incluem aconselhamentos sobre a conduta e as interdições. Os cuidados com a saúde, que interessam o cotidiano e encontram momentos de grande intensidade nos rituais, apresentam grande complexidade e abrangem aspectos simbólicos, estéticos, performáticos, sociais, políticos, espirituais; envolvem reflexividade, sensibilidades, emoções, uma experiência corporificada e contribuem para criar e preservar uma filosofia de vida e uma forma de estar no mundo peculiar.

Palavras-chave: Candomblé. Ifá. Saúde. Natureza. Rituais terapêuticos.

ABSTRACT

CALVO, Daniela. *Caring for health through the life force of nature: Therapeutic treatments in candomblé*. 2019. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The aim of this thesis is to explore how the life force of nature beings is employed to preserve and re-establish health in candomblé. Health is conceived as imbrication of physical, psychological, social and spiritual aspects and includes the individual project of happiness. The field research that gave rise to this reflection was carried out in the *Àṣe Idasile Ọḍẹ* de Bábá Marcelo dos Santos Monteiro Oloye Ọḍẹarofa Ọmọ-awo Ifa-Funké, where the cult of Ifá is also present and lead to modifications in rituals, worldview and philosophy of life. In therapeutic practices, these changes are manifest (marking a certain distance from bahian candomblé), mainly in the centrality of the care to the *orí* (the head, in which material, spiritual, social and cosmological aspects are strictly linked) and in the primacy of the use of the elements of nature with respect to requests of help directed to the *òrìṣà*. The employ of plants, animals and minerals takes into account its therapeutic properties, its qualities and characteristics, is linked to symbolic, mythic and ritual aspects, and accompanied by prayers and “enchantations”. Ritual practices aiming at health maintenance are, usually, a combination of “medicine” and “offer”: they have in view transmitting, making the human being “participate” of specific modulations of *àṣe*, the life force, of the beings of nature, and to establish flows and movements of *àṣe* in the cosmos in favour of health. Specific cosmovision and anthropology, based on forces and flows, are at the base of therapeutic treatments, which begin with the oracular consultation, which guides successive procedures, and includes advices on conduct and interdictions. Health care in the *terreiro*, which interests daily life and has moments of great intensity in rituals, encompasses symbolic, aesthetic, performative, social, political and spiritual aspects. Involves reflexivity, the senses, emotions, a corporified experience and contributes to creating and preserving particular philosophy of life and way of being in the world.

Keywords: Candomblé. Ifá. Health. Nature. Therapeutic rituals.

RIASSUNTO

CALVO, Daniela. *Prendersi cura della salute con la forza vitale della natura: trattamenti terapeutici nel candomblé*. 2019. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

L'obiettivo di questa tesi è studiare come gli elementi della natura sono utilizzati nella cura della salute nell'ambito del candomblé. La salute è concepita come interrelazione degli aspetti fisico, psicologico, sociale e spirituale e include il progetto di felicità individuale. La ricerca sul campo che ha dato origine a queste riflessioni è stata realizzata nell'*Àșe Idasile Ode* di Bábá Marcelo dos Santos Monteiro, Oloye Odearofa Omo-Awo Ifa-Funké, dove è presente anche il culto di Ifá, attraverso il quale sono state introdotte modifiche nei rituali, nella visione del mondo e nella filosofia di vita. Nelle pratiche terapeutiche, queste modificazioni si manifestano (segnando un certo distanziamento dal candomblé baiano) principalmente nella cura dell'*orí* (la testa, in cui aspetti materiali, spirituali, sociali e cosmologici sono strettamente legati) e il primato dell'uso degli elementi della natura rispetto a richieste di aiuto direzionate agli *òrìșà*. L'uso di vegetali, animali e minerali tiene conto delle loro proprietà terapeutiche, qualità e caratteristiche, è legato a aspetti simbolici, mitici e rituali e è accompagnato da preghiere e "incantamenti". Le pratiche rituali direzionate al mantenimento della salute sono, usualmente, una combinazione di "medicina" e "offerta": si mira a trasmettere, a far "partecipare" l'essere umano di modulazioni specifiche di *àșe*, la forza vitale, e di stabilire flussi e movimenti di *àșe* nel cosmo a favore della salute. Una cosmologia e una antropologia specifiche, fondate su forze e flussi, stanno alla base dei trattamenti terapeutici, che iniziano con la consulta oracolare, che guida le procedure successive e comprende consigli su comportamenti e interdizioni. La cura della salute nel *terreiro*, che interessa la vita quotidiana e si intensifica nei rituali, include aspetti simbolici, estetici, performativi, sociali, politici e spirituali; coinvolge la riflessività, i sensi, le emozioni, un'esperienza corporificata e contribuisce a creare e preservare una filosofia di vita e un modo di relazionarsi col mondo particolari.

Parole chiave: Candomblé. Ifá. Salute. Natura. Rituali terapeutici.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1– Mapa do <i>Àṣe Idasilẹ Ode</i>	52
Figura 2 – Elementos constituintes do ser humano.	188
Figura 3 – Composição do destino.	228
Figura 4 – prontuário usado para Bábá Marcelo na consulta oracular.	274
Figura 5 - Amarração de ìbó.....	280
Figura 6 – Articulação do tempo na consulta oracular e nos rituais.	298

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Divisão dos Imalè entre esquerda e direita.	145
Tabela 2 – Odú-meji, número de búzios abertos, representação no sistema de Ifá, óriṣà.	271
Tabela 3 – Àwùrè/Sortes na consulta analisada.	284
Tabela 4 – Ibi/Infortúnios na consulta analisada.	284
Tabela 5 – Ordem ideal das sortes.	295
Tabela 6 – Ordem ideal dos infortúnios.	295

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Um momento da pesquisa: saudando <i>Ògún</i> durante a festa a ele dedicada.....	29
Foto 2 – <i>Ọya</i> , incorporada em <i>Ìyá Dolores</i> , dança durante a festa de sua obrigação.....	56
Foto 3 – <i>Şiré</i> na festa de <i>Ọdè</i> e <i>Ògún</i>	56
Foto 4 – Saudações durante a festa de <i>Ọdè</i> e <i>Ògún</i> (que foi também festa de obrigação de <i>Ìyá Cristiane de Logun'Edé</i>).	57
Foto 5 – Na cozinha	59
Foto 6 – <i>Ojúbọ</i> de <i>Ọdè</i> e <i>Ògún</i> com oferendas durante a festa dedicada a eles.....	60
Foto 7 – <i>Bàbá Marcelo</i> e <i>Ìyá Dolores</i>	72
Foto 8 – <i>Bàbá César</i>	72
Foto 9 – <i>Rebeca</i> e <i>Rafael</i> distribuindo a comida aos hospedes do <i>Olugbaje</i>	152
Foto 10 – Os minerais.	349
Foto 11 – As folhas.	349
Foto 12 – As favas e sementes.	352
Foto 13 – As frutas.	353
Foto 14 – Os elementos produzidos a partir de vegetais.	353
Foto 15 – Os pós de origem vegetal.	354
Foto 16 – Os animais.....	354
Foto 17 – As penas e os pássaros correspondentes.	356
Foto 18 – As comidas.....	356
Foto 19 – Outros elementos utilizados nos <i>ẹbọ</i>	358
Foto 20 – Mesa de <i>borí</i> para o <i>borí</i> de <i>Doné Malu</i> , realizado depois de saber da necessidade de se operar de coração.	392
Foto 21 – Apresentação ao <i>orí</i> do <i>pèrègún</i> (<i>Dracena Fragans</i>), durante a produção do banho em ocasião da obrigação de <i>Doné Malu</i>	397
Foto 22 – Produção do banho durante a obrigação de <i>Doné Malu</i>	398
Foto 23 – Realização do <i>ẹbọ</i> para <i>Òrúnmilà</i> em ocasião da obrigação de <i>Doné Malu</i>	414

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	18
1	O ÀŞE IDASILE ỌDE	45
1.1	Importância do cuidado do ser humano no Àşe Idasile Ọde	45
1.2	O campo de pesquisa: o Àşe Idasile Ọde de Bábá Marcelo Monteiro	47
1.3	A trajetória de Bábá Marcelo	62
1.4	As pessoas do Àşe Idasile Ọde e a divisão dos cargos sacerdotais	71
1.5	O calendário litúrgico	79
2	ENTRELAÇAMENTOS ENTRE ITINERAÇÕES NA BUSCA DE CUIDADO E CANDOMBLÉ	82
2.1	A busca de cuidado com a saúde no terreiro	82
2.2	Os clientes de Bábá Marcelo e os caminhos que levam até ele	85
2.3	Ir logo ao terreiro ou esperar até quando não tem mais jeito?	94
2.4	Exclusões e complementaridades	113
2.5	Reinterpretar uma vida de doença no candomblé: a história de vida de Ìyá Cristiane de Logun’Edé	120
2.6	Observações preliminares acerca das relações entre sintomas, etiologia e tratamento	127
3	ÒRUN – AIYÉ	137
3.1	Importância da cosmologia para entender as práticas terapêuticas	137
3.2	A criação e a organização do mundo	138
3.3	Os òrìṣà	145
3.3.1	Èsù	147
3.3.2	Ògún	149
3.3.3	Odè	149
3.3.4	Òsányìn	150
3.3.5	Obalúaié/Omolu	150
3.3.6	Nàná	153
3.3.7	Yewa	154
3.3.8	Òṣùmàrè	154
3.3.9	Sàngó	155
3.3.10	Oya/Yánsàn	155
3.3.11	Òsun	156

3.3.12	<u>Obá</u>	157
3.3.13	<u>Lógunede</u>	158
3.3.14	<u>Yemojá</u>	158
3.3.15	<u>Òsálá/Obàtálá</u>	159
3.4	Relações dos òrìsà com os seres humanos e a saúde	161
3.5	Os inimigos ocultos	170
3.6	A cadeia alimentar e os <i>ẹbọ</i>	176
4	ORÍ: ESSÊNCIA DO SER HUMANO E ÒRÌSÀ PESSOAL	180
4.1	O ser humano a partir dos tratamentos terapêuticos	180
4.2	Elementos constitutivos da pessoa	184
4.3	A escolha do <i>orí</i> na casa de Àjàlà	190
4.4	<i>Orí</i>: principal componente do ser humano e òrìsà pessoal	193
4.5	<i>Orí rere</i> e <i>Orí burúkú</i>	199
4.6	Um ser no cosmo e na sociedade	202
4.6.1	<u>Influência do ambiente e do contato com outras pessoas</u>	206
4.6.2	<u>A vingança do <i>orí</i></u>	208
4.6.3	<u>Influência dos egúngún</u>	209
4.6.4	<u>Influência dos òrìsà</u>	211
4.6.5	<u>Ação dos Ajogun</u>	214
4.6.6	<u>Ação de Elénìni</u>	215
4.6.7	<u>Ação do poder àjè</u>	216
4.6.8	<u>Relação com o egbé òrun</u>	220
5	O DESTINO: ENTRE PREDESTINAÇÃO, HEREDITARIEDADE E LIVRE-ARBÍTRIO	224
5.1	Contradições, tensões e complexidades na noção de destino	224
5.2	Tentando traduzir palavras e conceitos	227
5.3	Entre predestinação e livre-arbítrio	231
5.4	O destino como caminho de vida	237
5.5	<i>Orí</i>-destino: potencialidades e realizações, harmonia e desequilíbrio	244
5.6	<i>Ìwà pèlé</i>: como um bom caráter pode facilitar uma vida feliz e saudável	253
6	A CONSULTA ORACULAR: O DIAGNÓSTICO DO ORÍ E DA SITUAÇÃO	261
6.1	O primeiro passo do tratamento terapêutico: a consulta com Ifá	261
6.2	O sistema oracular	265

6.3	Uma consulta com Bàbá Marcelo	272
6.4	A análise da situação	285
6.5	O diagnóstico do <i>orí</i>	289
6.6	Algumas considerações sobre as noções de tempo e de causalidade a partir da consulta oracular	297
7	A FORÇA VITAL DOS ELEMENTOS DA NATUREZA	308
7.1	Importância das folhas e dos elementos da natureza no cuidado da saúde ...	308
7.2	Classificação dos seres da natureza	315
7.3	O preparo dos alimentos	324
7.4	A ativação da vida dos elementos e a força da palavra	329
7.5	A força vital dos seres da natureza e dos alimentos	336
8	REMÉDIO E OFERENDA: CUIDAR DA SAÚDE COM OS ELEMENTOS DA NATUREZA	359
8.1	<i>Ògùn</i> e <i>Èbọ</i>, Remédio e Oferenda	359
8.2	Comprar a vida de uma criança: um <i>èbọ àbíkú</i>	362
8.2.1	<u>Os problemas da criança e os cuidados da mãe</u>	362
8.2.2	<u>O <i>èbọ àbíkú</i></u>	366
8.3	(Re)estabelecer o equilíbrio do <i>orí</i> com a força vital dos elementos da natureza: o ritual de <i>borí</i>	381
8.3.1	<u>O <i>borí</i> como tratamento terapêutico</u>	381
8.3.2	<u>Os preparativos, a acolhida e a importância da família</u>	387
8.3.3	<u>As saudações</u>	393
8.3.4	<u>Àsà Òsányìn e a preparação do <i>àgbo</i></u>	397
8.3.5	<u>As oferendas ao <i>orí</i></u>	405
8.3.6	<u>Os <i>ebo</i></u>	412
8.3.7	<u>O encerramento do ritual e o compartilhamento das carnes</u>	418
8.3.8	<u>O descanso e o levantamento</u>	420
8.3.9	<u>O equilíbrio do <i>orí</i> e a busca de um melhor destino através do <i>borí</i></u>	422
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	431
	REFERÊNCIAS	440
	GLOSSÁRIO	455

INTRODUÇÃO

A manutenção do bem-estar do ser humano é um elemento fundamental no candomblé e abrange diferentes aspectos: saúde, vida longa, prosperidade, família, boas relações sociais, um bom caminho de vida e equilíbrio espiritual. A pessoa na sua complexidade de ser biopsicossocial e espiritual é envolvida nesse processo, contemplando os aspectos que constituem a concepção de saúde da Organização Mundial de Saúde, que a define como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades” (ALMA-ATA, 2001).

Os objetivos dos tratamentos terapêuticos no terreiro se constroem de forma dialógica entre o cliente, que traz seus problemas e seus propósitos de vida, o sacerdote e o oráculo. A este é atribuída a função de acessar o plano espiritual e a essência mais íntima do ser humano, de prever as consequências das escolhas e orientar sobre a possível solução, ou de alertar sobre os problemas que podem apresentar-se em futuro.

Através de seus serviços, o candomblé se insere no mercado de bens religiosos e da cura – estabelecendo relações de competição, complementaridade ou conflito com outros agentes religiosos e de saúde – e nas itinações na busca de cuidado com a saúde² de pessoas não necessariamente adeptas de uma religião de matriz africana.

Diante da pluralidade religiosa presente no Brasil, diferentes religiões oferecem alternativas variadas para a cura, proporcionando explicações da doença e da aflição, e permitindo – com técnicas variadas e na base de concepções diferentes do universo, da pessoa, da saúde e da doença – restabelecer a saúde do enfermo ou dar sentido e aceitar a doença. Como observam Alves, Rabelo e Souza (1999) e como confirmaram meus dados de pesquisa, tentando solucionar um problema de saúde, muitos doentes e seus familiares buscam, contemporaneamente ou em sucessão, diferentes agentes de cura, que incluem o sistema oficial de saúde, tradições populares de cura, terapias alternativas e complementares e religiões. Entre as pessoas que encontrei no terreiro em busca de cuidado, registrei diferentes situações

² Utilizo o termo *itinações na busca de cuidado* seguindo a proposta de Bonet (2014), que estende ao âmbito da saúde a perspectiva ecológica e relacional de Tim Ingold, a fim de pensar os percursos e os processos que os usuários constroem em busca de atendimento ao se movimentar pelo sistema de saúde, incluindo criações e improvisações. Em linha com as observações de Bonet (2014) e Tronto (2009), na minha pesquisa, o cuidado aparece em uma dimensão ampliada, que não inclui somente ações terapêuticas ligadas à saúde, mas envolve dimensões biológicas, psicológicas, culturais, sociais e políticas, que interagem em um mesmo processo. Às ações de cuidado participam não somente agentes de saúde, mas também familiares, amigos, vizinhos, membros do terreiro. Segundo Tronto (2009), o ato de cuidar expressa a interdependência humana e implica um engajamento com o outro que conduz a uma “percepção-ação” (TRONTO, 2009, p. 103). Como ressalta Bonet (2014), “cuidar é uma prática e uma disposição, mas estas duas características variam segundo as situações” (BONET, 2014, p. 338).

socioeconômicas e orientações religiosas, apesar de a maioria da clientela ser constituída por pessoas que já pertencem, frequentam ou são familiarizadas com uma religião de matriz africana. Nas itinações na busca de cuidado, se geram histórias, em um processo criativo que mescla, sobrepõe ou substitui interpretações e estratégias.

Na base dos tratamentos no terreiro estão uma cosmologia e uma antropologia específicas, em que o ser humano se apresenta como composição de elementos materiais e espirituais e como tecido de linhas de vida que o conectam ao ambiente, ao cosmo e à sociedade: as circunstâncias de vida, desde a concepção e a gestação, a escolha do destino e do *orí* antes do nascimento³ e a herança dos antepassados influenciam a saúde. Portanto, considera-se necessário completar e renovar a própria força vital, respeitar prescrições e interdições – na alimentação, na utilização de certas cores, nas ações cotidianas, nas relações interpessoais e com os seres espirituais, na conduta de vida, no controle de pensamentos e emoções – e manter viva a ligação com a ancestralidade.

Em casos graves, a iniciação pode ser utilizada como meio para resolver problemas de saúde, solucionar uma vida de muita luta e insucessos, afastar uma morte iminente ou modificar um destino difícil. Mas a maioria dos tratamentos não prevê o ingresso na *família de santo* ou a construção de laços e compromissos duradouros com os *òrìṣà*, já que serve-se da força vital dos seres da natureza através da combinação de “remédio” e “oferenda”, regidos, respectivamente, por *Òsányìn* (*òrìṣà* das folhas medicinais) e *Òrúnmìlà* (senhor do destino e criador do sistema oracular). Esses visam a obter o equilíbrio (físico, mental e espiritual) da pessoa acrescentando-lhe forças vitais, e a estabelecer uma comunicação e uma troca com os *òrìṣà*, os antepassados e *Olódùmarè*⁴.

A pessoa em sua totalidade participa dos rituais; sua sensibilidade, suas emoções e seu intelecto são ativados; é, ao mesmo tempo, objeto de cuidado e parte ativa do processo de cura, que inclui o equilíbrio das relações familiares e sociais (abrangendo, na sociedade, os antepassados e os seres espirituais). Elabora e atua estratégias junto a familiares e amigos, observa uma conduta apropriada, assume determinadas posturas corporais, come e cumpre certos atos durante os rituais. Deixa-se cuidar e envolver por sons, cheiros e sabores, e descansa na esteira perto da terra, considerada a morada dos antepassados.

³Na cosmologia yorùbá, o ser humano escolhe sua cabeça (*orí*) e seu destino no *òrun* (o mundo espiritual) antes do nascimento no *aiyé* (o mundo físico). O destino é esquecido ao passar a fronteira entre *òrun* e *aiyé*, mas pode ser conhecido por meio do oráculo.

⁴ O Ser supremo.

O próprio percurso de vida e os projetos para o futuro convergem na intensidade da ação ritual, quebrando com a linearidade temporal e criando pontos de singularidade em que o passado mítico e biográfico (incluindo a vida pré-natal no *òrun* e dos antepassados familiares) são presentificados, a fim de propiciar um futuro mais próspero e feliz.

O passado e o futuro abrangem uma temporalidade que supera a vida da pessoa. O passado vai além do nascimento, pois, inclui as influências dos antepassados sobre a própria vida e a escolha do destino; e o futuro vai além da morte, já que a o próprio caminho de vida e a realização do próprio destino influenciam a vida dos descendentes.

Minha pesquisa pretende avançar na resposta das seguintes perguntas, com o propósito de tentar entender conceitos e experiências que são colocados em movimento nos rituais terapêuticos no terreiro: Que caminho leva os doentes ao terreiro? Como são construídos significados e estratégias? Que visão de mundo e que antropologia estão na base dos tratamentos terapêuticos no terreiro? Como é avaliada, cuidada e construída a pessoa? Como são concebidas a saúde e a doença? Quais formas de diagnóstico e de tratamento são utilizadas? Como são vividos os rituais e como podem transformar a experiência e a pessoa? Como são avaliados e que sentido é construído?

A este fim, viso entender o candomblé como uma tradição que inclui, além do rito, uma cosmologia, uma antropologia, uma filosofia de vida, uma forma peculiar de estar no mundo e de relacionar-se consigo, com os outros, com a natureza e com o cosmo.

O problema que o encontro etnográfico traz

A escolha do tema da tese surgiu a partir do encontro etnográfico, em que meu interesse no candomblé e nas práticas terapêuticas se cruzou com a recorrência, no terreiro, de questões ligadas à saúde e da presença da doença e do infortúnio nas narrativas de muitas pessoas do candomblé acerca os motivos que as trouxeram a frequentar um terreiro e a iniciar-se.

Esses temas sobressaíram já na minha pesquisa de Mestrado (CALVO, 2012), quando entrevistei vários pais, mães de santo e iniciados, a fim de explorar a presença e o significado do candomblé na metrópole contemporânea, os motivos que levam à iniciação e a experiência religiosa.

Mas me dei conta de sua centralidade nas práticas rituais e cotidianas quando comecei a frequentar com mais intensidade o terreiro que se tornou meu campo de pesquisa: o *Àşe Idasile*

*Ode*⁵ de Bábá⁶ Marcelo dos Santos Monteiro Oloye Oḍearofa Oḡo-awo⁷ Ifa-Funké. Neste terreiro, a saúde e as práticas voltadas para sua manutenção e recuperação assumem aspectos peculiares respeito ao candomblé baiano estudado por vários autores⁸, pela presença do culto de Ifá e pela aproximação à tradição nigeriana do culto aos *òrìṣà*. De fato, Bábá Marcelo tenta conciliar as tradições transmitidas e reelaboradas no Brasil com a visão nigeriana, buscando o fundamento de rituais, rezas, cantigas na tradição yorùbá e nos *itàn*, utilizando seu conhecimento de Ifá no culto aos *òrìṣà* e no cuidado do ser humano, frequentando diferentes *babaláwo* nigerianos e mantendo contatos com sacerdotes e pesquisadores do culto aos *òrìṣà* na Nigéria.

Observo que a complexidade e a coexistência de conhecimentos e práticas variados que foram observadas desde os primeiros estudos do candomblé se estendem à tradição (ou melhor, às tradições) de Ifá e do culto aos *òrìṣà* nigeriano, embora os protagonistas das conexões transatlânticas que ligam a África ocidental aos países da diáspora africana tentem apresentar uma visão mais unitária. Como observa Dias (2013), essa uniformização de saberes e práticas se construiu no encontro com outras religiões no continente africano e na passagem do local ao global:

A constituição de uma identidade cultural compreende a tecelagem de um modelo religioso: a *sin ibíl*, i.e., a ‘religião tradicional’ dos yorùbás que, na verdade, se constitui como neo-tradicional, atendendo às circunstâncias históricas de composição da narrativa ideológica yorùbá, ou seja, a passagem de um modelo de localismos religiosos para localismos globalizados e a consequente acomodação de padrões a uma modelagem comum. Isto significa, em derradeira análise, que a ‘religião tradicional’ emerge da consciência de si mesma, i.e., da experiência de alteridade dos cultos autóctones diante do Islão e do Cristianismo (em particular o evangélico anglo-saxónico).

Ora, constituída a “religião tradicional”, têm-se pois formulados os padrões religiosos que dão alguma uniformidade aos discursos plurais dos povos protoyorùbás, uniformização que não está independente de um sentido universalista e moderno do Sistema de Ifá (ILÉSANMÍ, 1991), consideravelmente diferente dos demais cultos aos *Òrìṣàs*. (DIAS, 2013, p. 71-72)

Bábá Marcelo reconhece essa complexidade e variedade e a encontra em seus estudos, no contato com *babalawo* nigerianos provenientes de diferentes cidades e, sobretudo, na composição das turmas dos cursos que ministra em seu terreiro, vindos de diferentes tradições e *nações*. Embora possa apresentar dificuldades na elaboração de uma linha coerente, ele

⁵ Força da liberdade do caçador (*Oḍê*).

⁶ Pai. Seguindo ele uma linha que se aproxima às tradições nigerianas e sendo ele também *babalawo* (sacerdote de Ifá), as pessoas se referem a ele como Bábá Marcelo em lugar de Pai Marcelo, assim como sua esposa, que é *iyá kékeré* do terreiro e o assiste em suas funções sacerdotais, é chamada *Ìyá Dolores* e não Mãe Dolores.

⁷ Que cultua Ifá.

⁸ Cf., por exemplo, Bastide (2001), Gomberg (2011), Rabelo (1993; 2005), Barros e Teixeira (1989).

reconhece a possibilidade de diferentes formas de fazer, como sobressaiu de algumas de suas falas frequentes: “Seu conhecimento pode ser diferente do meu e eu posso fazer de uma forma e você de outra. Não significa que um esteja certo e o outro errado”⁹ e “O importante é que funcione”.

O *Àşe Idasilẹ Qdẹ* está localizado em Olaria, na cidade do Rio de Janeiro. Suas origens remetem ao *Axé N’la Omolu*, de *nação ketu*, onde Bábá Marcelo viveu desde criança; ele foi *suspenso ògá* em 1975, aos quinze anos de idade, e, três anos depois, foi confirmado *aşógún*¹⁰ de Qbalúaié. Em fevereiro de 1998, se iniciou em Ifá (da linha nigeriana) e fundou o *Àşe Idasilẹ Qdẹ* em Marambaia, São Gonçalo – RJ, transferindo-o em 2001 para a casa de herança da sua família em Olaria.

A centralidade que o cuidado da saúde e do bem-estar assume no *Àşe Idasilẹ Qdẹ* sobressai de uma frase que Bábá Marcelo repete em diferentes ocasiões: “Cuidamos de seres humanos através de *òrìşà* e não de *òrìşà* através de seres humanos”, marcando a centralidade, no *candomblé*, do bem-estar das pessoas, que se realiza em um entrelaçamento entre os aspectos materiais e espirituais da existência. Para Bábá Marcelo, é importante manter vivas as relações com os próprios antepassados e os *òrìşà* a fim de eles oferecerem sua proteção e ajuda para um bom caminho de vida. Ele sublinhou que tudo o que se faz no terreiro é para proporcionar ao ser humano saúde, vida longa, prosperidade, sucesso, uma casa, família, boas relações e proteção. A reforçar esse aspecto, ele lembrou a fala de um *babaláwo* nigeriano, que afirmou que não cultua os *òrìşà* que não lhe são úteis para alguma finalidade.

Ìyá Cristiane de Logun’Edé, que passou a frequentar o *Àşe Idasilẹ Qdẹ* após um percurso marcado pelo sofrimento e a dificuldade em encontrar um terreiro onde fosse acolhida e respeitada, sublinhou a complexidade desse projeto:

E aí está a complexidade, porque cuidar de *òrìşà* eu considero fácil. Mais complexo é você juntar *òrìşà*, que já é desencarnado, com cuidar da pessoa, do indivíduo, porque você mexe com toda a estrutura dele: física, psicológica, intelectual, social, familiar, afetiva, você mexe com tudo isso.

Bábá Marcelo oferece consultas com Ifá, que permitem estabelecer a causa dos problemas de seu cliente ou avisar quais estão no caminho, dar conselhos sobre a conduta apropriada e as interdições a fim de ele não se enfraquecer e não ser expostos a ataques externos, fazer o que é possível (seguindo as orientações do oráculo) para melhorar a situação,

⁹ Todavia, nos relatos de alguns dos meus entrevistados e em algumas falas de Bábá Marcelo, apareceu, algumas vezes, a referência a práticas “erradas” ou “incompletas”, quando os procedimentos não seguiram princípios considerados fundamentais, ou quando interviam interesses pessoais (como dinheiro, prestígio, poder).

¹⁰ Lit. *sacerdote da faca*, *ògá* encarregado dos sacrifícios rituais.

usualmente por meio da preparação de “oferendas” e “remédios” que permitem fortalecê-lo e estabelecer o equilíbrio de forças e energias nas relações no cosmo e na sociedade.

Um aspecto central nas práticas relacionadas à saúde no *Àṣe Idasile Ọḍe* é o cuidado do *orí*, a cabeça, que é considerada a parte mais importante e mais sagrada da pessoa e o principal *òrìṣà* pessoal, essencial para realizar uma vida plena e saudável. Isso sobressaiu de práticas cotidianas e rituais e da experiência de muitos dos meus entrevistados.

Bàbá Marcelo sublinhou a importância da busca de uma melhor qualidade de vida também no culto à ancestralidade e na iniciação em *òrìṣà* (em que, incluindo as etapas de morte e renascimento, o sacerdote procura para o neófito um melhor caminho de vida, afastando os infortúnios e propiciando as sortes, a participação às forças sagradas e a proteção espiritual) e na iniciação em Ifá (que visa oferecer à pessoa um bom caminho de vida, paciência e equilíbrio para que realize o destino que escolheu antes de nascer, mas pode ter também o objetivo de concertar o destino de acordo com os projetos de vida pessoais).

Bàbá Marcelo determina o *òrìṣà* a que uma pessoa deve ser iniciada com a finalidade de integrar-lhe a força vital do *òrìṣà* que mais possa favorecê-la e dar-lhe uma boa qualidade de vida: ele pergunta a Ifá qual *òrìṣà* pode trazer à vida daquela pessoa saúde, vida longa, prosperidade, família, um bom caminho de vida, felicidade e alegria.

Entre as categorias de “dado” e “feito” – que, como observa Goldman (2012), fazem parte dos debates na academia e no candomblé – a ligação com a tradição nigeriana e a referência a Ifá levam Bàbá Marcelo a aproximar-se do polo do “feito”, ou seja, a priorizar a ação ritual na construção da pessoa, no cuidado da saúde, no desempenho de seu cargo sacerdotal e em sua relação com as forças sagradas. Bàbá Marcelo ressaltou o fato de que, no candomblé, em respeito ao culto aos *òrìṣà* na Nigéria, a incorporação assumiu um lugar central e, com esta, a importância atribuída ao “dom” de receber os *òrìṣà*. Observou que os *itàn* revelam que também muitos *òrìṣà* adquiriram seus poderes por meio de objetos e ritos, como mostra o mito em que Şàngó enviou sua esposa Ọya na terra dos Bariba (de onde ele provinha) para buscar um amuleto que lhe conferisse o poder de controlar o fogo. Também a palavra do sacerdote, para ser eficaz, é reforçada com o *àṣe*, a força vital de elementos da natureza e preparados carregados de força. Da mesma forma, a natureza não se apresenta como pronta e acabada, mas precisa da intervenção humana para que seu poder seja despertado, suas linhas de devir sejam atualizadas e sua força seja colocada em movimento.

Bàbá Marcelo sublinhou também a importância, em adquirir força sagrada e familiaridade com os *òrìṣà* e o grupo do terreiro, da “terceira via” apontada por Halloy (2005), que considera a convivência e a participação nos rituais como alternativa ou complementar ao

“dom” e ao “sacrifício”. Foi por esse processo de participação e aprendizagem, comendo junto e adquirindo o *àṣẹ* dos alimentos preparados com os animais sacrificados, compartilhando elementos oferecidos aos *òrìṣà*, rezando junto e ajudando na preparação das festas e nos rituais, que eu, que entrei como pesquisadora, comecei a ser considerada “da casa”.

Notas sobre o trabalho de campo e o método

Minha pesquisa realizou-se na imersão no campo, participando de momentos rituais e cotidianos e seguindo Bábá Marcelo e sua família também em suas visitas e atendimentos a outros terreiros. Me foi permitido assistir também a momentos que são usualmente reservados aos membros da família de santo e às pessoas mais próximas, como as oferendas que precedem as festas para os *òrìṣà* e os rituais, de caráter privado, para cuidar da saúde ou solucionar um problema de um cliente ou de um membro do terreiro.

A aquisição de um conhecimento mais organizado, que me possibilitou entender melhor o que estava vendo e ajudando a fazer, deu-se na minha participação nos cursos sobre aspectos sagrados e rituais, que Bábá Marcelo ministra em seu terreiro. Nesses cursos, Bábá Marcelo explica os fundamentos cosmológicos que regulam as práticas rituais, mitos, *itàn* em que baseia sua prática ritual, rezas, cantigas, formas de proceder nos diferentes rituais e situações e exemplos trazidos de sua experiência e circulação no âmbito do candomblé. Nesse percurso de aprendizagem, muitas reflexões e perguntas surgiram também nas discussões e nos questionamentos postos por meus colegas, vindos de outros terreiros.

Entre 2015 e 2018 frequentei o *Àṣẹ Idasilẹ Oḍẹ* para participar dos cursos e encontrar as pessoas que iam se consultar com Bábá Marcelo, em ocasião da celebração dos rituais e das festas para os *òrìṣà*, para assistir aos rituais voltados ao cuidado da saúde ou à solução de algum problema de membros do terreiro e clientes. Os cursos a que participei são os seguintes:

- *Mérindilogun – O jogo de búzios, com expressões, significados, personalidades, proibições, oriki e oferendas;*
- *Obì Abata – O jogo de obì de quatro gomos;*
- *Toque, Cânticos e Danças: ritmos, letras, traduções e sequências lógicas, com ênfase na cultura yoruba;*
- *Oro Npa Orisa – O Ritual de Sacrifícios e Oferendas. As importâncias, tipos e significados das oferendas animal, vegetal ou mineral; o uso adequado dos elementos, rituais, saudações e procedimentos;*
- *Oro Asa Òsányìn – O Ritual das Folhas Sagradas com significados, particularidades, nomes, dicas fitoterápicas, receitas de Ifá e procedimentos ritualísticos;*

– *Ori e Bori – Conhecimentos e Culto à Cabeça Interior. Sua importância, particularidades, louvações, oferendas e procedimentos;*

– *Ìyà Mi Osorongà – Minhas Mães Ancestrais – Senhoras dos Pássaros da Noite – sobre o significado, a importância do culto e a ligação com Ifá e a vida dos seres humanos;*

– *Ajé Şàlúgà – divindade da riqueza e da sorte. Curso teórico e prático.*

Assisti também à aula sobre *Cosmogonia africana*, com que Bábá Marcelo inaugura cada ano o começo dos cursos, sendo, para ele, a base para entender todos os procedimentos rituais, e segui as palestras ministradas por Bábá Marcelo no Instituto dos Pretos Novos (sobre cosmogonia, *orí* e *borí*, sistema divinatório de Ifá), cujo público compreendia pessoas do candomblé e de outras religiões de matriz africana, pessoas interessadas na cultura afro-brasileira, estudiosos e, às vezes, também sacerdotes católicos.

Os cursos ajudaram-me a ter os instrumentos para aprofundar aspectos essenciais para entender as práticas rituais a que estava assistindo, a visão e a forma de fazer de Bábá Marcelo e os relatos colhidos nas entrevistas.

A participação nos cursos ofereceu-me também a possibilidade de assistir a práticas que usualmente são privadas por seu caráter pessoal, como o jogo de búzios e de Ifá, que foram mostrados na parte final do curso de *Mérindilongun*, ou de ter uma explicação passo a passo de algumas práticas rituais, como a preparação das folhas antes de serem “sacrificadas” para uma finalidade específica, as oferendas e o ritual de *borí*, ou aprender o significado de cada movimento da dança dos *òrìşà*.

Meus colegas de curso eram filhos de santo, *ògá*, *èkéjì* ou pais e mães de santo que pertencem, na maioria, a terreiros da *nação ketu* e, alguns, da *nação jeje*; raramente havia membros do *Àşe Idasile Ode*, que usualmente aprendem com sua participação na vida ritual do terreiro. Das conversas trocadas durante os cursos, sobressaiu a vontade dos alunos de aprofundar seu conhecimento, a fim de desempenhar melhor suas funções dentro de seu terreiro (sobretudo no curso de *Toque, Cânticos e Dança*) e de aprender saberes a que não tiveram acesso em seu terreiro; em alguns casos, eram pais ou mães de santo ou estavam no processo de abrir seu barracão. Na maioria, começaram a frequentar os cursos por conhecimento direto de Bábá Marcelo ou por indicação de alguém, ou através da divulgação na internet. Alguns deles participaram também das festas e dos rituais no *Àşe Idasile Ode*, ou, a partir do curso, estabeleceram vínculos mais estreitos com Bábá Marcelo, iniciando-se em Ifá com ele ou fazendo obrigação com ele – tornando-se, assim, um membro da comunidade do terreiro – ou recorrendo à supervisão de Bábá Marcelo nos rituais que realizavam em seu terreiro. De fato, o conhecimento e a disponibilidade a ensinar de Bábá Marcelo são uns dos fatores que atraem,

ao terreiro, pessoas provenientes de outros. Bàbá Marcelo sublinhava sempre a importância de as pessoas do candomblé pesquisarem e aprofundarem seu conhecimento e Bàbá César coordena um grupo no Whatsapp de troca de conhecimentos sobre Ifá¹¹, de que faço parte. Nele, os integrantes dos grupos, compartilham *itàn* de Ifá, reflexões e valores éticos expressos nos versos de Ifá.

A abertura ao diálogo e a possibilidade de discutir também de aspectos teóricos e das minhas interpretações daquilo que estava aprendendo, observando e vivenciando dentro do terreiro, que me foram oferecidas por Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores, me permitiram elaborar – nos limites que esse empreendimento sempre comporta – um diálogo entre a academia e o terreiro que levasse em conta as várias vozes que o compõem. O encontro não foi fácil, sobretudo no começo, quando entrei no terreiro após ter lido e utilizado na minha Dissertação de Mestrado muitos textos sobre o candomblé que apresentavam conceitos e práticas diferentes e, às vezes, contrastantes, a respeito daquilo que estava observando e aprendendo no campo. Muitas vezes chegava ao terreiro com questionamentos que surgiam a partir da comparação entre minhas leituras e as falas ou as práticas de meus interlocutores. Bàbá Marcelo ou Ìyá Dolores ouviam com paciência minhas dúvidas e tentavam me explicar porque algumas coisas ali funcionavam de forma diferente e me sugeriam outras leituras (sobretudo de sacerdotes e estudiosos de Ifá e do culto aos *òrìṣà* na Nigéria).

Outras inquietações se dissolveram aos poucos. Me dei conta que a lentidão e a gradualidade fazem necessariamente parte da aprendizagem no terreiro, seja para os adeptos seja para os pesquisadores, pois, sua complexidade pode ser acessada somente aos poucos e, às vezes, se desvelava de repente, quando uma frase ouvida várias vezes começava a fazer sentido a partir de um acontecimento específico ou quando aprendia a constelação de símbolos e significados em que estava inserida. Outras vezes, novos dados e novos acontecimentos colocavam em crise aspectos que me pareciam claros e coerentes, mostrando-me uma complexidade ainda maior daquela que tinha percebido até então e estimulando novas elaborações teóricas, à medida em que alguns questionamentos permaneceram. Isso impeliu também a aceitação, nessa lógica, de justificativas do tipo “porque Ifá determinou” ou “porque já foi comprovado que funciona”.

¹¹ Por o estudo de Ifá prever uma consistente parte teórica, o compartilhamento de conhecimentos e reflexões através das redes sociais está tecendo malhas mais ou menos estritas entre iniciados e estudiosos de Ifá, manifestando também o ingresso e a difusão da escrita ao lado da aprendizagem, marcada pelo segredo e a convivência cotidiana, dentro do terreiro.

As notas dos cursos, que me forneceram uma aprendizagem mais linear e formalizada, tiveram como contraponto a participação em festas e rituais, em que me encontrava bombardeada de elementos que levantavam novos questionamentos e que aprendi aos poucos a decifrar.

No *Àşe Idasilẹ Ode* participei das festas para os *òrìṣà* e dos *orò* (rituais de sacrifícios e oferendas) que as precedem, das iniciações em Ifá, da saída da *iyàwó* (com que se acolhe um novo membro na família de santo), de *obrigações*, de *ẹbọ*, *borí* e de um *aṣésé*.

Em algumas ocasiões, participei, junta a Bàbá Marcelo e a Ìyá Dolores ou Bàbá César, de eventos fora do terreiro – uma saída de *ògá* e de *èkéjì*, e obrigação de *ẹlégùn* em outro terreiro, cuja iniciação Bàbá Marcelo ajudou a realizar; a construção de um *ojúbọ* de *òrìṣà* em outro terreiro por Bàbá Marcelo, ajudado por Bàbá César; da passeata pela liberdade religiosa em Niterói de 2016, em que Bàbá Marcelo proferiu um discurso sobre as finalidades do PPLE¹² – além de acompanhar Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores em visitas a festas de outros terreiros e em alguns eventos políticos e culturais.

As pessoas que participam dos rituais realizados no *Àşe Idasilẹ Ode* não são sempre as mesmas. À medida em que há alguns filhos de santo mais constantes na frequência, outros aparecem sobretudo nas ocasiões dedicadas a seu *òrìṣà* ou a um *òrìṣà* da mesma família, ou para ajudar nas tarefas de rituais de cuidado de si ou de alguém que lhes é mais próximo. Dessa forma, minhas relações com os membros do terreiro e as pessoas que o frequentam seguiram o fluxo das visitas, além de idiosincrasias pessoais e da disponibilidade em participar de minha pesquisa. As amigadas que nasceram e se fortaleceram durante minha participação aos rituais e à vida cotidiana do terreiro, em que o convite era feito diretamente por Bàbá Marcelo – me permitiram ser chamada e ter acesso também a rituais mais pessoais, para cuidar da saúde através de um *ẹbọ* ou um *borí*, ou convidava para sua casa Bàbá Marcelo para cuidar de seus *santos*.

Os preparativos para os rituais favoreceram conversas variadas e troca de saberes sagrados e seculares. E, sobretudo, o convívio nas festas, em ocasião do jantar que é oferecido no término dos rituais, permitiu-me conhecer as pessoas presentes, trocar conversas informais sobre aspectos sagrados, outros terreiros e pessoas, incluindo anedotas, fragmentos de histórias

¹² Partido Popular de Liberdade de Expressão, fundado por Marcelo Monteiro em 20 de novembro de 2000 durante um ato público em frente ao monumento Zumbi dos Palmares do Rio de Janeiro. O partido visa construir uma unidade político-partidária do povo de santo e atender as demandas de descendentes das tradições afro-brasileiras e luta contra a intolerância religiosa e a desigualdade racial.

de vida e fofocas. De fato, os rituais e as festas são também momentos de intensa sociabilidade, uma ocasião para conhecer os membros do terreiro e conversar de forma informal.

Minha presença nesses momentos e minha disponibilidade em ajudar nas tarefas mais simples quando todos estavam ocupados em intenso trabalho – em arrumar o barracão, cozinhar, preparar os animais sacrificados – permitiu-me uma interação mais intensa e uma aprendizagem baseada também na prática.

Sendo mulher, as tarefas que desempenhei concentraram-se nos arredores da cozinha, que Ìyá Dolores define como um espaço de empoderamento da mulher, onde acontece a troca de saberes sagrados e seculares e se criam ou fortalecem relações através da comida.

Nesse aspecto, assim como no processo de aprendizagem, meu percurso coincidiu com aquele das pessoas que ingressam no terreiro: começando a realizar os trabalhos mais simples para aprender aos poucos dos mais velhos e desempenhar tarefas mais complexas, importantes e sagradas. Passei de lavar louças, ajudar na arrumação do barracão, catar o milho ou limpar algum vegetal antes de ser cozinhado a preparar as folhas de bananeira para arrumar o *àkàsà*¹³, moer o feijão fradinho, ou ajudar nos preparativos de algumas comidas, sobretudo nas ocasiões em que o trabalho era muito pelas poucas pessoas presentes, como aconteceu para o *borí* de uma filha de santo.

Participar dos rituais e do trabalho dos preparativos, de estudar as danças no curso *Toque, Cânticos e Danças: ritmos, letras, traduções e sequências lógicas, com ênfase na cultura yoruba*, e assistir às festas aos *òrìṣà* permitiu-me aprender também como se fazem as coisas, através de uma experiência corporal, cinestésica e sensorial que representa a forma principal de aprendizado no candomblé.

Na pesquisa, decidi deixar-me afetar, como proposto por Favret-Saada (1990), com um envolvimento cognitivo, corpóreo e emocional. Permiti que o toque dos atabaques me perpassasse e me levasse a me movimentar; participei das emoções que animam rituais, festas e cuidados cotidianos. Experimentei cheiros e sabores, recebi a benção dos *òrìṣà* incorporados, ajoelhei-me aos pés dos *ojugbó*¹⁴ dos *òrìṣà* e aprendi com as palavras do sacerdote e dos membros do terreiro. A afetação no candomblé assume um significado específico, à medida que a participação e o aprendizado são também um meio para absorver *àṣẹ*.

¹³ Pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano e constitui a oferenda principal de todos os seres espirituais.

¹⁴ *Assentamento*, que é a morada do *òrìṣà*, sendo preparado e cuidado de forma oportuna.

Foto 1 – Um momento da pesquisa: saudando *Ògún* durante a festa a ele dedicada.



Fonte: Acervo do *Àse Idasilẹ Odẹ*, 2017.

Como aponta Pierini (2016), uma atenção à experiência vivida e aos processos de aprendizagem e conhecimento, que compreendem dimensões cognitivas, corporais e afetivas, pode jogar uma nova luz sobre a experiência religiosa. A autora – refletindo sobre sua experiência de aprendiz médium na Vale do Amanhecer – observa que as abordagens sensíveis ao contexto entendem a pesquisa etnográfica como um tipo particular de conhecimento que faz uma mediação entre categorias locais e científicas. Pierini propõe que esse tipo de análise inclua uma particular atenção reflexiva não somente às dimensões cognitivas, sensoriais e emocionais da aprendizagem, mas especialmente à experiência vivida pelo etnógrafo através de seu corpo. A experiência é uma forma de conhecimento e de produção de um campo comum de interação, já que possibilita a comparação e a discussão da experiência do pesquisador com seus interlocutores.

As sensações, emoções e experiências corporais que vivi durante minha participação tornaram-se, em um segundo momento, material de análise, requerendo um distanciamento de mim mesma para objetivar e refletir sobre minha experiência no campo e para discutir sobre isso com meus interlocutores. Por outro lado, propiciaram também a empatia e uma

aproximação ao vivido de meus interlocutores quando me contavam sua história de vida ou acontecimentos particulares.

Halloy (2016, p. 11) – descrevendo sua experiência de iniciação no Xangô de Recife – considera a empatia como uma capacidade essencial que habilita o pesquisador a entender e comunicar com uma outra pessoa, assim como as emoções, consideradas como componente constitutivo do pensamento e do processo de tomada de decisão. Dessa forma, para aproximar-se da experiência, o etnógrafo deveria cultivar “uma forma de abertura às intensidades afetivas de uma outra cultura – uma *habilidade empática* – assim como uma forma de auto-observação e de prestar atenção aos efeitos que tem sobre ele – uma *habilidade introspectiva*” (HALLOY, 2016, p. 19, tradução minha). Esses aspectos devem ser submetidos a um processo de reflexividade durante e depois do trabalho de campo: Bowie (2013) cunhou o termo “engajamento cognitivo empático” para descrever a atitude do etnógrafo que aprende a pensar através das categorias nativas assim como são vividas, enquanto mantém uma empatia situada e crítica.

O adepto do candomblé, mais que adquirir um conhecimento de forma racional e crer em uma organização de mundo e em um conjunto de mitos, desenvolve um conhecimento prático e experiencial – uma “phenomenopraxis”, nos termos de Halloy (2016) – aprendendo de forma ativa, no desempenho das diferentes tarefas e no respeito de uma conduta de vida apropriada, e de forma passiva, oferecendo o próprio corpo para ser moldado e estimulado sensorialmente e emotivamente nos rituais.

Também crer é importante, mas, no candomblé, mais que apelar para a adesão de fé a uma “ortodoxia”, envolve uma disposição mental e emotiva, já que, para o sucesso de um ritual, é considerado importante que as pessoas ali presentes acreditem que aquilo funcione e estejam “*òkàn mimo*”, ou seja, de coração puro, rezando para a felicidade da pessoa e abertos a comunicar-se com os *òrìṣà* e os antepassados com sinceridade. Bàbá Marcelo sublinhou que o *orí* da pessoa para que um ritual é realizado deve aceitar aquilo que é feito, rezado e falado, caso contrário o resultado estaria prejudicado.

No estudo da experiência de sofrimento, Arthur Kleinman e Joan Kleinman (2006) chegam a conclusões análogas àquelas de Pierini. Em sua crítica à operação de tipo semiótico de redução do sofrimento nas taxonomias dos profissionais da saúde – que apagam e deslegitimam as dimensões existencial, moral e política – propõem o recurso a uma etnografia da experiência, pensada em termos interpessoais, ou seja, como aquele “meio intersubjetivo de transações sociais no contexto de mundos morais locais” (KLEINMAN e KLEINMAN, 2006, p. 202, tradução minha). Os autores entendem a experiência como produto de categorias

culturais e estruturas sociais que interagem com processos fisiológicos, ao construir um mundo de mediações.

Kleinman e Kleinman pressupõem que a cultura, nas práticas, nas rotinas interpessoais e nas experiências cotidianas, seja essencial em definir e modelar os processos singulares da memória, do afeto e da fisiologia. Segundo os autores, as idiossincrasias, os conflitos de interesse e as finalidades em embate na experiência pessoal, vividos no vínculo da doença, são modelados segundo formas socialmente compartilhadas.

Os autores propõem, então, de articular a experiência, a ação e a memória pessoal em uma visão de mundo particular, em um universo moral local e no conjunto das relações interpessoais em que ela é vivenciada, elaborada e interpretada. Admitem, também, a existência de um componente universal na condição humana – a perda, a privação, a opressão, a dor – e a importância de não ocultar os aspectos singulares a favor de uma homogeneidade cultural, o que iria sacrificar a voz e a humanidade das pessoas:

A abstração de uma definitiva forma cultural a partir de uma inicial transitoriedade e das controversas incertezas da experiência cotidiana da doença faz violência à idiossincrasia pessoal e à particularidade da situação, à confusão e ao ‘ruído assurdante’ do curso da vida. (KLEINMAN e KEINMAN, 2006, p. 208. Tradução minha).

Ingold (2000) amplia essa perspectiva ao propor uma visão ecológica e relacional, que articula antropologia, biologia e psicologia e em que cultura, mente e corpo se dissolvem no todo organismo-pessoa, considerado como sujeito-no-mundo. O autor (INGOLD, 2000, 2011) convida a pensar o processo de desenvolvimento do ser humano e de suas experiências (e, nessa perspectiva, podemos incluir o adoecimento e a busca de cuidado) ao longo de linhas de vida, linhas de crescimento no ambiente que habita, na atividade do viver, que afeta o modo como o corpo se constitui. Os processos de desenvolvimento do ser humano acontecem na criação continuada e têm ressonâncias com seu entorno social e ambiental. O autor propõe a perspectiva da obviação, que consiste em tratar o “organismo não como uma entidade discreta e pré-programada, mas como um lócus de crescimento e desenvolvimento concreto dentro de um campo contínuo de relações” (INGOLD, 2008, p. 31).

As relações interpessoais são fundamentais para articular o acesso a um sistema médico e elaborar memórias, interpretações, estratégias e ações. Nessa linha se insere o trabalho de Alves, Rabelo e Souza (1999), que se concentram na singularidade da experiência e em sua construção interpessoal. O corpo é o *locus* em que se inscrevem e se mostram as várias dimensões da vida (experiências e memórias passadas, projetos e esforços voltados para o futuro), que se integram em um esquema corporal que expressa uma modalidade particular de

estar no mundo. Segundo os autores, uma abordagem focada na experiência e no corpo vivido permite reconhecer dimensões importantes da aflição e do tratamento: a forma em que a experiência de sentir-se mal é transformada numa realidade socialmente reconhecida e dotada de significados que são comunicados e legitimados no processo social; como certas desordens de base orgânica incorporam-se à experiência dos sujeitos, levando-os a certas formas de compreender e de ajustar-se à situação da doença, de reagir elaborando e realizando projetos; em que modo a experiência da doença pode ser transformada nos processos terapêuticos, e como intervêm as interações entre terapeuta e paciente. Os autores propõem considerar o corpo vivido, “fundamento de nossa inserção no mundo da cultura e ponto de partida para a reconstrução contínua desse mundo” (ALVES, RABELO e SOUZA, 1999, p. 13).

Rabelo (2005, p. 136) observa que a perspectiva centrada no corpo “permite à análise recuperar a dimensão temporal do tratamento a partir da ideia de processos de aquisição, desenvolvimento e atualização de formas de compreender e ajustar-se a situações de aflição”. Segundo a autora, o tratamento religioso pode fazer parte de um processo mais amplo de desenvolvimento de sensibilidades, habilidades corporais e formas específicas de cuidar de si e de agir, e pode corresponder a uma reorientação do comportamento do doente – que abrange diferentes aspectos da vida, como, no caso do candomblé, a conduta e as interdições (que podem envolver a comida, a forma de vestir, comportamentos cotidianos, pensamentos, relações sociais e com o mundo espiritual).

Os rituais são os acontecimentos em que se apresenta de forma mais forte o poder transformador e reorganizador da experiência em contextos religiosos: manipulando símbolos, mobilizando os sentidos, estimulando emoções, agindo no corpo de diferentes maneiras, favorecendo uma reorganização cognitiva da experiência, desenvolvendo formas específicas de imaginação, curando as relações sociais, estimulando a pessoa aflita a agir e abandonar a situação de passividade e impotência em que a doença a jogou.

A vivência, cotidiana e ritual, que envolve as pessoas na sua corporalidade, estimulando sensibilidades, emoções e uma reelaboração pessoal da experiência e do conhecimento adquirido, uma produção de sentido e de uma forma peculiar de estar no mundo, assumiram um papel central em minha pesquisa, seja através do compartilhamento de momentos cotidianos e rituais, seja através das narrativas que estimei e das conversas das quais participei.

Por um lado, me servi de entrevistas com um roteiro semi-estruturado com os membros do terreiro e com pessoas que se cuidam com Bâbá Marcelo, visando estimular narrativas das experiências pessoais, da relação com o sagrado, do processo terapêutico e de busca de solução a diferentes problemas. Por outro lado, utilizei minha participação corporal e meu engajamento

sensorial e emotivo como base pelo compartilhamento das experiências e pelo surgimento de uma empatia com meus interlocutores, e como fonte de questionamentos que discuti no campo.

Realizei 28 entrevistas com membros do terreiro, clientes, alunos dos cursos e pessoas que frequentam o *Àşe Idasile Qde*, em sua maioria, residentes no Rio de Janeiro ou em Niterói, mais uma senhora de Brasília (em ocasião de uma visita prolongada a Bábá Marcelo). Eles apresentam uma situação socioeconômica e escolar variada, como analiso em detalhes no capítulo 2. Entre eles, há vários pais/mães de santo que cuidam também de outras pessoas e muitos profissionais da área de saúde¹⁵ (enfermeiras e técnicas de enfermagem, terapeutas holísticos, biólogos). Todos eles pertencem, frequentam ou estão familiarizado com uma religião de matriz africana, principalmente o candomblé, em poucos casos, a umbanda ou a umbanda e o candomblé conjuntamente. Há pessoas de todas as cores e, na maioria, estão acima dos 30 anos, embora alguns pais levem suas crianças para serem cuidadas no terreiro ou para participar das festas.

A maioria das entrevistas foi ocasionada por falas e conversas informais ocorridas durante as celebrações, as práticas rituais, ou outros momentos de compartilhamento, como o jantar após as festas do calendário litúrgico ou encontros no terreiro em ocasião de uma consulta, um *ebô* ou um *borí*. Outras pessoas me foram indicadas por Bábá Marcelo, Iyá Dolores ou outros membros do terreiro, por eles acharem que sua experiência fosse interessante para minha pesquisa. De outras pedi o contato, por um interesse ocasionado por relatos de Bábá Marcelo sobre acontecimentos específicos ou sobre o tratamento de algum problema de saúde.

As entrevistas partiram de um roteiro fixo, visando identificar a pessoa na base de sua idade, cor, profissão, nível de escolaridade, lugar de moradia, a religião sua e de sua família, cargo religioso, relações familiares e sociais, para depois solicitar as narrativas, deixando livre o entrevistado em contar sua experiência na relação com o mundo espiritual e no processo de adoecimento e tratamento. Em alguns casos, pude realizar entrevistas sucessivas com a mesma

¹⁵ Sobre a presença de muitas pessoas que trabalham na área da saúde entre o *povo de santo*, em alguns casos a experiência de doença motivou o interesse em cuidar dos outros, como salienta Iyá Cristiane de Logun' Edé, que, após ter sofrido de icterícia ao nascimento, queria estudar medicina para cuidar de pessoas com problemas de pele (mas o acidente que lhe causou a perda de visão a fez desistir de seu propósito) e se graduou em Direito com uma monografia sobre a Lei Maria da Penha, estimulada por sua própria experiência. No caso de Doné Malu, o estudo como técnica de enfermagem se situa em continuidade com o aprendizado como parteira e “curandeira” no âmbito da fitoterapia popular que realizou no período de recolhimento durante sua iniciação. Em outros casos, não observei uma relação entre o ingresso no candomblé e a escolha de atuar no âmbito da saúde (que, em muitos casos, precedeu a aproximação ao candomblé), em que podem intervir outros fatores socioeconômicos. Observo que, no caso de Sandra Bastos e Pai Pedro de Ayrá, terapeutas holísticos (e, Pai Pedro, também técnico de enfermagem), sobressaiu uma continuidade entre uma religião (o candomblé) e terapias que valorizam a natureza e se servem de sua força vital para a saúde.

pessoa a distância de tempo, ou os encontros frequentes me permitiram acompanhar o desenvolvimento do processo de cuidado e aprofundar algumas questões no seu evoluir.

Com exceção de poucas pessoas, todos meus entrevistados me permitiram usar seus nomes e ficaram felizes de aparecer na minha tese, atitude que tinha já observado entre as pessoas do candomblé durante a realização da pesquisa para a Dissertação de Mestrado. Todavia, embora não tivesse explicitado na hora da entrevista (quando perguntava se queriam rever as citações de sua fala antes da publicação), entrei em contato com algumas pessoas que me tinham revelado aspectos delicados ou problemáticos de sua vida, a fim de decidir juntos se algo deveria ser ocultado ou expresso de outra forma.

Como lembra Mattingly (2005), no encontro com quem foi atingido por uma doença grave, seus sintomas e seu vivido colocam o pesquisador nos limites da faculdade de participar da experiência do outro. Para a autora, trabalhar “com” os doentes e “com” sua doença – e não “sobre” os doentes e “sobre” suas doenças – põe o pesquisador em frente a diferentes dilemas éticos, mas é, sobretudo, uma experiência transformativa: a narração transforma a experiência de quem sofre e de quem a escuta. Essas considerações me levaram a considerar e tornar objeto de análise também minhas emoções despertadas como ouvinte das narrativas de sofrimento, deixando espaço à empatia e permitindo que o outro me envolvesse na compreensão de sua experiência, de seu significado e dos sentimentos que mobiliza.

As experiências de doença das pessoas são elaboradas em um processo que inclui crises, interpretações, estratégias, projetos, desejos e uma busca de significado. Familiares, vizinhos, amigos e os especialistas terapêuticos participam na construção intersubjetiva do sentido e da experiência e na elaboração das intervenções. Dessa forma, a experiência, com sua carga de singularidade e particularidade, faz sobressair as modelagens das relações e dos significados dirigidos por um sujeito particular que se move em um meio social e cultural particular e o caráter da cultura como algo vivido, (re) criado e negociado no cotidiano.

A unicidade das experiências pessoais ressoa com a observação de Goldman (2012, p. 273) sobre a “lógica polívoca e plural” das religiões de matriz africana e a flexibilidade apontada por Herskovitz (1956): a multiplicidade de tradições é uma consequência da “psicologia do candomblé”, inerente à sua estrutura, constituindo um legado da tradição africana que permitiu sua sobrevivência e adaptação na diáspora: “Não há regra que não tenha sua exceção; em todas as circunstâncias, as situações alteram os casos” (HERSKOVITZ, 1956, p. 165, apud GOLDMAN, 2012).

Também Bábá Marcelo afirmou frequentemente que “cada caso é um caso” – fala comum no candomblé – e, portanto, pode apresentar novos desafios e estimular novas formas

de tratamento. Esse é um dos motivos pelos quais para Bábá Marcelo o conhecimento não é suficiente para o exercício do sacerdócio e deve ser acompanhado pela sabedoria e a sensibilidade, que permitem perceber pessoas e situações e utilizar o próprio conhecimento para encontrar uma solução. A comunicação com os *òrìṣà* e os antepassados por meio do oráculo de Ifá consente verificar se as sugestões da intuição podem ser eficazes e se são aceitas, deixando espaço, assim, a variações e adaptações.

Algumas observações sobre meus posicionamentos e relações no campo

Como salientam vários autores¹⁶, autocríticos em relação às políticas e às poéticas da representação cultural, a etnografia é uma inscrição (grafia) de significação, comunicação e interpretação, que se constrói nas relações entre etnógrafo e “nativos”, leitores e comunidade acadêmica.

Segundo Clifford (1986), toda etnografia é uma “verdade parcial”, no duplo sentido de incompletude e posicionalidade, uma ficção, “something made or fashioned” (p. 6), enquanto a “poiesis” – e política – cultural é a constante reconstituição de si e dos outros através de exclusões específicas, convenções e práticas discursivas, e encontra-se num jogo de disputas de representações – de que participam antropólogos, antropólogos nativos e nativos.

Explicitar as condições em que se realizou a pesquisa, a inserção de minha presença no campo, as relações e os mapeamentos recíprocos não responde somente a ditames de transparência e reflexividade sobre a construção do conhecimento antropológico, mas revela aspectos importantes do sistema social e cosmológico estudado, oferecendo material de análise para os temas específicos que venho tratando, e levantando questionamentos e novas possibilidades nas modalidades da pesquisa e da escrita.

Dois aspectos importantes surgiram da minha frequência do terreiro: a articulação dos motivos de minha pesquisa na visão de mundo de meus interlocutores e minha inserção em seu sistema social e cosmológico. De fato, mesmo sendo meus interlocutores familiares à figura do pesquisador – por conhecerem vários trabalhos antropológicos, terem participado de outras pesquisas e por Bábá Marcelo circular no meio acadêmico apresentando palestras e seminários – minha presença no terreiro precisou de novas colocações, compatíveis com a organização social do grupo.

¹⁶ Clifford (1986), Fabian (1995), Das (2007) entre outros.

Minha inserção e participação no *Àse Idasilê Ode* articulou-se de diferentes formas e intensidades que se alternaram, sobrepuseram e evoluíram com o tempo: como pesquisadora, como aluna dos cursos, como participante das festas e dos rituais, como uma pessoa que se tornou amiga, colaboradora em alguns projetos (como o livro que Bábá Marcelo está escrevendo ou como membro do grupo de pesquisa do CETRAB¹⁷) e, de alguma forma, parte da comunidade de terreiro. Aos poucos, minha presença se tornou familiar, cessou de ser objeto de curiosidade e motivo de explicações para quem não me conhecia, e começou a ser solicitada nos rituais das pessoas com que estabeleci relações de amizade.

Machado e Gottardi (2011) afirmam que a pesquisa, como a vida, soa com intensidades diferentes e tece-se por movimentos e complexificações, entre os quais deslizamos construindo relações e constituindo formas de pesquisar, que variam ou se sobrepõem nas diferentes situações. As autoras, inspirando-se nos conceitos de Deleuze e Parnet (1998), distinguem entre diferentes linhas que constituem e acompanham o pesquisador no campo, que se vinculam à maneira de perceber e ser percebido, de agir e de sentir: “linhas de segmentaridade dura, flexível ou de fuga” (MACHADO e GOTTARDI, p. 46). As linhas de segmentaridade dura recortam-nos segundo segmentos e definem segundo “máquinas binárias”: a academia, a pesquisa... ao longo das quais conformamo-nos a formas e práticas de pesquisa, e as marcas físicas e sociais que nos acompanham (nacionalidade, profissão, cor, religião, classe social, gênero). As linhas de segmentaridade mais flexíveis, são “linhas moleculares, que traçam pequenas modificações, que fazem desvios...[...] Os segmentos procedem por limiares, constituem devires, marcam contínuos de intensidade, conjugações de fluxo” (MACHADO e GOTTARDI, p. 46), permitem diferentes modulações de intensidade e graus de potência, correspondendo ao poder de afetar e de ser afetado. As linhas de fuga nos levam através de nossos segmentos e limiares em direções desconhecidas, imprevisíveis, não pré-existentes, solicitam à criação de novas soluções nas formas de pesquisar, que fogem dos modelos estabelecidos, como resposta a acontecimentos imprevistos e à tecedura das relações no cotidiano da pesquisa de campo, da metodologia e da elaboração de princípios.

As posições que tomamos na pesquisa de campo são, ao mesmo tempo, éticas, estéticas e políticas:

Consideramo-la como posição ética porque podemos defini-la, não como um conjunto de regras tomadas como um valor em si para se chegar a uma suposta verdade,

¹⁷ Centro de Difusão de Tradições Afro-Brasileiras, ONG fundada por Bábá Marcelo que, como apresentado no site <http://www.cetrab.org.br>, “contribui à defesa, resgate e conservação das tradições religiosas e culturais de matriz africana e afro-brasileiras” e promove projetos sociais; produz material escrito e audiovisual e oferece cursos sobre aspectos rituais do candomblé.

tampouco como um sistema de verdade tomado como valor universal. Mas como um rigor com que buscamos escutar as diferenças que se fazem em nós e, com as quais, afirmamos o devir em meio à produção das pesquisas. É, também, posição estética, pois não se trata de dominar um campo de saber já dado, mas de criar um campo no pensamento que seja a encarnação das diferenças que nos inquietam na duração dessas produções, e que podem fazer do pensamento, da vida e da pesquisa, uma obra de arte. E é assim, posição política, porque se trata de uma luta contra as forças reativas – reacionárias em nós – que obstruem as nascentes do devir e que nos fazem colar, aderir aos modelos já existentes (ROLNIK, 1996, p. 245-246).

Quero focalizar-me aqui na análise de algumas linhas de fuga que percorri durante a pesquisa no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ* e que foram solicitadas pela necessidade de meus interlocutores de atribuir-me um espaço no sistema social de que estava participando e por meu interesse científico ser interpretado em sua visão de mundo.

No começo de minha pesquisa, minha participação nas festas levou-me a ser colocada na categoria dos “amigos do candomblé” ou simpatizantes (as pessoas que frequentam as festas, estabelecem redes de amizades entre diferentes comunidades de terreiro e, às vezes, usufruem dos serviços de cuidado de pais/mães de santo). As visitas sucessivas à pesquisa demonstram reconhecimento, prestígio, gratidão e amizade.

As motivações de meu estudo e da minha aproximação ao candomblé continuavam sendo motivo de interesse pelas pessoas com as quais entrava em contato no terreiro e precisavam de colocações além das que podia oferecer falando de meu doutorado e de meu primeiro contato com as danças afro-brasileiras em um centro cultural brasileiro em Berlim (que se tornou mais tarde também terreiro de candomblé).

Já nas conversas com diferentes pais e mães de santo durante a pesquisa de Mestrado, surgiram interpretações diferentes, que iam além de meu declarado interesse acadêmico. Eram sempre ligadas ao destino pessoal, ao chamado dos *òrìṣà* ou à necessidade de voltar às origens (a África, considerada o berço da humanidade, pois, na cosmologia yorùbá, os primeiros homens apareceram na cidade de Ilé Ifé, na Nigéria).

No meu caso, a excepcionalidade de ter vindo da Itália para estudar o candomblé marcou ainda mais essas suposições, mesmo após eu ter declarado minha intenção de não me iniciar. Se os *òrìṣà* me trouxeram de um lugar tão longe devia ter uma razão! Esse aspecto foi ainda acrescentado por eu ter feito uma viagem ao Bénin em 2010 – quando já estava me interessando nas religiões de matriz africana – para conhecer a festa dos Vouduns, que acontece o dia 10 de janeiro.

No *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*, o tempo, a frequência mais assídua, o aprofundamento do conhecimento e o maior contato com as forças sagradas trouxeram a necessidade de novas definições e papéis, em paralelo ao que acontece às pessoas que se aproximam ao candomblé e

começam um percurso que as leva a estabelecer relações mais profundas, chegando, às vezes, à iniciação e ao ingresso na família de santo.

No *Àşe Idasile Ode* meu papel virou de *àbion* (“quem está por nascer”), ou seja, quem começa a ingressar na família de santo e aprofundar sua relação com os *òrìṣà*: Ìyá Dolores, às vezes, brincava comigo dizendo que ia me iniciar, ia “ficar careca”¹⁸; Bàbá Marcelo disse, uma vez, que eu ia abrir barracão na Itália e ele iria fazer meus primeiros filhos de santo; que teve uma mãe de santo francesa (referindo-se a Omindarewâ) e agora ia ter uma italiana. Na minha ajuda nos momentos de intenso trabalho para os rituais ou os preparativos das festas, eu seguia, de fato, o caminho de quem está ingressando no terreiro, desempenhando as tarefas mais simples e aprendendo dos mais velhos.

A familiaridade que vinha construindo com os membros do terreiro nas relações e nas trocas cotidianas estava se fortalecendo também de outra forma, incluindo uma outra dimensão do ser. Como aponta Ìyá Dolores, a comida preparada pelas mulheres com os animais sacrificados (de que os *òrìṣà* extraem a força vital) oferecida aos hóspedes têm o poder de reunir a comunidade em sentido tradicional e ritualístico. Não somente o ato de comer juntos, mas o compartilhamento das mesmas substâncias e da força sagrada nelas contida cria laços com o mundo espiritual e incorpora as pessoas à comunidade de terreiro.

De fato, uma questão peculiar da pesquisa em âmbito religioso e, em particular, do candomblé, é o fato de que ser “de dentro” e ser “de fora” não são condições atribuídas por nascimento, mas têm fronteiras que podem ser ultrapassadas. Ademais, há diferentes formas de ser de “dentro”, ligadas ao conhecimento e à autoridade de falar, na medida em que existe uma hierarquia definida pela *idade de santo*¹⁹ e pelo cargo ocupado, que corresponde também ao grau de contato com as forças sagradas. As pessoas que chegam ao terreiro nunca são consideradas totalmente de fora, pois, algum motivo, talvez conhecido somente pelos *òrìṣà* ou Òrúnmilà, as trouxe lá. Por exemplo, Ìyá Iva de *Ọ̀sun* – aposentada após ter trabalhado como maquiadora na TV GLOBO, com seu terreiro em Santa Cruz, que voltou ao *Àşe Idasile Ode* após um período de afastamento e se cuida com Bàbá Marcelo – em ocasião da entrevista, fez um paralelo entre a doença de coração através da qual o *òrìṣà* lhe “sinalizou” a necessidade de iniciar-se e minha pesquisa: “Acredito que você não está aqui por acaso, *òrìṣà* está te sinalizando, porque você começa um trabalho dentro uma casa de candomblé”.

E, como observa Silva (2000):

¹⁸ Da iniciação faz parte raspar a cabeça.

¹⁹ Os anos passados a partir do renascimento na iniciação.

É possível participar das religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras, e acreditar nem sempre é o verbo que os adeptos nos pedem para conjugar quando nos falamos e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e mais íntimos do culto. Outros, como amar, gostar, querer, desejar e aprovar podem compor a semântica do diálogo e da participação. (SILVA, 2000, p. 106).

O candomblé: uma breve apresentação

O candomblé é uma das religiões que se desenvolveram no Brasil a partir da reterritorialização de homens, práticas, saberes e divindades conseguinte ao tráfico escravo entre os séculos XVI e XIX. Os cativos eram provenientes de várias regiões do continente africano (principalmente a África Central e a costa de Guiné), fator que de certa forma produziu um encontro das diferentes Áfricas com matrizes culturais europeias (catolicismo e espiritismo kardecista) e dos nativos ameríndios, no Brasil. É somente no século XIX que o termo *candomblé* se encontra aplicado para designar grupos espacialmente localizados. Todavia, Pierre Verger (1981) e Nicolau Parés (2006) antecipam esta data ao século XVIII, e Olga Régis (1984) ao século XVII.

Roger Bastide (1995) aponta para a grande capacidade de sobrevivência das tradições africanas durante a escravidão e as mudanças sociais que os africanos e seus descendentes enfrentaram no Brasil. A história do candomblé é de um novo enraizamento, de adaptação e criatividade contínua.

Na variabilidade entre os diferentes terreiros e as diferentes linhagens, devida a uma falta de organização centralizada, à relativa autonomia de cada terreiro, à prevalência da prática e à transmissão oral²⁰, podemos encontrar regularidades: o culto à ancestralidade, a incorporação de ancestrais divinizados²¹, o procedimento iniciático, o sacrifício animal, o sistema oracular, a transmissão oral do conhecimento e a organização social em espaços ditos terreiros.

A iniciação marca o ingresso na comunidade de terreiro e a atribuição de um cargo sacerdotal. No mesmo momento em que é feita²² a cabeça do *iyàwó* (iniciado), é estabelecida uma ligação entre ele, a morada material do *òrìṣà* e o *òrìṣà*. Entre os iniciados, os *elegùns* incorporam os *òrìṣà*, enquanto os *ògá* e as *èkéjì* desempenham outras funções rituais²³.

²⁰Marcada por uma longa e gradual aprendizagem no espaço sagrado e pelo segredo.

²¹*Òrìṣà* na nação *ketu*, *vodun* na *jeje* e na *efon*, *iniquice* na *angola*. É utilizado também o termo genérico *santo*.

²²A iniciação é um rito de passagem em que se realiza a primeira etapa do processo de construção da pessoa, o ingresso na comunidade do terreiro e o estabelecimento de laços com os *òrìṣà*.

²³Os *ògá* recebem os convidados durante as festas, executam os sacrifícios (*aşógún*), tocam os atabaques e cantam (*alábe*). As *èkéjì* cuidam dos *òrìṣà* incorporados na sala durante as festas.

O terreiro utiliza-se da terminologia do parentesco para denotar as relações entre seus membros e é marcado por uma hierarquia baseada da *idade de santo*²⁴ e no cargo ocupado, sendo o principal a *iyálórìṣà* (ou *mãe de santo*, se mulher) ou *bàbálórìṣà* (ou *pai de santo*, se homem). Embora possam existir cargos diferenciados, usualmente o pai ou a mãe de santo reúne em si diferentes papéis no que tange aos rituais e aos conhecimentos: cuida dos *òrìṣà* e dos *egúngún* (espíritos dos antepassados), efetua as oferendas e conhece as folhas sagradas, consulta o oráculo de Ifá e cuida do bem-estar das pessoas.

A hierarquia representa não somente uma ordem social, mas também uma ordem sagrada, determinada pelo diferente grau de acumulação de *àṣẹ*, de participação com as forças sagradas e de conhecimento. Os laços com os *òrìṣà* são reforçados periodicamente nas obrigações e nos rituais.

Respeito à África ocidental, no Brasil o culto aos diferentes *òrìṣà* reuniu-se no mesmo templo, o *terreiro* (*ilé, àṣẹ, casa, roça*)²⁵, que Bastide (2005) define como um microcosmo, uma África em miniatura. Para estabelecer o *òrìṣà* de uma pessoa, não podendo reconstruir a genealogia de muitos africanos trazidos em escravidão, no Brasil prevaleceu a consulta oracular, modalidade que na Nigéria é secundária em respeito à linhagem.

Com o término da perseguição na década de 1970, o candomblé se difundiu além dos afro-descendentes e dentro e fora do Brasil, assumindo assim características de religião universalista²⁶, ingressando no mercado de bens religiosos, dialogando com a academia e artistas, ocupando o espaço público em procissões e manifestações, entrando ativamente na política e na sociedade civil²⁷. Deixou de ser uma religião étnica, de afro-descendentes que buscavam nela, sobretudo, uma ligação com a terra de origem e sua ancestralidade, apoio social e ritual no cotidiano e nas diferentes fases da vida. Às pessoas *nascidas no candomblé*, pelas quais a iniciação se inseria como continuidade de sua herança familiar, se adicionou uma parcela importante de pessoas provenientes das diferentes classes sociais e de toda cor da pele, pelas quais o candomblé assume diferentes significados. Desfez-se, em parte, do preconceito de de feitiçaria e sua associação (marcada pelo racismo) a negros e pobres, para assumir o

²⁴ Tempo decorrente da iniciação.

²⁵ Na África ocidental, a cada *òrìṣà* é dedicado um templo ou uma cidade.

²⁶ Enquanto Ruth Landes (2002) afirmava que até a década de 1950 não era aceito que mulatos e brancos incorporassem os *òrìṣà*, hoje o ingresso no candomblé e os cargos sacerdotais não estão mais vinculados à cor da pele ou à origem africana, embora a descendência africana continue sendo valorizada.

²⁷ Através da relação com o Movimento Negro, do combate à intolerância religiosa, ao racismo e à homofobia, do atendimento à população pobre, da colaboração com o SUS, da atuação ecológica, de atividades culturais e de conservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, como evidenciado em Contins (2014).

estatuto de religião reconhecida, embora em tempos recentes estejam aumentando os casos de ataque aos terreiros e de intolerância religiosa.

As tradições de matriz africana continuam modificando-se e adaptando-se criativamente às exigências colocadas pela sociedade mais abrangente e pelas novas gerações, tendo que lidar com problemas inusitados no contexto tradicional africano e afro-brasileiro, como a inserção de pessoas transexuais em uma organização que atribui poderes e cargos diferenciados a homens e mulheres. Por exemplo, Ìyá Dolores afirmou que ela gosta muito de conversar com os jovens e acha que as gerações mais antigas têm muito que aprender com as novas, que representam o futuro e a continuidade de sua herança.

Em particular, novos desafios e estímulos foram trazidos pelas novas rotas transatlânticas²⁸ entre a África ocidental (sobretudo a Nigéria) e os países da diáspora africana, que trouxeram, no Brasil, a difusão do culto de Ifá a partir da década de 1970 e o acesso mais direto a conhecimentos e práticas ligadas ao culto africano aos *òrìṣà*, através de *babálawo* cubanos e nigerianos.

Léxico

A linguagem do candomblé que emprego nesta tese baseia-se na língua yorùbá utilizada na Nigéria, seguindo a forma em que é utilizada e ensinada no *Àṣe Idasilẹ̀ Ode*, portanto escrevo, por exemplo, *àṣẹ* em lugar de axé e *òrìṣà* em lugar de orixá.

Uso o itálico para as palavras em yorùbá, para os termos em português, quando relacionados ao uso “nativo” e para expressões características do candomblé faladas em português, tais como *fazer santo* ou *dar comida*, com exceção das palavras que se tornaram de uso comum no candomblé, como filho de santo, mãe de santo, terreiro, jogo de búzios, etc.

Sirvo-me das aspas para destacar conceitos e palavras ao longo do texto ou para referir-me a um uso da palavra diferente do comum ou para a tradução literária dos termos em yorùbá.

As citações, sejam recolhidas durante a pesquisa ou de fonte bibliográfica, aparecerão entre aspas. Trechos de entrevistas ou fragmentos maiores de citações e conversas aparecerão em corpo menor, destacados do texto pela paginação.

Ao longo do texto, sirvo-me de notas de pé de página e de parênteses para fornecer breves definições dos termos-chave do candomblé, tanto em yorùbá quanto em português. Além disso, um glossário dos termos yorùbá utilizados acompanha o texto ao final da tese.

²⁸ Que podem ser vistas como continuidade dos intercâmbios entre o Brasil e a África ocidental a que participaram vários sacerdotes no final do século XIX e no começo do século XX.

O yorùbá é uma língua tonal e faz uso de três tons simples: o acento agudo indica o tom alto, o grave indica o tom baixo e a ausência de acento indica o tom médio.

As letras O, E, S utilizam-se de um ponto em baixo: no caso das vogais O e E o ponto dá um som aberto. Caso levem acento, as letras ẹ e ọ serão escritas como ẹ̣ e ọ̣. O Ɔ adquire o som de X ou CH, sem ponto tem o som original de S.

O alfabeto é composto de 25 letras, assim pronunciadas:

A-a B-bi D-di Ẹ-ê E-é F-fi G-gui GB-gbi H-hi I-i J-dji
K-ki L-li M-mi N-ni Ọ-ô O-ó P-kpi R-ri Ɔ-si S-xi T-ti U-u
W-ui Y-ii.

Comparado ao alfabeto português, não são usadas as letras C, Q, X, Z, V.

As vogais nasais AN, EN, IN, ON, UN utilizam-se da letra N para dar um som nasal, que deve ser entendida não como consoante, mas como símbolo do som nasal. A pronuncia de AN e ON é quase igual. Nas palavras que terminam por vogal nasal, antecedidas por M ou N, suprime-se o N da vogal nasal, permanecendo, porém, o som nasal.

Observo, enfim, que a letra N, colocada como prefixo de um verbo, forma o tempo gerúndio e, no começo de uma palavra, indica a ação relativa.

Em yorùbá, o plural de uma palavra é feito adicionando a palavra *àwọn* ao singular, em lugar de “s” ou “es” no final. Para agilizar a leitura, escrevo as palavras ao plural como no singular, seguindo as notações de vários autores, como Jagun, (2015), sendo claro pelos artigos empregados quando se trata do plural.

Plano da tese

A tese é organizada em oito capítulos.

No primeiro capítulo, apresento o campo de pesquisa, o *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ* de Bábá Marcelo Monteiro: destaco as ações ligadas à saúde, apresento a estrutura do terreiro enquanto espaço físico que organiza a sensação espacial em que se moveram minhas experiências durante a pesquisa e a de meus interlocutores em suas frequentações. Retrato a trajetória religiosa de Bábá Marcelo e o processo de fundação do *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ*, para depois descrever a comunidade do terreiro e as relações entre seus membros e apresentar, enfim, o calendário litúrgico.

O capítulo 2 é dedicado à descrição da relação do candomblé com as itinações na busca de cuidado. Apresento a clientela de Bábá Marcelo, os motivos e os caminhos que os trazem ao terreiro em caso de doenças, infortúnios e problemas familiares, sociais ou

econômicos. Exploro as estratégias e as itinações na busca de cuidado, a fim de problematizar escolhas, contatos, distanciamentos, construção de sentido e experiências, mas também obstáculos, tensões, contradições, desvios, evitações e linhas de fuga. Faço, enfim, algumas observações sobre as exclusões e as complementaridades entre diferentes sistemas médicos e tratamentos que sobressaíram das itinações na busca de cuidado analisadas e algumas considerações sobre as causas da doença e os nexos causa-sintoma-terapia que apareceram nas narrativas.

No capítulo 3, apresento a cosmologia yorùbá, começando pela criação do mundo pelo deus supremo Olódùmarè, a geração e organização dos seres por desdobramentos e modulações sucessivas de *àşę*, e as classificações que orientam as práticas rituais. Discuto a concepção dos seres da natureza, de sua força vital e de sua função no culto e no cuidado da saúde. Apresento uma descrição sucinta dos *òrìşà* e dos seres espirituais que influenciam a vida dos homens na Terra, a cadeia alimentar que direciona a lógica das oferendas e a relação entre o *òrun* e o *aiyé*.

No capítulo 4, me dedico à noção de pessoa que está na base da concepção de si, da saúde e da doença no *Àşę Idasile Qde*, estabelecendo conexões e tensões entre as propostas teóricas de Bábá Marcelo, seus ensinamentos de vida, suas práticas cotidianas e o desempenho de sua função sacerdotal, concepções, escolhas e experiências de seus clientes e filhos de santo, mitos e *itàn* de Ifá contados no terreiro, acontecimentos que observei ou me foram contados durante a pesquisa de campo, articulando-os com a literatura antropológica e a obra de *babaláwo* e sacerdotes. Destaco o *orí*, a cabeça, componente que, para Bábá Marcelo, é a mais importante, sendo a sede da personalidade, do destino, da individualidade, dos sentimentos e dos pensamentos e que constitui o *òrìşà* principal de cada ser. Enfim, apresento as relações que ligam o ser humano ao cosmo e à sociedade e que podem influenciar seu estado de saúde.

No capítulo 5, aprofundo questionamentos que surgiram no capítulo anterior em relação à noção de destino que orienta a consulta oracular e as práticas terapêuticas, explorando a relação entre predestinação, hereditariedade e livre-arbítrio a partir dos *itàn* de Ifá que são contados no terreiro, dos dados de campo e da literatura sobre o tema. Após ilustrar os problemas de tradução dos termos yorùbá relativos ao destino, apresento a metáfora do destino como caminho, *ònà*, termo que aparece com frequência na fala de meus interlocutores, e que leva a considerar a relação entre destino, Òrúnmilà (senhor da sabedoria e da ordem, testemunha do destino e criador de do sistema oracular) e Èşù (*òrìşà* do movimento e da comunicação). Depois passo a interpretar o destino como *orí*, a cabeça, em que sobressai a relação entre potencialidades e realizações, virtualidade e atualidade, harmonia e desequilíbrio. Enfim, exploro a importância de *ìwà*, o caráter, e suas influências sobre o destino e a saúde.

No capítulo 6 analiso a primeira etapa dos tratamentos terapêuticos no terreiro: a consulta oracular. Após descrever brevemente o sistema oracular de Ifá e seus métodos, analiso um jogo feito por Bábá Marcelo. Viso discutir como, através do jogo, Bábá Marcelo faz um diagnóstico do *orí* e da situação pela qual o consulente está passando, e como são aconselhadas medidas preventivas e tratamentos dos problemas que estão na vida do consulente ou “em seu caminho” (ou seja, fazem parte de seu “destino” e podem se apresentar). Aprofundo os aspectos ligados aos *èèwò*, as inerdições. Estimulada pelos questionamentos surgidos durante a pesquisa, exploro a noção de tempo e da relação entre causa e efeito no *candomblé*.

O capítulo 7 é dedicado ao estudo das classificações, das concepções e das práticas que fundamentam o uso dos elementos da natureza e de seus derivados para o bem-estar das pessoas e do grupo. Após discutir a importância da natureza no cuidado da saúde no terreiro, apresento a classificação dos vegetais, dos minerais e dos animais e sua força vital, a transformação dos elementos na cozinha e a ativação da força vital destes através da palavra. Analiso, enfim, a relação natureza-cultura que sobressai de minha pesquisa.

A tese se conclui com uma análise das práticas rituais voltadas ao restabelecimento e à manutenção da saúde, mostrando como os elementos da natureza são utilizados através de uma combinação de “remédio” e “oferenda”. Destaco a importância dos *òrìṣà* Òrúnmìlà e Òsányìn, detentores, respectivamente, dos conhecimentos das oferendas e dos remédios. Exploro em detalhes dois rituais: um *ẹbọ* de substituição para uma criança com diferentes problemas de saúde, atribuídos à sua ligação com seu *ẹgbé òrun*²⁹ e à sua condição de *àbíkú*³⁰, e o procedimento geral do *borí*, que inclui oferendas aos antepassados e aos *òrìṣà*.

²⁹ Comunidade espiritual.

³⁰ Lit. “nascido para morrer”, é diagnosticado pelo oráculo e se manifesta por morte em tenra idade, doenças crônicas, frequentes ou incapacitantes, tendência ao suicídio.

1 O ÀŞE IDASILEŢ ODE

1.1 Importância do cuidado do ser humano no Àşe IdasileŢ Ode

Minha pesquisa foi realizada no *Àşe IdasileŢ Ode*, terreiro de *nação ketu*, fundado por Bábá Marcelo dos Santos Monteiro, *Oloye Aşogun*³¹ Odearofa e *Omo-awo*³² Ifa-Funké, localizado no Rio de Janeiro, no bairro de Olaria.

Uma frase que Bábá Marcelo pronunciava frequentemente, seja com seus *filhos de santo* seja nos cursos que ministra no terreiro, chamou-me atenção: “No candomblé se cuida de seres humanos através de *òrìşà* e não de *òrìşà* através de seres humanos”; dessa forma ele sublinhou a centralidade do cuidado das pessoas em sua prática, a qual ele definiu como cultural e não somente religiosa³³. Bábá Marcelo precisou que se cultuam os *òrìşà* para agradecê-los de sua proteção e do que permitem alcançar e para que continuem presentes, embora quem necessite de um cuidado constante seja o ser humano, para ter vida longa, saúde, prosperidade, família e um bom caminho de vida.

No desempenho de seu cargo sacerdotal e em seus ensinamentos, o cuidar de pessoas sobressaiu de diferentes maneiras: nas consultas com o oráculo de Ifá; na preparação de “oferendas” e “remédios” para solucionar as situações que se apresentam; na centralidade do cuidado ao *orí* (a cabeça), em que está concentrada a força do ser humano e que ele define como o *òrìşà* principal de cada um – uma saudação (*oríkì*) ao *orí* diz que: “Nenhum *òrìşà* abençoe antes de tua cabeça” –; na importância atribuída às interdições, que podem fazer mal em todos os planos da existência (espiritual, financeiro, físico, psicológico, social); na visão da iniciação em *òrìşà* também como possibilidade de propiciar um melhor destino e de mudar as sortes e os infortúnios, e de favorecer um bom caminho de vida para quem se inicia em Ifá; nos princípios que dirigem a escolha do *òrìşà* pessoal: enquanto na maioria dos terreiros de candomblé estabeleceu-se uma correspondência entre o arquétipo do *òrìşà* e as características físicas ou a

³¹ “Sacerdote da faca”, que se ocupa dos sacrifícios animais. Por utilizar a faca, é também sacerdote de Ògún.

³² Que cultua Ifá.

³³ Ele definiu os adeptos de candomblé como povo tradicional de matriz africana, para abranger aspectos da visão de mundo, de valores éticos e costumes da vida social e pessoal que vão além do culto aos *òrìşà* e aos antepassados. Sua relação com os *òrìşà* e com seus antepassados realiza-se no dia a dia, está integrada ao seu cotidiano e não é limitada aos momentos de culto. Ele sublinhou o fato de os antepassados estarem sempre presentes em sua vida. Isso aparece claramente no programa da ONG CETRAB – Centro de Tradições Afro-Brasileiras – e do partido político PPLE – Partido Pela Liberdade de Expressão – fundados por Bábá Marcelo, que visam defender e afirmar tradições e formas de vida, e não somente religiões, de matriz africana. O acento na cultura apareceu também em suas práticas, como, por exemplo, a consulta de Ifá – para conhecer o destino, as interdições (*èèwò*) e as ações que devem ser cumpridas para resolver problemas pessoais e ter um bom caminho de vida – não está ligada diretamente ao culto aos *òrìşà*. Expressou a utilização de instrumentos fornecidos pelo conhecimento e a sabedoria yorùbá, e o fato de que qualquer pessoa, independentemente de sua religião, pode se dirigir a Ifá para obter conselho.

personalidade das pessoas³⁴, Bábá Marcelo pergunta a Ifá qual *òrìṣà* pode trazer na vida daquela pessoa saúde, vida longa, prosperidade, família e um bom caminho de vida; enfim, em sua concepção da força vital dos elementos da natureza e dos *òrìṣà*, que podem ser integrados de várias formas à pessoa para dar-lhe equilíbrio e força.

Um aspecto interessante na atividade sacerdotal e no cuidado com a saúde no *Àṣe Idasile Ode* é a integração da tradição do candomblé, com que Bábá Marcelo esteve em estrito contato a vida toda, desde criança, e o sistema de Ifá, que leva consigo um acento ao cuidado do *orí*, um aprofundamento do sistema de adivinhação e um cuidado especial ao diagnóstico do destino e da situação da pessoa.

Embora na minha pesquisa me concentrei nos rituais com finalidades terapêuticas, no *Àṣe Idasile Ode* atuam-se outras formas de cuidado à saúde, que atingem diferentes dimensões. No terreiro circulam conhecimentos tradicionais de fitoterapia e Bábá Marcelo – assim como outras pessoas que possuem conhecimentos de fitoterapia e medicinas populares – pode aconselhar, junto aos rituais e às prescrições de Ifá, o uso de certas ervas ou chás que possam ajudar naquela situação. Recorre-se às irmãs de santo que são enfermeiras ou trabalham na área de saúde para obter conselhos sobre os próprios distúrbios ou um direcionamento ao SUS. Cuida-se das pessoas idosas ou que precisam de uma atenção especial: até o começo de 2017, uma senhora foi acolhida e cuidada no terreiro por ter idade avançada e não dispor de familiares que pudessem ocupar-se dela. Após uma queda em que bateu a cabeça, precisando de maior atenção, ela se mudou para outro terreiro (cuja atividade ritual Bábá Marcelo supervisionava), sendo a mãe de santo enfermeira. Bábá Marcelo tem uma *filha de santo* que ficou com deficiência visual após ter sido baleada por um ex-namorado, mas isso não a impediu de participar dos rituais e das festas e Bábá Marcelo aprendeu as técnicas para ensinar os cegos a dançar para que ela pudesse aprender e entrar na roda durante o candomblé. Por meio do CETRAB são difundidas informações sobre a anemia falciforme, doença que atinge muitos negros, que constituem a maioria do povo de santo. Dessa forma, tenta-se preencher uma falha no Sistema de Saúde brasileiro que, baseando-se em princípios universais, acaba não dando a devida atenção às doenças que interessam grupos específicos da população. O estabelecimento de laços de amizade e de solidariedade no interior da família de santo permite que a pessoa, a qual sofre, tenha um grupo de apoio e ajuda, que a aconselha nas escolhas dos tratamentos em caso de doença. As pessoas encontram resposta a uma busca de identidade e de origem, sendo, os terreiros, lugares de materialização da memória coletiva dos africanos e de seus descendentes e inserindo as pessoas em uma genealogia religiosa e mítica por meio da iniciação e da relação com o próprio *òrìṣà*. Há uma valorização social da pessoa por meio do cargo ocupado no terreiro

³⁴ Cf., por exemplo, Lépine (2004).

e, para os negros, também da cor da pele como manifestação de sua origem africana e, de fato, durante minhas entrevistas observei que as pessoas do candomblé se definem com mais facilidade “negros” ou “pretos”. Todas as pessoas são aceitas e os homossexuais encontram um espaço em que não são julgados por sua orientação sexual. A alimentação tradicional de terreiro, que é compartilhada entre seres humanos e divindades, tem benefícios e cuidados para com a pessoa na sua integridade e permite uma dieta balanceada e equilibrada em seus componentes nutricionais. Na preparação das comidas evitam-se os ingredientes que são interdições comuns, como os legumes vermelhos (usualmente não se utiliza o tomate) e a abóbora, excluídas da própria alimentação por muitas pessoas do candomblé (por representar o ventre materno e por ter muitas sementes e, portanto, acredita-se que afaste a fartura e a riqueza).

A atividade política desenvolvida no *Àṣe Idasilẹ̀ Ọḍẹ* atinge também o reconhecimento e a ação sobre a violência estrutural e fatores sociais e econômicos que causam sofrimento a pessoas negras, de baixa renda e de religiões de matriz africana. Bábá Marcelo coordenou por cerca dez anos (até 2013) a Ação de Distribuição de alimento no Estado do Rio de Janeiro. Por meio de seu engajamento na política, combate o racismo e a intolerância religiosa, promove ações de conscientização e informação do povo de santo sobre seus direitos frente à lei. Ìyá Dolores, esposa de Bábá Marcelo e *ìyá kẹ̀kerẹ̀*³⁵ do *Àṣe Idasilẹ̀ Ọḍẹ*, é militante no Movimento Negro e no Movimento das Mulheres Negras, participa à luta contra a intolerância religiosa, à campanha *Tradição Alimenta, Não Violenta*, para a afirmação da “soberania alimentar” das comunidades de matriz africana e do direito ao sacrifício animal, e às discussões acerca do ensino da cultura africana na escola.

1.2 O campo de pesquisa: o *Àṣe Idasilẹ̀ Ọḍẹ* de Bábá Marcelo Monteiro

Percorrendo a Rua Drumond, no bairro de Olaria, perto da Praça Dr. Waldir da Mota, mais conhecida como Praça das Cinco Bocas, distingue-se uma casa de muros brancos com folhas verdes pintadas (em homenagem a Ọḍẹ, *òrìṣà* de Bábá Marcelo e do terreiro) e uma grande árvore frondosa, marcando desde longe a presença de um espaço de preservação de tradições de matriz africana. É o *Àṣe Idasilẹ̀ Ọḍẹ* – Força da Liberdade do Caçador, nome estabelecido por Ọ̀rúnmìlà – fundado por Bábá Marcelo Monteiro, Oloye Aṣogun Odearofa e Ọmọ-awo Ifa-Funké.

Quando tocava a campanha durante minhas visitas, quem abria a porta, a maioria das vezes, era Bábá César, sacerdote e *aṣógún*³⁶ de *òrìṣà*, *babaláwo*, *asiaju ile* (aquele que está sempre na frente de todos os rituais, “que abre o caminho para o rei passar”), zelador de *òrìṣà*

³⁵ *Mãe pequena*.

³⁶ “Sacerdote da faca”, quem realiza os sacrifícios animais.

que morou no terreiro até o começo de 2019. Iniciado há vinte e um anos no candomblé em outro terreiro de *nação ketu*, passou ao *Àṣe Idasile Ode* após a morte de seu pai de santo, dedicando sua vida aos *òrìṣà* e a Ifá. Sua família era da umbanda, mas ele nunca participou. Quando conheceu o candomblé, começou a frequentar seu terreiro de origem e se iniciou como *ògá*, sendo de *Ṣàngó*. Bábá César me contou que, quando seu pai de santo faleceu, ele não quis assumir a responsabilidade da casa e frequentou outros terreiros, até conhecer Bábá Marcelo e dar obrigação com ele, pois, queria encontrar uma casa mais próxima à tradição africana.

Em seu terreiro de origem, lhe foi comunicado que estava em seu caminho o cargo de *babaláwo*, e ele se iniciou em Ifá com o *babaláwo* nigeriano Ifamuwagun e, com ele, em 2017, fez sua segunda iniciação em Ifá, adentrando *ibodú*, a floresta sagrada de Ifá. Todavia, Bábá César precisou que se dedicava ao estudo e ao culto de Ifá muito tempo antes de sua iniciação. Bábá César dedica sua vida aos *òrìṣà* e a Ifá e estabelece com eles um relacionamento muito íntimo de convivência e cuidado cotidiano. Ele sublinhou que, após a iniciação, é importante iniciar-se a si mesmo, colocar Ifá e *òrìṣà* dentro de si através do caráter, da conduta e da condução do dia a dia.

Tendo contato com vários nigerianos, é Bábá César que fornece *obi*³⁷, *órógbó*³⁸, penas, *oṣe dúdú*³⁹, *efún*⁴⁰, *banha de òrì*⁴¹ e diferentes materiais para o terreiro e para várias pessoas que o frequentam. Os animais utilizados nos sacrifícios são comprados com fornecedores de confiança e, durante minha frequência, nunca recorreu-se ao Mercado de Madureira⁴².

O terreiro é também lugar de moradia para Bábá Marcelo e sua família, que se mudaram para lá em 2018, deixando o apartamento que alugavam no mesmo bairro. Os filhos de santo, que moram em diferentes lugares da cidade e, alguns, em outros municípios, se reúnem em ocasião dos *orò*⁴³ e, às vezes, nos finais de semana para cultuar os *òrìṣà* ou participar de algum ritual para si ou seus irmãos de santo.

Entrando no *Àṣe Idasile Ode*, se atravessa o pequeno *igbó*, o espaço mato, onde crescem as árvores e as plantas cultivadas para o culto, e, após encontrar o *ojúbò*⁴⁴ de *Ògún*, hospedado em uma casinha na direita, passa-se ao lado da antiga casa, ocupada pela secretaria do CETRAB e do PPLE, pelo quarto de Bábá César e pela cozinha em que se prepara a comida para os *òrìṣà*. Chega-se ao barracão, deixando o quarto onde está um monte de terra que hospeda a família

³⁷ Noz-de-cola, oferecida a muitos *òrìṣà* e usada para consultar Ifá.

³⁸ Noz-de-cola amarga, oferecida aos *òrìṣà* e usada para consultar Ifá.

³⁹ Sabão.

⁴⁰ Giz ou pó de giz.

⁴¹ *Butyospermum Paradodum*, mais conhecido como manteiga de karité.

⁴² Onde há um grande número de lojas que vendem tudo o que ocorre em um terreiro de candomblé ou em um centro de umbanda, desde os bichos, os *obi* (noz-de-cola) e as folhas, até livros, louças para os assentamentos, baianas, roupas e adereços para vestir os *òrìṣà*.

⁴³ Rituais anuais dedicados a um *òrìṣà*.

⁴⁴ Assentamento, lugar de culto.

jeje: Ọbalúaié, Nàná, Yewa e Ọ̀ṣùmàrè. O barracão (em que são realizadas as festas para os *òrìṣà*, as iniciações em Ifá e outros rituais), hospeda também as reuniões do PPLE, e os cursos sobre aspectos sagrados do candomblé, que Bábá Marcelo ministra segunda, terça e quarta à noite e sábado de manhã. Terça é usualmente dia de consulta e Bábá Marcelo atende as pessoas e, se possível, realiza, com a ajuda de Bábá César e de outros membros do terreiro, os rituais necessários para solucionar os problemas do cliente no mesmo dia. Assim, Bábá Marcelo pode dedicar-se à atividade política, à escrita de seu livro sobre cosmogonia yorùbá e às outras tarefas pessoais nos outros dias da semana, visto que ele possa atender as pessoas em outros dias ou vai para casa delas.

Atrás da secretaria, em uma parte um pouco escondida, há dois quartos: o primeiro hospeda os *ojúbọ* de Èṣù e de Ìyámi⁴⁵, e o segundo o *ojiogbó* dos *egúngún*⁴⁶.

Em frente ao barracão há outra cozinha, utilizada para a preparação da comida comum, e, em um segundo andar, quartos, onde moram Bábá Marcelo e sua família e está hospedado o *ojúbọ* de Ọ̀rúnmilà de Bábá Marcelo.

Nos fundos há uma sala com divisórias internas, que hospeda o *ohunko* (onde são realizadas as iniciações e as obrigações), o *sabaji*, ou camarinha (onde os filhos de santo se trocam de roupa, os *òrìṣà* incorporados são vestidos durante as festas e adereços e vestimentas são guardados) e os quartos dos demais *òrìṣà*, divididos em base à família: Ṣàngó com suas esposas Ọya e Ọ̀ṣun, e Lógunḗḗ; Olókun com sua filha Ajé Ṣaluga; do lado oposto, Yemojá e Ìbèjì e, dividido por uma cortina branca, Ọ̀bàtálá. Outro quarto hospeda os *ojúbọ* de Ọ̀ḍè e Ọ̀sányìn.

Por Bábá Marcelo ser também *babaláwo* e seguir uma tradição africanista, muitos elementos, introduzidos ou reintroduzidos pelos *babaláwo* nigerianos (como a presença de Ìyámi, Ọ̀rúnmilà, Olókun e Ajé Ṣaluga) refletem essa perspectiva.

Bábá Marcelo salientou que “Quando construímos um lugar de culto, um *ojúbọ*, reproduzimos um habitat para o *òrìṣà* se instalar: uma casa sagrada, um corpo sagrado para ele morar lá (feito com ferramentas onde ele se adentra e se sente em casa)”.

A força dos centros sagrados é fixada e continuamente alimentada em “pontos fixos”, que constituem a geografia sagrada do terreiro, com elementos provenientes dos três reinos da natureza (mineral, vegetal e animal), comidas, rezas e cantigas, a fim de manter viva e reforçar a ligação com o *òrìṣà* para que se sinta bem e fique ali: “Como quando convido alguém para casa e quero que fique, lhe ofereço a comida que gosta, não o deixo ir embora fazendo-o estar bem”, ressaltou Bábá Marcelo.

⁴⁵ As Mães Ancestrais.

⁴⁶ Antepassados.

O terreiro, portanto, representa um “centro” na definição de Rosendahl (2002, p. 31): um “lugar onde acontecem as hierofanias, isto é, onde se verifica a possibilidade de ruptura entre céu e terra” e é chamado também, significativamente, de *àṣẹ*.

Na *Cartilha de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, publicada em 2016, a cuja escrita Ìyá Dolores contribuiu, se afirma que:

Os territórios tradicionais, ou terreiros, nos ensinam a não separabilidade da dimensão do sagrado e das outras dimensões da vida da pessoa e da comunidade. São espaços de mediação entre o material e outras manifestações de vida, entre diferentes indivíduos e diferentes naturezas, entre todos e cosmo. (A.A.V.V., 2016, p. 12).

O *Àṣe Idasilẹ Ode* foi transformado de habitação (que Bábá Marcelo herdou de seu pai) em estrutura de roça⁴⁷ que, ressaltam Conduru (2010) e Rocha (2000), no Rio de Janeiro se tornou o padrão dos terreiros na década de 1940, marcada pela transferência das casas da Pequena África na área portuária e no centro da cidade para o subúrbio e a Baixada Fluminense, devido à reforma urbana do Rio de Janeiro e ao processo de exclusão da população negra das regiões centrais e mais valorizadas da cidade.

O terreiro de candomblé é o principal espaço de reterritorialização da memória e de preservação da identidade dos afro-descendentes, onde são transmitidos e mantidos vivos valores, conhecimentos, práticas e formas de viver, que afetam também a vida fora do terreiro; onde, através do rito, é estabelecida uma conexão com o passado e a África-mãe, invocando os ancestrais a comerem e dançarem juntos aos humanos e, através do mito, são lembradas antigas gestas e comunicados ensinamentos de vida.

Bábá Marcelo fala do terreiro como espaço de reterritorialização da África⁴⁸: os *ojúbọ* representam pontos de concentração da força vital, lugares de conexão e comunicação com os *òrìṣà*, e com seus reinos de origem (Ògún: Ire ou Ondo; Ọdè: Ofá; Sàngó: Oyó; Ọṣun: Oṣogbó ou Ipondá). Como afirmou Ìyá Dolores, “o passado trazido até o presente através da invocação, aquele ancestral se faz presente; é como se tivesse uma chave de um portal que reconectasse à cidade de origem daquele *òrìṣà*”. De forma análoga, Bastide (2001) interpreta o terreiro como uma África em miniatura – com suas aldeias, a floresta, o rio – e um microcosmo que reflete a ordem cosmológica, assim como fazem as relações sociais no seu interior. Mas, à minha

⁴⁷ O terreiro de candomblé é chamado também roça, casa, *aṣe*, *ilé* (casa).

⁴⁸ Embora a *nação ketu* tenha como referência a África ocidental, na fala de meus interlocutores recorrem com frequência os termos “África” e “africano”. Em alguns casos fica claro que está se falando da Nigéria ou de um nigeriano, como quando Bábá Marcelo se refere às tradições de Ifá ou do culto aos *òrìṣà*, ou fala de “um africano”. Esse emprego indica uma relação com o continente africano, considerado na sua totalidade e carregado de memórias e valor afetivo, mítico, simbólico e político. Embora não ouvi referências diretas ao pan-africanismo e à afrocentricidade, na minha opinião, o uso dos termos “África” e “africano” refletem uma relação com suas bases ideológicas, que se manifesta sobretudo na tendência a unificar e não fracionar politicamente e culturalmente o continente africano.

pergunta sobre o assunto, Bábá Marcelo precisou que a disposição dos *ojiogbó* não reflete necessariamente a geografia africana – como afirmado por Bastide (2001) – e depende da característica de cada terreno, da decisão de seu fundador e da vontade dos *òrìṣà*, consultados através do oráculo. São também possíveis as mudanças, sempre negociadas com os *òrìṣà*.

Sodré (1988) fala de uma “África qualitativa” que se faz presente condensada, reterritorializada no terreiro, onde se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. Na *Cartilha Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, publicada em 2016, sustenta-se que:

O enfrentamento das violências, que incluíam a destruição das relações comunais e de parentesco e as formas de solidariedade exigiu do povo negro a criação de espaços, para as tentativas de recriação e revitalização do universo cultural violentado e fragmentado, para a retomada do contato mítico e místico com a matriz, com a origem, com a África, origem tanto geográfica quanto simbólica, fonte do existir original, tomada então como espaço existente ao mesmo tempo no campo físico e no imaginário. (A.A.V.V., 2016, p. 13)

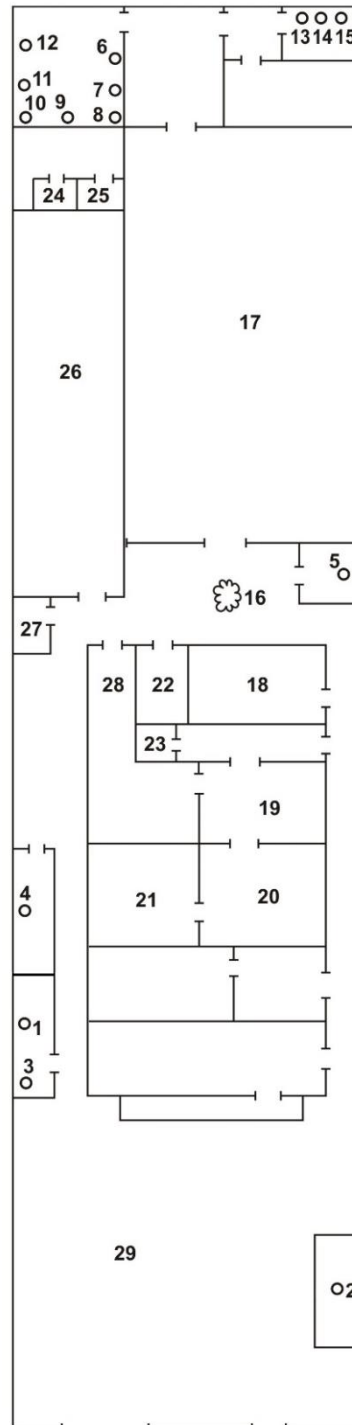
O terreiro reúne em si o culto a todos os *òrìṣà* e aos *egúngún* (espíritos dos antepassados), contrariamente à África ocidental, onde o culto é localizado em cidades ou em templos diferentes, transformação que seguiu o processo de adaptação e enraizamento de homens e deuses ao novo ambiente após a escravidão. Então, o *bàbálórìṣà* (ou a *iyálórìṣà*) no Brasil cultua todos os *òrìṣà*, de Èṣù a Ọbàtálá, e os *egúngún* e cuida de pessoas.

O terreiro, no seu interior, contém uma geometria sagrada, estabelecida através de pontos, linhas, demarcações, ou seja, lugares importantes para o culto onde as energias sagradas são concentradas (sendo os principais: o *àṣẹ* no barracão e os assentamentos), e percursos feitos pelos adeptos durante a iniciação, as obrigações, as visitas, as festas, as consultas, os demais rituais e os acontecimentos no terreiro (como cursos e reuniões políticas).

A afirmação de Zeny Rosendahl (2002, p. 39) “é possível reconhecer o sagrado não como aspecto da paisagem, mas como elemento da produção do espaço” é particularmente apta a descrever o terreiro de candomblé, que não é só construído enquanto edifício, mas a partir de uma geometria e uma geografia sagrada que se manifesta em pontos (principalmente o *àṣẹ* no barracão e os *ojúbọ*) onde é fixado o *àṣẹ* por meio do ritual, do *ọfọ* (palavra) e do sopro do sacerdote através das invocações, das rezas e das cantigas, e de elementos que provêm dos três reinos da natureza (animal, vegetal, mineral).

O seguinte mapa ilustra a estrutura atual do terreiro:

Figura 1– Mapa do Àşe Idasilẹ Qdẹ.



Legenda: 1 *Ojúbọ* de Èşù; 2 *Ojúbọ* de Ògún; 3 *Ojúbọ* de Ìyámi; 4 *Ojúbọ* de egúngún; 5 *Ojúbọ* da família jeje (Ọbalúaié, Nàná, Òşùmàrè, Yewa); 6 *Ojúbọ* de Ìbẹ̀jì; 7 *Ojúbọ* de Yemojá; 8 *Ojúbọ* de Ọ̀bàtálá; 9 *Ojúbọ* de Ọ̀yá; 10 *Ojúbọ* de Şàngó; 11 *Ojúbọ* de Ọ̀şun; 12 *Ojúbọ* de Ajé Şaluga e Olókun; 13 *Ojúbọ* de Ọ̀dẹ̀; 14 *Ojúbọ* de Ọ̀şányìn; 15 *Ojúbọ* de Lógunẹ̀dẹ̀; 16 Mangueira; 17 Barracão; 18 Cozinha de òrìşà; 19-20 Secretaria do CETRAB e do PPLE; 21 Quarto de Bábá César; 22 Lavandaria; 23-24-25 Banheiros; 26 Cozinha; 27 casa do cachorro; 28 Galinheiro; 29 *Igbó* (espaço mata); 30 *Ohunko*; 31 *Sabajì* (camarinha). Fonte: a autora, 2017.

Aprofundo agora os espaços significativos do terreiro com seus usos, funções, características e agenciamentos em modelar relações entre os humanos e entre humanos e divindades.

O jardim sagrado

O *igbó*, jardim sagrado, é o lugar em que se colhem as folhas e se cultivam as plantas e as árvores importantes para o culto, como *pèrègún*,⁴⁹ *akòko*,⁵⁰ *màrìwò*,⁵¹ *yèyé*,⁵² *lára funfun*,⁵³ mangueira, figueira.

Antes das festas e das oferendas, no jardim estão hospedados os animais que irão oferecer o seu *àṣẹ* no sacrifício e servir de alimento no jantar compartilhado com os hóspedes, realizando uma comunhão e reforçando as relações entre membros do terreiro, convidados e *òrìṣà*. Sendo um terreiro urbano, há criação somente de galinhas, e os animais para o sacrifício são comprados quando ocorre.

Durante as festas, se vestem as árvores (na frente há três figueiras e, perto do barracão, uma mangueira) com decorações e panos e se colocam pequenas oferendas nos seus pés.

Os ojúbọ dos òrìṣà

Na construção de um *ojúbọ*, um lugar de culto, é fundamental plantar o *àṣẹ*, concentrar a força do *òrìṣà* e reforçá-la periodicamente através de oferendas, invocações, rezas e cantigas para mantê-lo vivo, para que o *òrìṣà* fique ali. Antes do *orò*⁵⁴ anual dedicado a cada *òrìṣà*, se limpa seu *ojúbọ* e se retiram os restos das oferendas ali colocadas ao longo do ano, que são queimadas e reduzidas em pó para produzir *àṣẹ* (pó carregado de força vital), utilizado em diferentes rituais e para confeccionar sabão, banhos, amuletos e outros instrumentos de poder. Depois o *ojúbọ* é lavado com um banho de folhas, que é distribuído entre as pessoas ali presentes para que possam continuar absorvendo o *àṣẹ* daquele *òrìṣà*.

No *Àṣẹ Idasilẹ Ode*, os *ojúbọ* (lugar de culto, assentamento) são coletivos e não há assentamentos individuais: todas as pessoas daquele *òrìṣà* o cultuam ali, com exceção de quem tem seu terreiro ou seus assentamentos na própria casa.

⁴⁹ *Dracena Fragans*, folha d'água.

⁵⁰ *Newbouldia Laevis*, primeira-folha.

⁵¹ *Elaeis guineenses*, dendezeiro.

⁵² *Spondias Mombin*, cajá-mirim.

⁵³ *Ricinus communis*, mamona-branca.

⁵⁴ Ritual.

Cada iniciado tem seu *igbá-orí* – uma cabaça que representa seu *orí*, é feita durante a iniciação e contém elementos individuais (unhas, cabelos, etc.), ferramentas e elementos daquele *òrìṣà* e outros de que o *òrìṣà* se serve para cuidar dele – em uma prateleira acima do *ojúbò* do *òrìṣà* correspondente. Na sua construção, durante a iniciação, se estabelece uma ligação entre o *igbá-orí*, o *orí* (cabeça) da pessoa e seu *òrìṣà*, sendo todos eles lavados com o banho de folhas, banhados com o sangue dos animais sacrificados e recebendo as comidas.

A casa de Èṣù, Ìyámi e egúngún

Uma casa hospeda⁵⁵, em um quarto, as Ìyámi (as Mães Ancestrais), os ancestrais femininos de toda a humanidade, e Èṣù, o ancestral masculino, e, em outro quarto, os *egúngún*, espíritos dos antepassados. O primeiro quarto não pode ser fechado, tem porta e janela sempre abertas, pois as Ìyámi são as senhoras dos pássaros da noite e os pássaros não podem ficar presos e devem poder voar, assim como Èṣù deve poder circular livremente.

Como observado por Monique Augras (2000), o culto às Ìyámi, que representam os aspectos mais assustadores da feminilidade, como o poder feiticeiro, perdeu importância no Brasil. Todavia, está voltando, sobretudo nas casas de candomblé que se referem à tradição africana.

Èṣù tem um papel fundamental no *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀*, sendo o *òrìṣà* que proporciona o movimento, a circulação do *àṣe* e a comunicação com os outros *òrìṣà* e com Olódùmarè.

O *ojúbò* dos *egúngún* (os antepassados) é um local coletivo de culto aos antepassados; no *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀* não há *egúngún* assentados. Para Bàbá Marcelo, ter os *egúngún* próximos significa enfatizar a relação com a continuidade e a transformação da vida e é fundamental agradecer os próprios ancestrais e mantê-los como aliados, pois, são eles que protegem seus descendentes no *òrun*.

O *ojúbò* de Òrúnmìlà

No *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀* se cultua Òrúnmìlà, senhor da sabedoria e criador do oráculo de Ifá, então está presente o *ojúbò* Ifá de Bàbá Marcelo, que serve também como local de culto durante os rituais realizados para outras pessoas que não são iniciadas em Ifá, se precisar. Cada iniciado em Ifá tem seu *ojúbò* Ifá junto ao seu Èṣù, que é amigo inseparável de Òrúnmìlà. Bàbá César me explicou que Ifá é caminho e cada um tem o seu, é individual, na medida em que Èṣù é o

⁵⁵ Sendo os *ojúbò* considerados lugares de moradia dos *òrìṣà*, podemos dizer que eles moram lá. No *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀* os *ojúbò* são de barro, como na Nigéria.

princípio de individualização e o elemento dinâmico do universo. Então Ifá e Èṣù ficam com o iniciado na sua casa, para que ele possa cuidar pessoalmente deles.

Os ojúbọ de Olókun e Ajé Ṣaluga

No Àṣe Idasile Ọḍe está arrumado também o ojúbọ de Olókun (senhor do mar) com sua filha Ajé Ṣaluga, ancestral feminino que tem a função de proporcionar ao ser humano crescimento, sorte e prosperidade. A tradição desses òrìṣà não teve continuidade no Brasil e foi introduzida recentemente da Nigéria, junto ao culto de Ifá.

O ojúbọ de Ìbéjì

Bàbá Marcelo arrumou o *ojúbọ* dos Ìbéjì (*òrìṣà* duplo, composto por dois gêmeos, um macho e uma fêmea) para um filho de santo que vinha de um terreiro onde os assentaram para ele, sendo associados aos *erẹ*⁵⁶. Segundo Bàbá Marcelo, a tradição de Ìbéjì é muito perigosa, sendo ligada aos rituais prescritos em ocasião do nascimento de gêmeos entre os yorùbá, que é considerado um evento excepcional e portador de riqueza e prosperidade para a família, mas que precisa de cuidados especiais.

O barracão

O barracão é a sala onde se realizam as festas, em que os *òrìṣà* se fazem presentes entre os humanos através do corpo dos *elégùn*⁵⁷. Na incorporação, os *òrìṣà* suspendem as distâncias entre o *aiyé* e o *òrun*, entrando em comunicação direta com a comunidade de terreiro e transmitindo-lhe um pouco de sua essência divina. Por meio da mimese dos mitos, das cantigas e da dança, revivem-se os tempos míticos dos *òrìṣà*, sua história e suas gestas.

⁵⁶ Espíritos infantis, que não fazem parte do processo iniciático no *Àṣe Idasile Ọḍe*; Bàbá Marcelo interpreta o *erẹ* como um estado intermediário entre a consciência e a incorporação de *òrìṣà*.

⁵⁷ Iniciados que incorporam os *òrìṣà*.

Foto 2 – Oya, incorporada em Ìyá Dolores, dança durante a festa de sua obrigação.



Fonte: A autora, 2011.

Realiza-se, assim, uma recriação contínua do mundo. Como afirma Bastide (2001): “O salão da dança é então um microcosmo, ou o mundo reconstituído da sua realidade mística, que é a sua verdadeira realidade” (BASTIDE, 2001, p. 88).

Acompanhada pelos toques dos atabaques e por cantigas, a dança começa com o *şire* (em que são louvados todos os *òrìṣà*), que ocorre em círculo ao redor do *àṣẹ*, o centro, e se desenvolve de forma mais livre após a incorporação, quando os *òrìṣà* dançam cada um aos seus ritmos e cantigas. Através dos movimentos da dança, o *òrìṣà* incorporado pode dar uma mensagem a alguém presente na sala (de prevenção, revolta, de aviso); pode apontar um *ògá* ou uma *èkéjì* (levantando-os ou abraçando-os) e cumprimentar as pessoas, pode chamar um *òrìṣà* (usualmente da sua família) em uma pessoa apoiando a sua cabeça contra a dele, abraçando-o ou simplesmente aproximando-se.

Foto 3 – *Şire* na festa de Odè e Ògún.



Fonte: A autora, 2015.

Para canalizar as energias e chamar os *òrìṣà*, são fundamentais as cantigas e as batidas dos atabaques (que também *comeram*, ou seja, receberam oferendas), escolhidas pelos *ògá* ou seguindo as instruções do *bàbálórìṣà*, mas pode acontecer que outros convidados ou membros do terreiro sejam convidados a começar uma cantiga.

No barracão há um centro sagrado onde é fixado o *àṣẹ* de *Ọdè* – *òrìṣà* de *Bàbá Marcelo* e a que é dedicado o terreiro – que constitui o centro de todo o espaço sagrado e no *Àṣẹ Idasilẹ* *Ọdẹ* é marcado por um búzio. Ali é concentrada a energia, na medida em que no chão foi plantado o *àṣẹ* que contém elementos dos reinos animal, vegetal e mineral relacionados a *Ọdè*, fortificado pela palavra do sacerdote por meio de saudações, rezas e cantigas. O *àṣẹ* é o centro, o umbigo, o ventre do criador, do fundador (*Ọdè*), aquilo que eterniza a família religiosa. *Bàbá Marcelo* me explicou que os membros deste *àṣẹ* são de *Ọdè*, independentemente do *òrìṣà* pelo qual foram iniciados, porque é dentro da barriga de *Ọdè* que eles nasceram.

O *àṣẹ* é plantado na terra, que é o ventre, o lugar em que os seres humanos nascem⁵⁸, que os alimenta com seus frutos e para onde vão quando morrem, e o meio que permite o contato com os ancestrais. A importância da terra sobressai também nas saudações: se cumprimenta botando a mão ou a cabeça no chão, ou deitando-se no chão.

Foto 4 – Saudações durante a festa de *Ọdè* e *Ògún* (que foi também festa de obrigação de *Ìyá Cristiane de Logun'Edé*).



⁵⁸ Na mitologia yorùbá, o ser humano foi criado do barro.



(c)



(d)

Legenda: Saudações: (a) - ao ingresso do barracão; (b) ao *àṣe* no centro do barracão; (c) aos atabaques; (d) a Bábá Marcelo.

Fonte: A autora, 2015.

O ohunko

O *ohunko* é o quarto onde se realiza a iniciação: é fabricada a cabeça do *iyàwó* e é estabelecida a relação com seu *òriṣà* e seu *igbá-orí* (cabaça), passando pelas etapas de morte e renascimento; é transmitido o conhecimento sagrado e as regras que estão na base das relações entre a família de santo e com os seres espirituais.

O *ohunko* é um quarto fechado, escuro, sem janelas, a representar o ventre materno, onde acontece a gestação da criança que está por nascer.

A cozinha

A cozinha é vital dentro do candomblé, sendo o lugar onde são preparados os alimentos para os *òriṣà* e os seres humanos. É um espaço feminino, sendo a mulher quem tradicionalmente se ocupa da produção da comida. Há um cargo específico, a *iyálàse* (que no *Àṣe Idasilẹ Odẹ* é ocupado por Ìyá Dolores), responsável pela cozinha. Tudo é feito com muita atenção e dedicação, graças à colaboração das mulheres, que se dividem o trabalho e seguem as indicações da *iyálàse*.

Foto 5 – Na cozinha



(a)



(b)

Legenda: (a) Ìyá Nenete de Òṣun preparando o *omolokun* para o *Olùbaje*, (b) Preparação do *àkàrà* para o *Olùbaje*

Fonte: Acervo do *Àṣe Idasilẹ̀ Ode*, 2019.

Todo alimento oferecido ao *òrìṣà* é consultado, negociado com ele (através de Ifá, por meio do *obì* de quatro gomos) antes e depois de ser feito, junto aos detalhes (o que é, como ser preparado, se for aceito depois de feito e onde ser despachado).

Quando a comida é aceita, as vísceras e a cabeça do animal são entregues ao pé do *ojúbò* do *òrìṣà* e a carne é cozinhada para ser partilhada com as pessoas que participam da festa (ou do ritual), expressando o significado de comunhão da oferenda e do *àṣẹ* nela contido.

Ìyá Dolores salientou que na cozinha se manifesta o poder de transformação da mulher (que faz parte de sua natureza e se expressa na gestação da criança): se transformam os alimentos para os *òrìṣà* (por exemplo, o feijão fradinho em *acarajé* para *Oya* ou *omolokun* para *Òṣun* e o inhame em *isum* para *Ọdè*). Ela observou que essa transformação ocorre também em um outro plano: a mulher pode reunir e transmutar a comunidade oferecendo a comida no sentido ritualístico e tradicional. Por meio do ato de comer juntos e da introjeção no corpo dos mesmos alimentos e de seu *àṣẹ*, se estabelece ou se reforça a relação entre as pessoas e com os *òrìṣà*.

Essas reflexões levaram Ìyá Dolores e outras mulheres do Movimento das Mulheres Negras a contrapor um feminismo diferenciado com respeito a outros Movimentos Feministas, a partir dos próprios valores, da vivência dentro do terreiro e da obra da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, valorizando a cozinha como um lugar de empoderamento da mulher.

Como contrapartida do papel da mulher na cozinha, os *ògá* têm mais funções externas: saem para pegar as folhas, os bichos e as coisas necessárias para o ritual, despacham os *ẹbọ* e recebem os hospedes durante as festas.

Nos papeis e nos espaços ocupados pelas mulheres na cozinha e pelos *ògá* em relação ao exterior sobressai uma analogia com a contraposição, na Grécia antiga, entre Hestia e Hermes apresentada por Vernant (1990). A mulher representa o centro da casa, torna familiar o que é estranho compartilhando a mesma comida, cuida da lareira que faz a conexão entre o espaço físico e o espiritual. Em contrapartida, o homem é mais ligado ao lado de fora, ao deslocamento e à circulação dos bens e dos materiais.

Até 2016 o terreiro tinha uma estrutura diferente, que foi modificada graças a trabalhos de ampliação e como consequência do aumento dos membros do terreiro.

A construção do espaço sagrado emerge como atividade contínua na relação das pessoas ao seu redor no cuidado e no reforçamento periódico do *àṣẹ* em que participam, além dos seres humanos com a atividade ritual, rezas e cantigas, também animais, plantas e minerais fornecendo sua força vital. Esse processo inclui o desgaste, como no caso do *màrìwò*, o tendão feito com as folhas da palmeira, que precisa ser periodicamente trocado, e, sobretudo, a força sagrada que pode desaparecer por falta de cuidado, e os *òrìṣà* que, caso não sejam alimentados, podem abandonar seu *ojúbọ*.

Foto 6 – *Ojúbọ* de *Ọḍẹ* e *Ògún* com oferendas durante a festa dedicada a eles.



Fonte: A autora, 2015.

Na construção e na evolução do terreiro é evidente um processo contínuo análogo àquele evidenciado por Ingold (2012) a propósito da arte:

[...] não busca replicar formas acabadas e já estabelecidas, seja enquanto imagens na mente ou objetos no mundo. Ela busca se unir às forças que trazem à tona a forma [...]. Em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais e forças*. (INGOLD, 2012, p. 26)

O terreiro assumiu a configuração atual aos poucos, a partir da mudança de Bábá Marcelo e de sua família, ocorrida em 2001, em uma casa que ele herdou após a morte da avó paterna. A casa de família transformou-se na habitação de Bábá Marcelo, sua esposa Ìyá Maria Dolores de Lima e Silva, os dois filhos do casal⁵⁹ e seus *òrìṣà*, para depois se tornar exclusivamente um terreiro e sede do CETRAB e do PPLE. Em 2018, Bábá Marcelo e sua família se mudaram novamente para morar no terreiro, construindo um andar em cima da área ocupada pela cozinha e os quartos dos santos, sem modificar as outras partes.

No começo, havia uma casa antiga onde ele morava e atrás era tudo mato. Bábá Marcelo cultuava Èṣù, Ọḍè e Ògún na frente da casa, aos pés de uma aroeira, e as Ìyámi aos pés da mangueira, local que passou a hospedar Ọḍè, Ògún e Ọsányìn até a mudança ocorrida em 2016.

Ele procedeu à criação do espaço sagrado, qualitativamente forte e diferenciado, marcado pelos pontos onde fixou o *àṣẹ* e onde estabeleceu o contato com o mundo espiritual.

Limpou o terreno atrás da casa, construiu um varandão no fundo (que funcionava como escritório do CETRAB) e um telhado onde ele ministrava seus cursos, jogava e cultuava Èṣù, Ògún e Ọḍè.

Depois construiu uma divisória atrás onde colocou os *òrìṣà* e uma cabana ao lado para dar comida a Ọbalúaié.

Sucessivamente, quando Bábá Marcelo e sua família se mudaram para um apartamento no mesmo bairro, a casa começou a hospedar a secretaria do CETRAB e do PPLE e uma sala onde ele dá consultas com Ifá, e o espaço dedicado aos *òrìṣà* assumiu a configuração que se manteve até 2016.

O processo de criação do espaço sagrado pode ser entendido de forma análoga à descrição feita por Ingold (2012) da vida dos ambientes habitados, a cujo processo contribuem os humanos, os animais e os vegetais que ali moram. E Sodré (1988) afirma que a origem das tradições de matriz africana não tem início cronológico, mas um eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo.

O espaço sagrado é conhecido e vivenciado através dos percursos no seu interior por membros do terreiro e visitantes, constelados de etapas que marcam a prática de culto. Os

⁵⁹ Bábá Marcelo tem uma outra filha, do casamento anterior, que mora com a mãe, é iniciada em Ifá com Bábá Marcelo e frequenta o *Àṣe Idasile Ọḍe*.

percursos criam os mapas cognitivos que permitem orientar-se; o espaço se produz como lugar praticado, performativo, fruto da experiência social, das ações e das trajetórias.

A partir da geografia sagrada, é possível traçar também uma geografia social, que se manifesta na divisão do trabalho (repartido em base ao cargo e ao *òrìṣà*), nas relações, nas posições durante os rituais e as festas, afirmando códigos de pertencimentos, hierarquias e complementaridades.

Nos finais de semana, a movimentação e o número de pessoas vindas para ajudar nas tarefas frequentemente aumenta, já que quem trabalha pode se dedicar a cuidar de si e a realizar os rituais, e quando acontecem as festas do calendário litúrgico, os *orò*⁶⁰, os *ẹbọ*, os *borí* e as iniciações em Ifá.

Assim, quem visita o terreiro nessas ocasiões é acolhido pelo cheiro do dendê e das comidas, pelo som das rezas, das cantigas e dos atabaques; encontra membros do terreiro vestidos de branco ocupados em diferentes tarefas e se movimentando entre a cozinha, o barracão e os quartos dos *òrìṣà* para levar objetos e comidas. Ou bichos esperando para serem sacrificados (mais frequentemente frangos, galos, galinhas, pombos, galinhas de angola, *ìgbín*⁶¹, cabritos).

Observo que o espaço sagrado se estende além dos muros do terreiro, incluindo lugares que são sacralizados através de oferendas, rezas e cantigas, quando escolhidos para rituais e celebrações (como a praia durante a festa para Yemojá) ou o rio onde se realiza o ritual que abre a iniciação, e os lugares onde são depositadas as oferendas – *okoritameta* (encruzilhada de três pontas), *odò* (rio), *isso si leomi* (cachoeira), *ìgbó* (mato), *okùn* (praia), *òsà* (lagoa), *jijiu* (lixeira), dependendo das determinações de Ifá.

1.3 A trajetória de Bàbá Marcelo

Bàbá Marcelo é oriundo do *Ilé Àṣẹ̀ Òrìṣà N'la Ọmọ̀lú*, terreiro de *nação ketu*, que descende de um baiano, Zedmundo de Vermelho e acompanha a tradição do *Ilé Àṣẹ̀ Opo Aganju*, mas o fato de ele ser também *babaláwo* e seguir uma tradição africanista⁶² o leva a buscar o

⁶⁰ Oferendas anuais para os *òrìṣà*.

⁶¹ Caracol.

⁶² Bàbá Marcelo define sua tradição africanista para indicar a referência à Nigéria e a importância da pesquisa das tradições yorubá. Vários autores (cf., por exemplo, Capone, 2004, Jensen 2001, Frigerio, 2004 e Melo, 2008) chamam de reafrikanização o processo pelo qual os intercâmbios entre o Brasil e a África levaram a modificações e inovações nos terreiros de candomblé, em um processo de negociação entre o que foi transmitido pelos antepassados e o que está sendo adquirido com os *babaláwo* nigerianos e através das rotas transatlânticas que ligam a África Ocidental (em particular a Nigéria) aos países da diáspora africana, levando a uma certa uniformização do culto aos *òrìṣà* e do sistema de Ifá (que apresentam certa variabilidade e

fundamento de rituais, rezas, cantigas na tradição yorùbá e nos *itàn* e a utilizar seu conhecimento de Ifá no culto aos *òrìṣà* e no cuidado do ser humano.

Bàbá Marcelo mudou-se para Olaria, onde construiu o *Àṣe Idasile Ode* em uma casa herdada da avó paterna após um percurso no candomblé começado quando era criança, tendo morado com a mãe em um terreiro que passou da umbanda ao candomblé. Este era liderado pela *Ìyálórìṣà* Eunice Azauanikete Pinto Moreira e localizado antes na Ilha do Governador, e depois transferido em Jacarepaguá. Sua mãe trabalhava e estava separada de seu pai, então Marcelo foi criado dentro do terreiro, participando de sua construção e evolução, tendo contato direto com as práticas cotidianas e rituais e estabelecendo vínculos afetivos muito fortes com a mãe de santo e as pessoas que ali moravam ou frequentavam. Aprendeu a tocar, cantar e dançar, e participava das oferendas e dos sacrifícios.

Em outubro de 1975, no dia de seu décimo quinto aniversário, Marcelo foi suspenso *ògá* durante um *Olúbaje*⁶³ e, em 1978, quando cumpriu dezoito anos, foi confirmado *aṣógún*⁶⁴ de *Ọbalúaié* – adquirindo o nome de Odareofa.

Após ter dado sua obrigação de sete anos, se afastou do terreiro por causa de um desentendimento com uma pessoa. Quando a mãe de santo transferiu o terreiro para Jacarepaguá, ela lhe mandou dizer, através da mãe carnal dele, que seus santos tinham ficado no terreiro anterior, avisando-o que *Ọbalúaié* mandou lhe entregar tudo, mensagem, essa, a que no começo ele não acreditou e atribuiu ao desentendimento que teve com a mãe de santo. Na época Marcelo estava trabalhando como funcionário do município; foi encarregado de ajudar em um barco de *iyàwó* de *Ṣàngó* no terreiro do *Bàbálórìṣà* Wilton Paiva de Omolú em Jacarepaguá, então passou pela casa da Ilha do Governador e buscou seus santos, os arrumou na sala de sua casa, exceto *Èṣù*, que ficou no pátio, já que, na época, ele tinha a convicção que esse *òrìṣà* não pudesse ficar dentro de casa.

Depois voltou para Jacarepaguá para ajudar na iniciação dos *iyàwó* e ficou nesse terreiro com o pai de santo, com quem Marcelo tinha uma relação afetiva muito forte, considerando-o como um pai, já que tinha ajudado na sua iniciação e era ele que, na época, cuidava dele e dava comida a seu *Ọbalúaié*. No terreiro do *Bàbálórìṣà* Wilton Paiva de Omolú, Marcelo ajudava nas

pluralidade em sua origem). Essa não é ignorada por Bàbá Marcelo e é utilizada para interpretar diferenças conceituais e práticas, seja entre diferentes *babaláwo* e textos de Ifá, seja dentro do próprio candomblé (em que se adicionam os processos históricos e sociais de sua formação e transmissão).

⁶³ Festa dedicada a *Ọbalúaié*, em que se realiza um grande banquete para ele, a representar um mito em que a carestia, a infertilidade e várias pragas foram placadas organizando um grande banquete para ele.

⁶⁴ *Ògá* é um cargo ocupado só por homens, que prevê a função de *aṣogun*, aquele que corta (ou, seja, se ocupa dos sacrifícios animais) e de *alábe*, aquele que toca e canta para os *òrìṣà*. Enquanto sacerdote da faca, o *aṣogun* é também sacerdote de *Ògún*, *òrìṣà* da metalurgia, da tecnologia e da guerra.

funções religiosas, tocava e cantava nas festas, e recebeu muitos ensinamentos. Marcelo foi o primeiro *ògá* confirmado pelo pai de santo, que lhe ofereceu sua casa para trazer os *santos* dele. Mas, quando Pai Paiva fez o jogo para conhecer a vontade de Obalúaié e perguntou se Marcelo podia levá-lo no seu terreiro, a resposta foi negativa: Obalúaié queria ficar com Marcelo, que, então, decidiu continuar com seus santos na sua casa.

Nos quinze anos que ficou nesse terreiro, Marcelo fez treze mudanças, levando consigo seus santos, e passou por dificuldades econômicas após ter saído do trabalho na Secretaria de Saúde. Ifá lhe dizia que ele devia retornar à sua origem, mas inicialmente ele não entendia a mensagem, que depois se revelou um conselho a voltar à casa onde tinha nascido e, de fato, herdou a casa de sua avó, se mudou lá com sua família e construiu o *Àşe Idasile Ode*.

Na época frequentava também a casa de Regina Bamboxé, que o orientava e lhe passou muitos conhecimentos. Quando Marcelo foi jogar búzios com ela, dizendo-lhe que precisava levar seus santos para a casa de alguém e fazer sua obrigação, os búzios revelaram que nem ela nem outra pessoa iria cumprir a obrigação dele, pois Marcelo é filho de Obalúaié e Obalúaié tinha lhe dado a emancipação. Mas isso deixou-o desorientado, já que, para ele, isso significava ser órfão, pois, no candomblé, há a concepção que sempre se depende de alguém.

Ao longo dos anos, na qualidade de *ògá*, Marcelo auxiliou diferentes terreiros e frequentou por cinco anos a casa de Valdomiro Baiano, conhecido por meio dos filhos de santo dele.

Quando Marcelo se transferiu em Campinho, sua mãe estava precisando cumprir sua obrigação e a namorada dele estava *passando mal*⁶⁵ e quando ia a uma festa de candomblé *bolava*⁶⁶: lhe disseram que devia *fazer santo* e a mãe de Marcelo a trouxe na casa de Mãe Eunice, que ela continuava a frequentar. Sendo assim, Marcelo voltou a falar com a mãe de santo e a frequentar o terreiro após cinco anos de afastamento. Lá ele fez sua obrigação e deu comida a Ode, e o carisma de Marcelo trouxe muita gente ao terreiro.

Em 1994 Marcelo começou a ministrar o curso de toque, cantigas e dança dos *òrìṣà* e sua fama continuou crescendo, mas, dois anos depois, ele se afastou de novo do terreiro.

⁶⁵ Modelo explicativo do candomblé para interpretar perdas de consciência, desmaios, tonteiros frequentes (que, na maioria dos casos, não encontram explicação na biomedicina). São interpretadas como capacidade de incorporar os *òrìṣà*. Kleinman (1981) define modelo explicativo (*explanatory model*) da enfermidade como “as noções sobre um episódio de doença e seu tratamento que são empregadas por todos aqueles engajados em um processo clínico”. Assim, o modelo explicativo é um conjunto de proposições ou generalizações, explícitas ou tácitas, sobre a enfermidade, elaboradas a partir de episódios de doenças e em referência aos tratamentos que foram utilizados e a um sistema cultural específico.

⁶⁶ A expressão *bolar no santo* indica desmaios e perda de consciência, que podem acontecer durante a vida cotidiana e, mais frequentemente, durante as festas para os *òrìṣà* e os rituais. É usualmente atribuída ao fato de que a pessoa está em contato com a energia de seu *òrìṣà* mas não sabe controlá-la por não ter sido ainda iniciada.

Quando Marcelo e outras pessoas foram buscar seus santos no terreiro, os assentamentos tinham sido desmontados e as pedras (*ota*) trocadas, levando a uma discussão com a mãe de santo, que negou tudo; ele jogou fora a pedra dizendo que não precisava.

Naquela época ele morava em um apartamento em Jacarepaguá e era funcionário público. Separou-se, mudou de residência e sua vida começou a piorar. Na mesma época, conheceu o *Bàbálórìṣà* Orlando Ogundimoloko José dos Santos, de São Paulo, que era também *babaláwo* (iniciado com o nigeriano *Bàbá Sesin*, e pertencendo, assim, à família *Ifá Sesin Oluokun Oje Dayo Ojo Ibadan*), com quem se iniciou em *Ifá* em fevereiro de 1998.

Marcelo começou a contatar Pai Orlando para uma prima que estava com câncer e para solucionar seus problemas, fez um *ẹbọ* e outros rituais, depois começou a organizar sua vida e as coisas melhoraram. Ele continuou frequentando o terreiro de Pai Orlando e levou para lá as pessoas que estavam se cuidando com ele, incluída sua esposa Dolores, que teve consequências por um acidente de carro quando grávida da filha Rebeca.

No entanto, ele aceitou a proposta de fundar um centro cultural e em outubro de 2008 inaugurou seu *àṣẹ*, o *Àṣẹ Idasile Ode*, em Itaboraí (Marambaia), no terreiro de outra pessoa, onde ele fez vários *candomblé*⁶⁷ e vários *iyàwó*. Seus amigos o incentivavam e ele já tinha a convicção que *Ọbalúaié* tinha lhe dado a emancipação.

Bàbá Marcelo afirmou que o ser humano precisa de médicos, mas quem o colocou no mundo foi *Ọbalúaié*: ele pode ser chamado de pai de santo por respeito aos *òrìṣà*, mas se não for bom é trocado, embora ninguém possa trocar o pai e a mãe.

Sucessivamente, no terreiro de Marambaia aconteceram vários problemas, que *Bàbá* Marcelo atribuiu a seu destino: quando ele fazia as coisas para assentar ou dar comida a um *òrìṣà*, os *òrìṣà* lhe diziam que não estava bom; todavia, continuou por vaidade e para não decepcionar as pessoas ao seu redor.

Ele ficou dois anos naquela casa, até o dia em que não conseguiu mais entrar, pois a chave do portão havia sido trocada. Decidiu sair sem brigar e deixou lá seus santos, sem ter a possibilidade de falar com o dono da casa.

Bàbá Marcelo começava a ter problemas também com Pai Orlando, pois seu brilho e seu carisma começavam a incomodar; assim, saiu e levou consigo as pessoas que tinha trazido, incluído sua mãe e sua esposa. Sentindo-se responsável pela situação, *Bàbá* Marcelo propôs-se a buscar os santos deles, não se importando com os seus, que, para ele, podiam ficar lá.

⁶⁷ Festas.

Era junho de 1998 e Bàbá Marcelo tinha já o terreiro de Marambaia e foi lá para conversar com Èṣù, junto com as outras pessoas. Ele queria voltar para a casa de Pai Orlando no mesmo dia e Èṣù lhe respondeu *àláfà* (sim) por meio do *obi* e lhe deu a certeza que o teria acompanhado. Bàbá Marcelo comentou que a proteção de Èṣù se manifestou durante a viagem: quando chegou à ponte de Niterói para entrar na Avenida Brasil, o carro em frente dele freou bruscamente, mas ele conseguiu parar sem bater, na medida em que tinha um acidente na sua frente e um atrás.

À noite, ele, Dolores e outras duas pessoas foram para São Paulo de carro, chegando de manhã cedo. Antes de ir para a casa de Pai Orlando, Bàbá Marcelo ligou para um nigeriano, Najin, que conhecia toda a história. Quando chegou, Najin lhe fez tirar os sapatos, o levou para um quarto onde procedeu a *fechar* seu corpo para dar-lhe a proteção necessária: botou um pó nos seus pés e no umbigo, lhe deu coisas para beber e comer e o fez rezar.

Ao chegar ao terreiro, a porta estava aberta e Bàbá Marcelo entrou e Pai Orlando, que estava deitado, surpreendeu-se com sua visita, mas ele lhe explicou que estava aproveitando do feriado no Rio de Janeiro pela Copa do Mundo para buscar seus *santos*, pois o terreiro em Marambaia estava pronto. Bàbá Marcelo recusou-se tomar banho para não tirar os pós que o estavam protegendo. Pai Orlando consentiu que Marcelo levasse doze *cabeças*⁶⁸ de lá (aquelas que tinha trazido), e se deu conta disso somente na sua saída.

Ao deixar a casa de Pai Orlando, Bàbá Marcelo (e as pessoas iniciadas por ele em Ifá) passaram a fazer parte do Templo Ifá Dara, *Egbé Ọmọ Odùdùwà* da família Oje Orunmilá, Rama Oyo, liderado pelo *babaláwo* Otunba Ifamuwagun.

Sucessivamente, Bàbá Marcelo teve um problema com uma irmã de santo no terreiro de Marambaia, porque ela queria controlar todos seus passos, assim foi embora deixando tudo lá.

Em 2001 se mudou para Olaria, em uma casa de herança da sua família, onde montou o *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ*, fundou a ONG CETRAB e o partido político PPLE.

Mesmo tendo aprendido muito nas casas de candomblé em que morou ou participou das diferentes atividades rituais, quando Bàbá Marcelo abriu seu terreiro, mudou algumas coisas. Segundo uma compreensão que se refere às origens (identificadas com a tradição yorùbá da África Ocidental atual e passada) e se valendo de seu conhecimento em Ifá, ele não procedeu por simples imitação do que havia visto fazer pelos mais velhos. De fato, para Bàbá Marcelo é importante resgatar os conhecimentos que estão se perdendo para preservá-los, manter viva sua tradição e sua cultura e transmiti-las a seus sucessores e a outras pessoas. A preservação e o

⁶⁸ Os assentamentos das pessoas que Bàbá Marcelo tinha trazido. O termo “cabeça” é usado pela ligação entre o assentamento e a cabeça da pessoa, que é estabelecida na iniciação.

resgate das tradições africanas⁶⁹ representam, para Bábá Marcelo, também um compromisso com seus antepassados que sofreram e lutaram ao longo dos séculos, desde a escravidão, e encontraram estratégias para cultuar seus *òrìṣà* e enfrentar perseguições e controles, e, até hoje, facejam a intolerância religiosa, invasões a seus terreiros e ataques à sua pessoa.

Para expressar a importância do culto aos *òrìṣà* como ligação com a própria ancestralidade, utilizo a fala de Ìyá Sandra Regina, de Yemojá com Oḃalúaié, iniciada em Minas Gerais na nação nagô-vodoun, amiga de Bábá Marcelo e frequentadora do *Àṣe Idasilẹ Oḃe*. Ela fundou seu terreiro em Santa Isabel (São Gonçalo), onde cuida de pessoas. Tive ocasião de conhecê-la e entrevistá-la quando visitou Bábá Marcelo para jogar com ele e pedir-lhe conselhos para fundar uma associação cultural para a preservação e a difusão das tradições africanas no terreno adjacente a seu barracão. Ela *bolava*⁷⁰ desde criança, mas sua mãe era da umbanda e cuidava dela na umbanda – onde mais tarde Ìyá Sandra Regina se iniciou –, na Igreja Católica e na biomedicina, sem resolver o problema. A primeira vez que ela entrou num terreiro de candomblé para assistir uma festa por curiosidade, bolou e saiu de lá somente depois de ter sido iniciada, processo que durou 45 dias e em que ela recebeu a comunicação que deveria vir a assumir o cargo de *ìyálórìṣà*.

Ìyá Regina interpreta a importância do candomblé e da umbanda na sua vida como expressão de sua essência e de sua linhagem (que inclui índios e africanos) e como continuidade da transmissão de conhecimentos e práticas de seus antepassados:

Tem muito da minha ancestralidade, por parte de minha mãe que é índia, e tem muito a ver com a umbanda e a parte africana do meu pai, porque o avô do meu pai foi escravo, a raiz vem daí. E todo o direcionamento da minha vida, tudo o que eu fui procurar da minha ancestralidade me remete à África, à Nigéria. Eu tive a experiência, a curiosidade de conhecer outras religiões (espiritismo kardecista, catolicismo, budismo, Seicho-no-ie, islã, igrejas evangélicas, Testemunhas de Jeová), mas eu não considero o candomblé e a umbanda religiões, são cultos aos meus antepassados. Sendo que dentro de mim, o meu interior me dizia que o candomblé era a minha praia, porque os *òrìṣà* representam a natureza. Porque eu não sou adepta, eu gosto da natureza e me sinto enfrentada quando vejo uma queimada, peixes mortos na praia ou na lagoa, um pássaro morto, um animal morto, isso tudo mexe comigo. Então o meu culto é o correto dentro da minha origem ancestral. Eu gosto de umbanda, da vovó,⁷¹ do caboclo, de boiadeiro. No candomblé eu gosto de todos os *òrìṣà*, gosto do culto a Bábá-Égún, gosto das Ìyámi Oṣòròngà, gosto de todo isso, porque tudo me remete à minha essência. E também, quando eu adquiri meu conhecimento, percebi que deixar seria uma traição à minha raça, por eu ser negra, com ancestralidade de negros que sofreram muito, fizeram e perderam sua vida, foram mutilados para eu agora pegar uma Bíblia e botar por baixo do braço e participar de uma religião que não condiz com minha essência, com minha família, com minha árvore genealógica? Então, eu também sou adepta do candomblé porque eu tenho que preservar a herança daqueles

⁶⁹ Nesse caso, as yorùbá.

⁷⁰ Modelo explicativo das religiões de matriz africana para desmaios e perdas de consciência, que são interpretados como sinais da capacidade de incorporar os *òrìṣà* ou de um “chamado dos *òrìṣà*” para a iniciação.

⁷¹ Preta velha, espírito de escrava africana.

que atrás deram sua vida para mim, aqueles que foram escravos, passaram fome, não tinham o que beber e comer, vieram num navio negreiro. Então, quando aceito o candomblé na minha vida, seja o culto de Ifá, seja o que for de afro, eu estou mantendo viva a alma e o conhecimento e tudo o que eles representam pessoalmente para mim, porque eu tenho consciência que se alguém fez o Brasil foram os negros e os índios. Primeiro que o índio é o dono da terra, dessa terra chamada Brasil, e os negros vieram para alavancar o que é hoje. Se talvez esses negros tivessem tido o poder supremo, nós não estaríamos como estamos hoje, porque ainda somos enxergados como escravos. O negro hoje, no Brasil, ainda é considerado escravo, tanto que existe o preconceito, existe a diferença. Eu sempre sofri o preconceito, quando era criança e depois quando me iniciei no candomblé, porque eu andei de baiana, andei de cabeça baixa e cumpri preceito. Fui achincalhada, chamada de várias coisas, principalmente por causa da minha raça. Muitas pessoas me chamam de morena, de mulata, mas eu não me considero, não sou morena, não sou parda, sou de raça negra. Também não sou preta, eu sou negra, de raiz, de coração, de tudo, de pele. Tenho orgulho de ser negra, não me acho diferente de ninguém, porque eu tenho um nariz com olfato, tenho olhos para ter visão para enxergar, tenho ouvido, então não tenho diferença de nada e de ninguém, eu não sou diferente de uma mulher branca, asiática, índia, somos todos iguais. A sua nacionalidade, a sua essência, a sua ancestralidade é o que diz a sua origem.

Bàbá Marcelo continua frequentando *babaláwo* nigerianos e aprofundando-se no estudo de Ifá e do culto aos *òrìṣà*; participou do Congresso Internacional de tradição e cultura yorùbá, organizado pelo *babaláwo* nigeriano Wande Abimbola, que ele considera uma referência importante nos aspectos cosmológicos e rituais do culto aos *òrìṣà*. Outra referência importante de Bàbá Marcelo é também Síkírù Sàlàmi, mais conhecido no meio do candomblé como Bàbá King, *bàbálórìṣà* nigeriano que fundou o *Oduduwa Templo dos Orixás* e o *Centro Cultural Oduduwa* no município de Mongaguá (no estado de São Paulo), trazendo vários sacerdotes nigerianos para o Brasil (entre os quais *babaláwo*) e favorecendo intercâmbios entre a Nigéria e o Brasil; ministra cursos e é autor de livros sobre as tradições nigerianas do culto aos *òrìṣà* e o sistema de Ifá, lidos por várias pessoas do candomblé.

Assim, Bàbá Marcelo concilia, em um processo que não exclui conflitos e negociações, seu duplo ofício de pai de santo e de *babaláwo*, seu pertencimento às rotas transatlânticas de saberes e seu enraizamento e experiência de vida no candomblé. Além disso, nas suas circulações (sobretudo por motivos políticos) por vários terreiros no território nacional, no atendimento a pessoas provenientes de diferentes terreiros e tradições e, sobretudo, nos cursos e seminários que ministra, Bàbá Marcelo enfrenta questões relativas a diferentes entendimentos e práticas rituais. Não querendo criar conflitos e polêmicas, ele sublinhava que no Brasil mantiveram-se diferentes tradições e também na África há formas distintas de proceder, que deram certo, e que seu objetivo não é criar uma ortodoxia, mas fornecer instrumentos de pesquisa e de entendimento. Todavia, diferentes questões continuam surgindo e, nos cursos, não é raro que algum aluno pergunte a opinião dele sobre o que viu ou viveu em seu terreiro.

Segundo Bábá Marcelo, o sacerdócio baseia-se em um tripé: conhecimento, sabedoria e sensibilidade. Por meio de suas explicações e de minha participação à sua prática no candomblé e em Ifá (jogo de búzios, *orò*, iniciações em Ifá, *ẹbọ* e *borí*) e assistindo a sua forma de agir e de consultar o *obì* para verificar se as oferendas são aceitas ou se falta alguma coisa, percebo o significado dessas qualidades. O conhecimento constitui a parte mais teórica, baseada na tradição e no entendimento do jogo, da força vital dos elementos, da língua yorùbá, dos *itàn*, das cantigas, das saudações, dos toques e das rezas, e constitui a base sobre a qual proceder. A sabedoria leva um sentido mais prático, ligado à capacidade de lidar com as várias situações e de fazer escolhas; é o uso do próprio conhecimento para obter os resultados desejados, por exemplo, quando escolhe os elementos para um *ẹbọ* ou um *borí*, quando decide o que perguntar caso Ifá comunique que falta algo na oferenda ou, no final de uma consulta, o oráculo responda negativamente à pergunta se suas palavras foram suficientes e queira comunicar algo mais ao cliente. Bábá Marcelo ressaltou frequentemente que as pessoas podem ter conhecimentos diferentes, mas, por meio de sua sabedoria, obterem o resultado desejado. A sensibilidade tem a ver com a forma de lidar com pessoas e com grupos, com a empatia e a percepção de pessoas e situações, e permite de posicionar-se a em frente a um cliente ou a um filho de santo, e de evitar ou apaziguar possíveis conflitos; permite utilizar para uma oferenda o que ele tem naquele momento ou o que sua cabeça lhe sugere, e pergunta a Ifá se está bom, se é suficiente.

Por estar em contato com muitos nigerianos, pesquisar as tradições das terras yorùbá e ter introduzido em seu terreiro elementos da prática nigeriana que não foram transmitidos no Brasil, Bábá Marcelo participa do processo chamado de reafirmação (cf., por exemplo, Capone, 2004, Jensen, 2001, Frigerio, 2004 e Melo, 2008) do candomblé, ou seja, da modificação de certos aspectos doutrinários e litúrgicos baseando-se no estudo da língua yorùbá e levando em conta ou tendo como inspiração no culto aos *òrìṣà* praticado pelos yorùbá da Nigéria. De fato, Bábá Marcelo define sua tradição como africanista, ressaltando a importância da pesquisa das tradições yorùbá, da língua ritual e dos *itàn* de Ifá.

Além da introdução em seu terreiro do culto a Ifá, Ìyámi, Olókun e Ajé Şaluga, um aspecto importante, em que a influência do sistema de Ifá e do entendimento africanista de Bábá Marcelo sobressai, é o oráculo. Nas suas consultas ele joga o *òpèlè-Ifá* e se refere aos *itàn* do sistema de Ifá; também no jogo de búzios, seu método está baseado nos *odu*⁷² associados a cada configuração dos búzios, em contraposição ao método frequentemente usado no candomblé, que associa a cada caída um ou mais *òrìṣà* que “falam” através daquele *odu*⁷³.

⁷² Signos, caminhos de Ifá.

⁷³ Esse método é descrito, por exemplo, por Segato (2005).

Como aponta Melo (2008, p. 175), o processo de reafrikanização é um jogo que envolve reelaborações e negociações. O autor, em seu estudo dos terreiros reafrikanizados de São Paulo, ressalta também a busca de prestígio e do reconhecimento dos sacerdotes de São Paulo e Rio de Janeiro frente à genealogia dos antigos terreiros baianos, que remete aos antepassados africanos e à transmissão direta do conhecimento sagrado.

Bàbá Marcelo encontra-se nesse jogo e tenta lidar com os conflitos, mas se coloca seja entre os estudiosos da tradição yorùbá seja entre os herdeiros do *àṣẹ* que se enraizou no Brasil. O *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ* mostra, assim, uma possibilidade de ajuste e renovação do candomblé por meio do culto de Ifá e do diálogo com a Nigéria e os países da diáspora africana.

Bàbá Marcelo explicitou que sua referência é a tradição do *Axé Opo Aganju*, mas, em seu terreiro, busca um fundamento e um entendimento procurando, nos *itàn* de Ifá e nas rezas, o porquê do que faz e isso leva-o a relativizar a imitação dos mais velhos. Para ele é importante também conhecer a língua yorùbá, assim como o significado das rezas e das cantigas e pronunciá-las corretamente. Ele marca a importância do conhecimento de Ifá e das tradições yorùbá para a eficácia dos rituais e do cuidado das pessoas, já que, para um sacerdote, é importante que o cliente obtenha o resultado desejado, que tudo dê certo, e só por meio dos resultados ele pode continuar no seu ofício e não cair na acusação de charlatanismo, que ainda não foi retirada do Código Penal brasileiro.

Bàbá Marcelo analisa o nexos entre cultura e sociedade, entre religião e costumes, para contextualizar as práticas em seu meio social e, de consequência, adaptar alguns aspectos à situação brasileira atual. Isso acontece seja com a Nigéria atual e passada, seja com o candomblé assim como se estabeleceu na época da escravidão e foi transmitido no Brasil. Por exemplo, na consulta de Ifá, na hora de estabelecer o *odù* (signo) de nascimento da pessoa, suas sortes e infortúnios, Bàbá Marcelo substituiu o termo esposa/esposo com o termo família, para poder contemplar também clientes homossexuais. Outro caso é a duração da iniciação, que leva vinte e um dias, após dos quais o *iyàwó* está liberado para voltar à sua família e ao trabalho, sem ter que continuar a ficar meses no terreiro, já que as férias do trabalho dificilmente o permitem.

Em relação aos conflitos e às polêmicas no interior das religiões de matriz africana ligados à difusão do culto de Ifá no Brasil, começado na década de 1970 pela chegada, no Brasil, de *babaláwo* cubanos e nigerianos, o problema maior, segundo Bàbá Marcelo, é a concepção que o sacerdócio de Ifá seja algo separado do culto aos *òriṣà*. Na sua opinião, os conflitos nascem quando os *babaláwo* não agem de forma complementar ao culto aos *òriṣà*, mas dizem que é suficiente a iniciação em Ifá.

Na visão de Bábá Marcelo, Ifá convive com os *òrìṣà*, assim como nas terras yorubá existem sociedades diferentes: a sociedade de Ògún, de Odê etc. e, em Cuba, o culto de Ifá mantém um forte vínculo com a santeria (*Regla de Ocha*): compartilham o mesmo sistema mítico e devocional e os sacerdotes colaboram na realização de rituais e iniciações.

Outro aspecto problemático que se apresentou com a introdução do culto de Ifá no Brasil e com a participação de muitos pais/mães de santo às rotas transatlânticas de saberes sagrados, é o confronto do uso da escrita (nas obras de *babaláwo* nigerianos e cubanos de um lado, que veio a sobrepor-se àquela de viajantes e antropólogos do outro) como fonte de conhecimento com as formas tradicionais de transmissão, marcadas pela longa aprendizagem, a convivência, o segredo e as relações de poder. Falando dessa problemática com Bábá Marcelo e Ìyá Dolores, sobressaiu uma visão consciente da multiplicidade de fontes que se sobrepõem e contrapõem e a valorização de um conhecimento fundado e de sua difusão, o que seria fundamental para permitir a continuidade do candomblé nas gerações futuras.

Outros problemas, que detectei durante minha participação na vida do terreiro e nas conversas com diferentes membros, são relacionados ao caráter mais individualizado do culto a Ifá (pois, o iniciado traz seu Ifá e seu Èṣù para sua casa e cuida pessoalmente deles) em relação ao candomblé e à sua constituição na base da família de santo, com seu caráter comunitário, os vínculos que cria e mantém e as relações de poder. Ìyá Dolores ressaltou que, quando passam para Ifá, as pessoas sentem falta do candomblé, das festas, de ver *òrìṣà* na sala e abraçá-lo, de se sentir parte de uma comunidade e de ter um grupo de apoio que se reúne nos momentos de necessidade. E tudo isso falta no culto a Ifá, em que os iniciados se juntam somente para o estudo de Ifá, estabelecem um culto individual em sua própria casa e, quando precisam de ajuda, consultam o próprio *babaláwo*, que cuida pessoalmente deles sem mobilizar muitas pessoas como no candomblé.

Cito, enfim, o fato de que também o papel da mulher, que se tornou central no candomblé baiano, é colocado em segundo plano no culto de Ifá, que prevê o cargo de *babaláwo* somente para os homens.

1.4 As pessoas do *Àṣe Idasilẹ Odẹ* e a divisão dos cargos sacerdotais

O *Àṣe Idasilẹ Odẹ* se baseia em uma estrutura familiar, sendo a *iyá kékeré* (mãe pequena) Dolores – que é também *iyálàse* (responsável pela cozinha) – a esposa de Bábá Marcelo, e ele iniciou seus filhos, sendo que a maior, Rebeca, é *elégùn* de *Òṣun* (*òrìṣà* muito querido a Bábá Marcelo, que sempre teve mulheres de *Òṣun* a seu lado durante toda sua vida) e, o menor,

Rafael, é ògá e foi recentemente suspenso para o culto de *Bàbá-Égún*. Bàbá Marcelo afirmou que um dos motivos para fundar o *àşę* foi a preocupação para com seus filhos, na hora de serem iniciados, de tudo ser feito da forma correta e de eles serem bem tratados no interior da família de santo. Embora a iniciação de seus filhos tinha sido realizada somente entre 2012 e 2013, desde criança eles conviveram no meio do candomblé, participando das festas e dos rituais e aprendendo as danças, as cantigas, os toques (no caso do filho), os procedimentos rituais, e acompanhando os pais nas visitas a outros terreiros.

Foto 7 – Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores



Fonte: Acervo do do *Àşę Idasilę Qdę*, 2018.

Foto 8 – Bàbá César



Fonte: Acervo de Bàbá César, 2017.

Ìyá Dolores está ao lado de Bàbá Marcelo há mais de vinte anos, construindo com ele o *Àşę Idasilę Qdę*. Também ela é engajada na política, trabalha como diretora de uma escola de formação de professores e se engajou nas discussões acerca da Lei 10.639/03 sobre o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana na escola, que afirma a importância de divulgar os valores mantidos vivos nos povos e comunidades tradicionais de matriz africana⁷⁴ (quais o

⁷⁴ O artigo 3, inciso I, do Decreto 6040/2007 define como Povos e Comunidades tradicionais os “grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social,

sentido de comunidade e de compartilhamento, o respeito pelos mais velhos, a relação com a natureza), que constituem uma contrapartida à cultura dominante e podem contribuir para políticas públicas orientadas para a preservação do meio ambiente e a promoção da saúde.

Ìyá Dolores foi criada em contato com as tradições de matriz africana, sendo sua avó iniciada no candomblé e frequentadora da umbanda, o que a levou a estabelecer muitos laços familiares e de amizade no interior do candomblé. Ela ressaltou que sua iniciação, vinte e dois anos atrás, foi uma forma de manter uma continuidade com sua família, em que todos tinham fio de conta e frequentavam o candomblé e a umbanda, mas iam também na Igreja Católica e faziam os sacramentos, o que ela achava muito estranho e dicotômico. Quando criança, ela gostava de acompanhar sua avó no terreiro e na igreja.

Aconteceu uma ruptura com a morte de seu avô, de Obàtálá – que não se iniciou, mas foi ele quem trouxe toda a família para o candomblé e para a umbanda – e seus familiares se distanciaram dessa relação com sua ancestralidade. No entanto, sua avó continuou a cultuar os *òrìṣà* e cuidava de pessoas. Depois da morte dela, quando Dolores tinha cerca 14 anos, ela, seu irmão e sua mãe reencontram algumas pessoas da família iniciática de sua avó e começaram frequentar o terreiro deles pela relação de amizade. Dolores se iniciou ali quando tinha 19 anos, mas não encontrava as respostas para sua vontade de aprender e entender os procedimentos iniciáticos pelos quais tinha passado. Nessa época, ela conheceu Ìyá Ana, que era sua irmã de santo e passou para a nação *efon* e deu sua obrigação em 2011.

Depois de um tempo, Dolores, sua família e outras pessoas se distanciaram de seu terreiro de origem e começaram a buscar conhecimento frequentando diferentes terreiros, sempre trazendo seus santos consigo. Ela afirmou que sua busca de conhecimento tem o significado de resgate das tradições africanas que sofreram a ruptura da escravidão e a influência de outras culturas, e a levou a frequentar os cursos de Bábá Marcelo – na época só existia o curso de toque, cânticos e dança – em 1995-96.

Já casada com ele, o seguiu na casa de Pai Orlando em São Paulo. Ela me explicou que foi lá porque na época estava grávida de Rebeca de oito meses, foi atropelada na frente do Mercado de Madureira e tinha risco de perder a criança. Ele lhe deu um *ebô* na direção do *odù*⁷⁵ Ejogbé⁷⁶, o início de tudo, para refazer o caminho de Rebeca, para salvar sua vida. Ìyá Dolores teve que tomar um banho com água de *ìgbín*,⁷⁷ porque a criança não podia passar pelo

religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimento, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

⁷⁵ Signo, caminho de Ifá.

⁷⁶ O primeiro *odù*, signo de Ifá, na ordem hierárquica, através do qual é invocada a força de todos os *odù*.

⁷⁷ Caramujo.

ẹbọ. Como tinha essa possibilidade de perda, Pai Orlando falou de uma possível relação com *àbíkú*,⁷⁸ mas hoje eles sabem que não é *àbíkú* e Ìyá Dolores não considera Rebeca nem *abiàşẹ*, palavra que, *candomblé*, designa uma criança que é considerada já *feita* porque nasceu quando a mãe estava se iniciando ou dando obrigação. Pai Orlando falou que Ìyá Dolores devia tomar obrigação e se iniciar em Ifá, assim ela deu obrigação de três anos. Quando Rebeca nasceu, houve complicações no parto e quando ela tinha poucos meses, voltaram para a casa de Pai Orlando e a criança levou *gberi*⁷⁹ nas costas, nas mãos e no peito dos pés (não tinha como raspar a cabeça porque não tinha ainda cabelo).

Depois, como contou também Bábá Marcelo, todos eles tiveram problemas com Pai Orlando e se distanciaram dele, e Ìyá Dolores continuou junta a Bábá Marcelo, estando ao seu lado e ajudando-o na construção do *Àşẹ Idasilẹ Ode*. Em 2011, Ìyá Dolores se iniciou em Ifá com Bábá Marcelo.

São Bábá Marcelo, Ìyá Dolores e Bábá César que usualmente realizam todos os rituais, com a ajuda dos filhos de santo vindos para a ocasião.

Descrever com precisão a composição da família de santo do *Àşẹ Idasilẹ Ode* não é uma tarefa simples, sobretudo pelo tipo de relacionamento que Bábá Marcelo e Ìyá Dolores estabelecem com as pessoas que se iniciam ou dão obrigação com Bábá Marcelo, ou que, por algum motivo, frequentam o terreiro.

As relações de Bábá Marcelo com as pessoas do terreiro são variadas: há menos de vinte pessoas iniciadas em *òrìşà* no *Àşẹ Idasilẹ Ode*, entre as quais algumas são iniciadas também em Ifá, mas há um número muito maior de iniciados somente em Ifá, que continuam pertencendo a outro terreiro, sendo, alguns, não iniciados no *candomblé*. Várias pessoas deram obrigação com Bábá Marcelo, entre as quais alguns são mães ou pais de santo. Ainda maior é o número de simpatizantes, sendo muitos pais e mães de santo que frequentam o *àşẹ* em ocasião dos rituais e das festas do calendário litúrgico, se cuidam com Bábá Marcelo ou se servem de sua orientação. Essas são de todas as cores da pele, de diferentes profissões, escolaridade e nível social, e provêm de várias cidades e estados.

Bábá Marcelo tem quatorze terreiros afilhados ao *Àşẹ Idasilẹ Ode*, que usufruem de seu ensinamento e de sua supervisão em diferentes rituais. Por exemplo, o dia 11 de fevereiro de 2016, participei da saída de um *ògá* e de uma *èkéjì* iniciados por Bábá Marcelo no terreiro de Mãe Roberta em Lagoinha (Nova Iguaçu - RJ) e, em agosto do mesmo ano, da construção do

⁷⁸ Crianças que nascem para logo morrer e voltar ao *òrun*.

⁷⁹ Incisões em que são colocados pó e outros elementos.

ojúbo de Oya por Bàbá Marcelo no terreiro de Bàbá Everton em Maricá (na região metropolitana do Rio de Janeiro).

O nome escolhido para o terreiro, por meio da consulta de Ifá, *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀* – força da liberdade do caçador – expressa a concepção dos laços que Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores querem estabelecer com seus filhos de santo, rompendo, de alguma forma, com o paradigma de submissão e dependência estabelecido nos antigos terreiros baianos. Essa escolha segue uma reflexão elaborada na vivência no meio social do candomblé, na comparação com a tradição da Nigéria (histórica e atual), a influência das concepções e do conhecimento em Ifá, e o estudo da formação e constituição do candomblé no Brasil. De fato, Bàbá Marcelo é também membro do CEVENB – RJ, Comissão Estadual da Verdade sobre a Escravidão Negra no Brasil, do Rio de Janeiro, que, entre seus objetivos, tem o estudo do papel de africanos e de personagens importantes no candomblé no tráfico escravo.

De fato, ao entrar no *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀*, percebe-se imediatamente um certo relaxamento na formalidade em relação às posições de hierarquia e de poder, e Ìyá Dolores e Bàbá Marcelo preocupam-se de não perpetuar, no seu *àṣẹ̀*, comportamentos que sejam a reprodução do sistema escravocrata. Por exemplo, os *iyàwó* não ficam sentados no chão, abaixo dos mais velhos, se não tem uma razão específica, como estar sentado na esteira durante a realização de um ritual, ou deitar perto das folhas ou da terra, morada dos antepassados.

Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores ressaltaram o fato de que os filhos de santo bater cabeça para o pai de santo não é uma forma de submissão, mas de respeito para ele e, sobretudo, para seu *òrìṣà*, sendo importante que, nesse momento, o pai de santo lhes deseje saúde, vida longa, prosperidade.

Essa liberdade não impede que as pessoas que frequentam o *àṣẹ̀* tenham grande respeito para Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores, criem entre si laços profundos de solidariedade e amizade, venham ajudar com prazer aos rituais para os *òrìṣà* ou aos *ẹ̀bọ̀* e aos *borí* para seus irmãos de santo, e acolham de forma calorosa um novo membro do *àṣẹ̀*.

Todavia, há membros que vêm no terreiro somente para ocasiões especiais, quais o *orò* de seu *òrìṣà*, e outras que participam mais assiduamente e ajudam nas diferentes tarefas, como Doné⁸⁰ Malu Paixão, de Oya com Obalúaié – de origem baiana, técnica de enfermagem aposentada, parteira e conhecedora da medicina tradicional, iniciada há 54 anos em um terreiro da *nação jeje*, que deu obrigação em *òrìṣà* e se iniciou em Ifá com Bàbá Marcelo, tem cargo de

⁸⁰Doné é um título que, na *nação jeje*, corresponde ao de *Ìyá*, ou mãe [de santo], na *nação ketu*.

ìyálórìṣà e, embora não tenha um próprio terreiro⁸¹, cuida de outras pessoas no Rio de Janeiro e em outras cidades, quais São Paulo e Folorianópolis. Para ela, participar de todos os rituais é também uma forma de “aprender como se fazem as coisas dentro da tradição de Ifá, porque sou muito nova dentro de Ifá e no candomblé se faz de forma diferente”.

A liberdade em que se baseiam as relações, sem intervenções decisivas pelo pai de santo, algumas vezes, deixam espaço para que as brigas e as fofocas não sejam logo contidas e resolvidas, mas, às vezes, se transformem em inimizades e conflitos abertos entre alguns membros da família de santo. Observo que, todavia, as relações nos terreiros de candomblé não são sempre fáceis por causa da convivência estrita, das divergências entre as pessoas e, às vezes, por causa da sobreposição de uma outra hierarquia (baseada na *idade de santo*⁸² e no cargo ocupado) àquelas (com base econômica, profissional, ou valorizando a cor branca) em vigor fora do terreiro.

No *Àṣe Idasilẹ Ode*, a preocupação maior se desloca do respeito por uma hierarquia formalizada ao cuidado das pessoas e dos *òrìṣà*, sendo importante que tudo seja feito da forma correta e que a realização ou a participação aos rituais não prejudique os resultados e as pessoas ali presentes.

Bàbá Marcelo ressaltou frequentemente a importância do respeito e do medo para com os *òrìṣà*, considerada sua grande força e poder. Assim, há rituais que devem ser feitos por um sacerdote para quem não tem a experiência necessária e não seja preparado – tendo a proteção espiritual e o conhecimento necessários para realizá-los – a fim de não incorrer em riscos. Por exemplo, durante o curso de Ìyámi Osorongá que frequentei em 2016, Bàbá Marcelo pontuou para uma aluna de *Ọṣun* (*òrìṣà* que tem uma forte ligação com as Mães Ancestrais) a importância que haja um sacerdote que a apresente a elas e faça os rituais para ela, já que a força *àjẹ* (o poder feiticeiro feminino) é perigoso. As Ìyámi precisam ser invocadas da forma apropriada e quando o sacerdote se apresenta na frente delas utiliza-se de suas forças espirituais e dos nomes de seus ancestrais, de seus *òrìṣà* e de Ifá para que elas se acalmem e o reconheçam como alguém de sua família.

Os relacionamentos estabelecidos no terreiro e a admiração pelo conhecimento de Bàbá Marcelo continuam atraindo muitas pessoas no *Àṣe Idasilẹ Ode*, entre eles mães e pais de santo e pessoas com muitos *anos de santo* que começam a frequentar o terreiro e tomam *obrigação*

⁸¹ Ela desistiu do seu propósito inicial de construir seu barracão quando comprou o terreno onde edificou sua casa, por ter se dado conta da conflitualidade que, frequentemente, entra nas famílias de santo, como viu na sua longa convivência dentro do candomblé.

⁸² Tempo decorrente da iniciação.

ou se iniciam em Ifá com Bábá Marcelo. A obrigação, para Bábá Marcelo, não deixa de ser uma iniciação, procedendo da mesma forma, mas sem raspar a cabeça, no caso a pessoa chegue de outro terreiro, pois está entrando a fazer parte de um outro *egbé*, de uma outra sociedade, como relata também Sàlàmi⁸³ (1990) quando fala de sua iniciação a diferentes *òrìṣà* na Nigéria. Os filhos de santo de Bábá Marcelo, após a obrigação, estão livres de trazer seu *igbá-orí* para casa, o que acontece quando eles têm já seu barracão aberto ou possuem um espaço apropriado em sua casa.

Isso contribui para uma descentralização e a construção de uma rede de percursos em todo o Brasil na atividade ritual de Bábá Marcelo, sendo frequentemente chamado em outros terreiros para plantar o *àṣẹ*, realizar iniciações ou *aṣéṣé* (ritual fúnebre), tocar e cantar nas festas, ou vai para casa de seus filhos para cuidar deles, de seus *santos* ou de seu Ifá. Por exemplo, em fevereiro de 2016, ele foi cuidar de um senhor em Brasília e o iniciou em Ifá e, em janeiro de 2019, retornou lá para iniciar três pessoas em Ifá. Suas viagens, muitas vezes, são acompanhadas por atividade política e divulgação dos projetos do PPLE, ou por seminários e cursos.

Dessa forma, o *Àṣe Idasilẹ Odẹ* apresenta-se como centro de atividade litúrgica, polo irradiador da força sagrada e eixo das redes sociais estabelecidas por Bábá Marcelo, ligando seres humanos e espirituais.

A prática itinerante de Bábá Marcelo pode ser vista como uma reatualização, motivada pelas exigências da vida contemporânea, das relações dos primeiros baianos vindos para Rio de Janeiro e São Paulo no final do século XIX e no começo do século XX com suas mães de santo. De fato, após o término da escravidão, para os baianos migrados no Rio de Janeiro, era comum irem para Bahia cuidar de si e de seus santos, ou fazer as obrigações, mas com o aumento dos pedidos, as mães de santo começaram a viajar para realizar rituais, iniciações e obrigações, atuando como especialistas itinerantes. Por exemplo, Agenor Miranda (2000), falando da trajetória religiosa de Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro, ressalta o fato de ela não ter tido nenhum terreiro, embora tivesse *àṣẹ*.

Outro aspecto que sobressaiu das falas e das práticas de Bábá Marcelo é a importância da escolha pessoal no que tange a iniciação, as oferendas e as obrigações com os *òrìṣà*. De fato, embora ele considere a importância de o destino pessoal levar uma pessoa a certo caminho de vida e de o sacerdote aconselhar por meio da consulta de Ifá, é sempre a pessoa que escolhe se

⁸³ A referência a esse texto foi feita por Bábá Marcelo.

fazer certo ritual ou iniciar-se. Para Bàbá Marcelo, o *orí* (cabeça) é o principal *òrìṣà* de cada um e, para uma ação ritual ter efeito, é necessário que ele a aceite e acredite na sua eficácia.

Recusando-se de abusar do poder de sacerdote como intercessor entre os seres humanos e os *òrìṣà*, Bàbá Marcelo contesta a prática de poder utilizada, às vezes, nos terreiros e que consiste em atribuir à vontade dos *òrìṣà* ou à necessidade de evitar uma grande desgraça a incumbência sobre seus filhos de santo de muitos deveres – como *dar comida* ao *òrìṣà*, ir ao terreiro, participar ou financiar uma festa para os *òrìṣà*.

Outro aspecto que mostra a abertura de Bàbá Marcelo e Ìyá Dolores, junto às preocupações de conscientizar as pessoas e da importância que o candomblé e a herança cultural africana se perpetuem, é a abertura da participação aos rituais e ao conhecimento, o que me permitiu, mesmo não sendo iniciada, de participar a *orò*, *ẹbọ* e *borí*, e não somente às festas públicas. Durante os rituais a que assisti, não vi uma prática que muitas pessoas lamentam como estratégia do pai ou da mãe de santo para passar o conhecimento de forma lenta e lacunosa: mandar buscar alguma coisa para não assistir a tudo o que está acontecendo.

A divisão dos cargos litúrgicos entre homens e mulheres segue as diretrizes estabelecidas pela tradição do candomblé.

Bàbá Marcelo ressaltou a complementaridade dos papéis e das forças masculina e feminina para a tradição africana. O homem tem a capacidade de aconselhar e de realizar, na medida em que o poder *àjẹ* feminino permite transformar e multiplicar. O pássaro, moldado em cima da ferramenta de Osonyin e que em um *itàn* se pousou no ombro de Òrúnmilà quando ele saiu para a rua vestido de *egún* para dar consultas, representa a força feminina das Mães Ancestrais, que permite que tudo o que eles fazem ou dizem se realize e se torne verdade.

A presença de Ifá e o fato de somente Bàbá Marcelo e Bàbá César jogarem o *òpèlè*-Ifá (sendo o de *babaláwo* um cargo exclusivamente masculino) não gera problemas para Ìyá Dolores, consciente da grande importância da mulher no candomblé e não disposta a abrir mão do poder feminino, o *àjẹ*, para adentrar espaços que são tradicionalmente ocupados pelos homens. Por exemplo, se para a realização de um *ẹbọ* ou de um *borí* é necessário rasgar um *odù*, ela pede a Bàbá Marcelo ou Bàbá César que o faça.

Da mesma forma, espaços como a cozinha e certos rituais realizados para as Ìyámi são de exclusividade feminina.

Ìyá Dolores acrescentou o fato de que a mulher tem papéis fundamentais no culto aos *òrìṣà*: as *èkéjì* cuidam dos *òrìṣà* incorporados na sala e a *iyálàse* prepara os alimentos para os *òrìṣà* e os humanos, reunindo e transformando a comunidade com o oferecimento da comida no sentido ritualístico e tradicional. Um dos principais poderes da mulher é de (como os *òrìṣà*

femininos) ser a dona da colher de pau, instrumento tradicional para cozinhar, que representa também o *àjè*, o poder feiticeiro feminino, que pode ser exercido na preparação dos alimentos para obter os efeitos desejados. Ìyá Dolores contou-me que um *itàn* relata que Şàngó ganhou uma guerra graças a um alimento preparado por sua esposa Oya.

1.5 O calendário litúrgico

Elenco aqui o cronograma dos *orò* anuais para os *òrìşà*, que podem ser seguidos pela festa pública, assim como atualmente realizados no *Àşe Idasilẹ Qdẹ*. O calendário das festas inicia-se, como na tradição dos povos yorùbá, em junho, época de colheita do inhame novo, e da extração do *odù* que rege o ano.

Junho – Festa de Ògún

Julho – Festa de Şàngó

Agosto – Festa de Obalúaié e sua família (Nàná, Òşùmàrè e Yewa)

Setembro – Festa de Oya

Outubro – Festa de Qdẹ

Novembro – Festa de Qşun

Dezembro – Festa de Ifá

Janeiro – Festa de Oşálá e Yemojá.

Outubro representa o aniversário de Bábá Marcelo, de sua iniciação (em Qdẹ) e da fundação do terreiro: é por isso que a festa para Qdẹ é realizada neste mês.

Para Bábá Marcelo e Bábá César, a parte mais importante das celebrações para os *òrìşà* é o *orò*, ritual que precede a festa pública e permite que esta seja realizada, representando uma forma de agradecer o *òrìşà* por sua presença, ajuda e proteção. Consiste na limpeza do *ojúbọ*, retirando as oferendas que ficaram ali depositadas e que, torradas, fornecem o *àşẹ*, um pó que contém a força sagrada daquele *òrìşà* e que pode ser utilizado para reforçar a palavra do sacerdote, realizar os *gberi* (incisões que servem a proteger o corpo e a acrescentar a força vital dos elementos que precisa e do *òrìşà*), adicionado a sabão e banhos, ou empregado em outros objetos e rituais.

O dia do *orò*, usualmente sábado, as pessoas do *àşẹ* chegam com as compras para preparar as oferendas e as comidas e o terreiro hospeda os animais a serem sacrificados (nessa ocasião, usualmente se dá ao *òrìşà* um bicho de quatro pés, como um cabrito, mais outros, como pombos, galinhas, frangos ou galos). A escolha depende dos *òrìşà* que vão comer (usualmente

aqueles da família do *òrìṣà* louvado naquela ocasião, mais Èṣù, que sempre come junto) e das orientações do oráculo em um ritual realizado a semana anterior o *oró*.

As pessoas daquele *òrìṣà* ou da sua família vêm participar do *orò*, também aquelas que moram longe, para celebrar seu *òrìṣà* e porque sua presença é usualmente solicitada por Bàbá Marcelo por ser importante para invocar e cultuar o *òrìṣà*.

Os membros do terreiro, vestidos de branco, se movimentam entre os vários espaços carregando objetos e materiais para o culto, arrumam as folhas, preparam as comidas para depois proceder à oferenda, acompanhada por cantigas, em que são dados ao *òrìṣà* os três sangues: mineral, vegetal e animal.

No final do *orò*, as pessoas daquele *òrìṣà* ou de sua família incorporam e dançam no barracão acompanhados do toque dos atabaques e das cantigas.

Um ritual importante que precede o ritual de sacrifício de quadrúpede é o *ìpàdé*, que significa “reunir” e é uma cerimônia em que se louva toda a ancestralidade masculina (os *égún*), femininas (as *Ìyá Mi*) e os *ésà*, os ancestrais da própria comunidade e do terreiro, e os fundadores do candomblé no Brasil. Èṣù é celebrado nessa ocasião, tendo ele o papel de fazer a transição, de veicular o *àṣẹ*, de fazer com que a comida seja aceita, de transmitir as súplicas trazendo resultados positivos para o ritual, e de afastar as negatividades do terreiro.

O *ìpàdé* é celebrado por mulheres com cargos específicos: a *íyámoro*, a *íyádagán* e a *sidagán*. A a *íyámoro* fica sentada no centro do barracão, diante uma quartinha com água, uma vela acesa e um prato de barro contendo o alimento de Èṣù e outro recipiente com o alimento favorito dos ancestrais. A farinha de feijão fradinho⁸⁴, preparada pela *íyádagán* e colocada duas vezes em um *igbá* (cuia), é levada pela *íyámoro* até o exterior, depositada aos pés de uma árvore frondosa e espalhada fora da porta do terreiro, dando assim, comida aos pássaros, às *Ìyámi*. A cerimônia é acompanhada por cânticos em língua yorùbá.

Os animais, após ter ofertado a força vital contida em seu sangue ao *òrìṣà* durante o *oró*, são preparados e cozinhados para serem oferecidos às pessoas que participaram dos rituais e aos hóspedes da festa, criando um compartilhamento da comida e da força vital nela contida, reforçando os laços da comunidade e entre humanos e *òrìṣà*. Usualmente, durante o *orò*, é produzido também um *àgbo*⁸⁵, que as pessoas podem levar para casa, a fim de continuar absorvendo a força vital do *òrìṣà* e estar sob a sua proteção.

⁸⁴ A farinha, podendo se reunir e esfarelar, representa a massa primordial que se reuniu para formar o primeiro ser da existência genérica, Èṣù, e sua capacidade de multiplicar-se.

⁸⁵ Banho.

Após ter terminado os preparativos e estarem arrumadas, as pessoas da casa recebem os hóspedes da festa, que se acomodam no barracão e assistem, ou são convidados a participar, ao *şiré*, em que são louvados todos os *òrìşà* com toques de atabaques, cantigas e danças ao redor do *àşę*, seguindo a seguinte ordem: Èşù, Ògún, Odè, Ossonysin, Obalúaié, Nàná, Iewá, Òşumàrè, Şàngó, Oya, Òşun, Obá, Lógunęde, Yemojá, Oşálá. Enquanto os *òrìşà* descem nos corpos das pessoas que participam do *şiré* ou do público, são induzidos a dançar e levados para a camarinha. De lá voltam com suas roupas e adereços para dançarem cada um acompanhado de seus toques e cantigas, contando suas gestas, transmitindo seu *àşę*, cumprimentando as pessoas presentes, ou comunicando mensagens. Durante o curso de Toque, Cânticos e Dança, Bábá Marcelo fez o exemplo de Obalúaié, “senhor da terra”, *òrìşà* da varíola e das doenças contagiosas, que conhece os mistérios da vida e da morte: ele pode ir se direcionando a alguém indicando a boca, com o significado de tomar cuidado com o que fala, ou botando as mãos na cabeça, de ter cuidado aos seus pensamentos ou à saúde de sua cabeça, ou indicando o corpo avisando para prestar atenção ao seu estado de saúde.

O calendário litúrgico não é suspenso nos períodos de Carnaval e Quaresma, sendo essa, para Bábá Marcelo, uma adaptação ao catolicismo, necessária à continuação do culto na época da escravidão e da repressão às religiões de matriz africana, que não tem motivos de continuar hoje em dia.

2 ENTRELAÇAMENTOS ENTRE ITINERAÇÕES NA BUSCA DE CUIDADO E CANDOMBLÉ

2.1 A busca de cuidado com a saúde no terreiro

Uma clientela vasta e diferenciada consulta Bábá Marcelo em caso de problemas de saúde, nas relações, na profissão e em sua vida cotidiana. A consulta com Ifá é o primeiro passo do tratamento terapêutico e direciona a pessoa a seguir certa conduta, a respeitar determinadas interdições e a realizar os rituais apropriados para solucionar aquela situação, pois o jogo (na tradição de Ifá) sempre prevê alguma oferenda, também quando a situação está favorável (nesse caso, agradece-se aos *òrìṣà* e aos antepassados e pede-se que continuem dando sua proteção, ou propiciem a realização de sucessos que estão no caminho da pessoa mas ainda não se atualizaram).

Em caso de doença, obstáculos ou situação negativa, o sacerdote estabelece, através de Ifá, se é possível ajudar a pessoa por meio de práticas rituais, com quais modalidades (nos casos mais frequentes através de *ẹbọ*⁸⁶ aos *òrìṣà*, aos antepassados, a *Òrúnmìlà*⁸⁷, a outros seres espirituais, ou do *borí*, a oferenda ao *ori*⁸⁸ para que possa ser protegido, equilibrado e reforçado), os materiais necessários e os demais detalhes.

Bábá Marcelo fez um paralelo explícito entre o atendimento a seus clientes e a prática médica: “o cliente diz qual é o problema, o doutor diagnostica o problema e receita o remédio”.

O jogo pode também aconselhar uma visita ao médico, embora a consulta fosse direcionada a solucionar outras questões.

Aos terreiros de candomblé conduzem linhas de percepção e ação tecidas ao longo das itinações na busca de cuidado⁸⁹, em que sobressaem escolhas e comportamentos

⁸⁶ Oferendas.

⁸⁷ *Òrìṣà* da sabedoria e testemunha do destino, criador do sistema oracular de Ifá.

⁸⁸ Cabeça, composta por um componente material e um componente espiritual, que constitui a essência da pessoa e a base do destino.

⁸⁹ Utilizo o termo “itinações na busca de cuidado” seguindo a proposta de Bonet (2014), que, partindo da perspectiva ecológica e relacional, e dos conceitos de “matrizes de movimento”, “fluxos”, “linhas de devires”, “malha” [*meshwork*] (entendida como um emaranhado de linhas de vida, crescimento e movimento), “itinação” (um movimento para frente e que envolve criatividade e improvisação) de Tim Ingold, entende “os itinerários como processos abertos, em permanente fluxo, e sujeitos a constantes improvisações criativas dos usuários e dos profissionais envolvidos nos processos cotidianos da vida” (BONET, 2014, p. 337). O autor precisa que: “Menos óbvio é o corolário dessa perspectiva com ênfase nos fluxos e nos processos, e que está associado à concepção de malha de Ingold: se os itinerários estão sujeitos a constantes improvisações dos agentes, então não se pode falar de percursos previstos e, portanto, de uma rede que preexistia aos movimentos dos agentes, mas de uma malha de linhas que vai sendo construída nos fluxos e nos processos (BONET, 2014, p. 337).

diferenciados, podendo o candomblé ser a primeira ou a última opção, ou o complemento de outros tratamentos.

Na tentativa de solucionar um problema de saúde ou um infortúnio, muitos doentes e seus familiares buscam – contemporaneamente ou em sucessão – diferentes agentes de cura, construindo, em suas itinações na busca de cuidado, nem sempre lineares, interpretações e estratégias diferenciadas, substituindo um sistema médico a outro, sobrepondo-os ou combinando-os de forma criativa. Várias decisões são tomadas em busca da cura, a partir da avaliação subjetiva e intersubjetiva⁹⁰ da situação, do acúmulo de conhecimento, dos resultados obtidos até então, dos custos e dos compromissos que cada terapia requer, dos preconceitos e dos receios, do significado atribuído à doença, da visão de ser humano e de mundo que se constrói a partir das experiências acumuladas, das pessoas e das diferentes vozes que se encontram e entrelaçam.

Muitas vezes, a doença revela a insuficiência do conhecimento disponível e, portanto, mobiliza os indivíduos a buscarem novas receitas práticas para explicar e lidar com o problema, adquirindo novos saberes e habilidades e deixando de lado outros. Segundo Alves, Rabelo e Souza:

Abordar a experiência da doença segundo essa concepção – que a vê como problema a ser resolvido – permite-nos, além do mais, compreender por que o conhecimento que as pessoas têm e relatam acerca da doença é marcado por contradições e vastas zonas de imprecisão: estas refletem o conjunto de experiências por meio do qual tal conhecimento foi e está sendo adquirido. (ALVES, RABELO e SOUZA, 1999, p. 17).

As modalidades em que as pessoas concebem a si mesmas e os significados que atribuem às suas experiências de doença norteiam escolhas e comportamentos, mas, ao mesmo tempo, a interpretação da doença se constrói e se modifica nas itinações na busca de cuidado, nas tomadas de decisões e ações, na avaliação dos resultados, nas relações sociais e nos sistemas culturais que intervêm nesse processo. Dirigem exclusões, complementaridades, conversões e combinações criativas. A doença, portanto, não é um estado estático, mas um processo que requer interpretação e ação sociocultural, implicando uma negociação de significados em busca

⁹⁰ Ayres (2009) define como intersubjetividade “*o caráter imediatamente relacional e irremediavelmente contingente de nossas identidades e historicidades como indivíduos e grupos*” (AYRES, 2009, p. 22). E Good (1994), ressaltando a intersubjetividades das narrativas de adoecimento, explica que: “As narrativas eram intersubjetivas em uma forma direta e óbvia: eram histórias que utilizavam formas culturais populares para descrever experiências compartilhadas pelos membros de uma família: as histórias eram dialogicamente construídas, faladas, muitas vezes, em conversas entrelaçadas de diferentes pessoas, histórias cujos referentes eram, muitas vezes, as experiências de pessoas outras de que o narrador; e eram histórias posicionadas entre autores, narradores e público” (GOOD, 1994, p. 158, tradução minha).

da cura. As considerações de Bonet (2014), em seus deslocamentos pelo sistema de saúde podem ser aplicadas também a contextos religiosos de cura:

[...] os usuários tomam decisões e, com elas, vão construindo uma história. Ao fazer um caminho pelo sistema se constrói uma história. Esses movimentos se realizam no processo de ‘habitar’ o mundo, ou, no nosso caso, ‘habitar’ o sistema de saúde. Ingold sugere que o modo pelo qual andamos no mundo é pautado não por mapas dentro das nossas cabeças, mas por ‘matrizes de movimentos’ que configurariam o que ele chama de ‘região’. Nessas regiões, os lugares não têm uma posição, mas, sim, histórias (Ingold, 2000: 219). Então, quando buscamos e encontramos um caminho, contamos uma história; assim, os lugares são unidos pelas histórias de seus habitantes (BONET, 2014, p. 335)

As narrativas de alguns dos meus entrevistados fazem sobressair caminhos tortuosos, em que a solução foi encontrada no candomblé após conflitos pessoais e familiares, a superação de preconceitos e uma redefinição de si, dos próprios valores e visão de mundo.

Muitas vezes, a doença tornou-se motivo de ingresso no candomblé, de uma frequência mais intensa, de mudanças importantes na própria vida, na visão do ser humano e de suas relações com a sociedade, o meio em que vive e o cosmo.

Mas o terreiro é, ao mesmo tempo, um emaranhado de linhas, o lugar onde se sobrepõem, negociam, completam e cruzam diferentes modalidades de interpretar e tratar a doença, avaliar os resultados e construir sentidos. De fato, o candomblé não é um sistema fechado e excludente, por sua natureza dinâmica e plural, pelo privilégio da prática e por participarem, todos os membros, de uma sociedade complexa em que coexistem diferentes ofertas terapêuticas e sistemas médicos, que propõem estratégias e significados complementares ou conflitantes.

Gilberto Velho (2013) observa que uma das principais características das metrópoles brasileiras contemporâneas é a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo, a presença de um vasto campo de possibilidades, uma heteroglossia (no sentido de Bakhtin, ou seja, a coexistência de diferentes discursos que, embora relacionados, mantêm suas particularidades), a maleabilidade, a fluidez, a multiplicidade, a fragmentação de papéis e domínios, e a existência de redes de relações que atravessam o mundo social de modo horizontal e vertical, não necessariamente limitadas por fronteiras socioeconômicas. Isso oferece uma grande variedade de opções disponíveis, inúmeras possibilidades de transitar entre diferentes mundos simbólicos, de negociar a realidade e de produzir redes de significado (inextricavelmente vinculadas aos códigos culturais e aos processos históricos de longa duração).

Na busca de uma solução para a doença, esse aspecto é particularmente evidente, como sobressaiu em vários casos que analiso neste capítulo, em que as pessoas transitam entre

diferentes agentes terapêuticos e mundos simbólicos, negociando e produzindo de forma criativa sua própria síntese e interpretação da experiência de doença.

Neste capítulo, analiso a clientela de Bábá Marcelo, os motivos e os caminhos que os trazem ao terreiro em caso de doenças, infortúnios e problemas familiares, sociais ou econômicos. Exploro suas estratégias e suas itinações na busca de cuidado, a fim de problematizar escolhas, contatos, distanciamentos, construção de sentido, experiências, mas também obstáculos, tensões, contradições, desvios, evitações e linhas de fuga. Faço, enfim, algumas observações acerca das exclusões e das complementaridades entre diferentes sistemas médicos e tratamentos que sobressaíram das itinações na busca de cuidado analisadas e algumas considerações sobre as causas da doença e os nexos causa-sintoma-terapia que aparecem nas narrativas.

2.2 Os clientes de Bábá Marcelo e os caminhos que levam até ele

Bábá Marcelo atende diferentes clientes, muitos dos quais fazem parte de sua família de santo ou de seu *egbê*⁹¹ Ifá, são frequentadores de seus cursos ou conhecidos no meio do candomblé.

Bábá Marcelo circula entre diferentes terreiros desde jovem, por ele ser *ògá* e, portanto, ser chamado para auxiliar outros sacerdotes em diferentes funções (tocar, cantar nas festas, sacrificar); visita amigos e conhecidos em ocasião das festas; ajuda e supervisiona outros *bàbálórìṣà* e *ìyálórìṣà* em ocasião de iniciações e obrigações, da fundação de um *àṣẹ* ou da construção de um assentamento; atrai diferentes pessoas do candomblé por meio de seus cursos. Por alguns anos, ele dirigiu a distribuição de cesta básica no Rio de Janeiro, levando para seu terreiro muitos pais e mães de santo que aderiram ao projeto. Sua atuação social em torno de outros terreiros é aparece também em outras ações: participa da vida política, da conscientização das pessoas do candomblé sobre seus direitos frente à lei, da luta contra o racismo e a intolerância religiosa; oferece palestras em diferentes espaços culturais da cidade; seu material didático circula no meio do candomblé.

De fato, na maioria, as pessoas que chegam ao *Àṣẹ Idasilẹ Ode* entraram em contato com Bábá Marcelo no meio do candomblé, por ter sido aconselhadas por alguém que já o conhecia ou frequentava sua casa, ou após ter encontrado na internet a divulgação de seus cursos e ter começado como alunos. Bábá Marcelo usualmente convida seus conhecidos para os *orò*,⁹²

⁹¹Comunidade. São as pessoas iniciadas por ele em Ifá.

⁹²Ritual anual, que prevê a renovação do assentamento e oferendas para um *òrìṣà*.

as festas para os *òrìṣà*, as festas de obrigação, as saídas de *iyàwó*⁹³ e as iniciações em Ifá que realiza e, às vezes, seus alunos, também para assistir à realização de um *ẹbọ* ou de um *borí* após eles terem aprendido a parte teórica nos cursos dedicados a esses rituais.

Muitas pessoas, embora continuem frequentando o próprio terreiro ou tenham seu barracão, começam a visitar o *Àṣe Idasile Ọde* e a se consultar e cuidar com Bábá Marcelo; algumas passam a dar obrigação com ele e a integrar sua família de santo e/ou seu *ẹgbé* Ifá⁹⁴. Algumas se direcionam a Bábá Marcelo para conhecer, aprofundar e desenvolver o culto a Ifá, ou para que ele realize rituais específicos que seu pai/mãe de santo não pode fazer para ele. Esse foi o caso de Catarina, enfermeira, filha de Doné⁹⁵ Malu. O pai de santo com que ela estava se cuidando viu no jogo que ela precisava dar uma oferenda para as *Ìyámi*, as Mães Ancestrais, com que ele não lida, a fim de solucionar um problema de ancestralidade da linha feminina e ser protegida da inveja e das tentativas de outras pessoas de prejudicá-la. Isso, segundo Catarina, levou seu problema no intestino a se tornar crônico, com tendência a piorar e possibilidade de desenvolver um câncer no futuro. Ela foi levada pela mãe ao *Àṣe Idasile Ọde* para Bábá Marcelo jogar e fazer o que era necessário.

As pessoas que frequentam o terreiro ou se cuidam com Bábá Marcelo trazem também seus conhecidos quando precisam se consultar ou fazer algo para solucionar seus problemas.

Meus dados concordam com a afirmação de Batista (2009) que a formação da clientela de um terreiro se baseia essencialmente na troca de informações no âmbito de redes sociais do candomblé, em uma espécie de “propaganda *boca a boca*”, que consolida ou destrói reputações. O autor observa também a importância da clientela para a sustentação dos terreiros:

Parece claro que a relação de clientela é um dos aspectos constitutivos do candomblé, tendo um papel fundamental, tanto no campo da subsistência da estrutura de culto, pois os clientes são uma fonte importante de recursos materiais para os terreiros, como na sua reprodução, através da adesão religiosa de parte da clientela que passa à condição de filho de santo. (BATISTA, 2009, p. 252)

Bábá Marcelo não faz divulgação de suas consultas e de seus tratamentos através de jornais especializados, manifestos, panfletos, *sites* da internet ou redes sociais. Assim que as pessoas chegam a ele já o conhecem (direta ou indiretamente), já o ouviram falar em alguma palestra ou em seus cursos e já pertencem ou frequentam uma religião de matriz africana. De fato, a maioria de meus entrevistados já é iniciada no candomblé (entre eles, vários pais e mães de santo e *egbomi*⁹⁶), alguns estão no processo de aproximação e conhecimento com a intenção

⁹³ Festa que segue a iniciação, em que o neófito é apresentado à comunidade.

⁹⁴ Comunidade de Ifá.

⁹⁵ Doné é um título que, na *nação jeje*, corresponde ao de *Ìyá*, ou Mãe [de santo], na *nação ketu*.

⁹⁶ Pessoas que já deram a obrigação de sete anos.

de se iniciar, uma minoria circula no meio do candomblé sem querer maiores compromissos, alguns são da umbanda e do candomblé e, uma pequena parte, somente da umbanda. É muito raro que cheguem ao *Àṣe Idasile Ọḍe* pessoas de outras religiões ou que não tenham algum vínculo com uma religião de matriz africana. De fato, não conheci nenhuma durante a minha pesquisa e Bàbá Marcelo confirmou a minha hipótese.

Portanto, seus clientes estruturaram sua experiência de aflição em um meio social, cultural e simbólico que já traz, em algum grau, a visão de mundo que encontraram no terreiro. Nas itinações na busca de cuidado analisadas, o recurso ao candomblé apresenta dois aspectos e que podemos definir usando os termos propostos Smilde (2012) em seu estudo sobre as conversões às igrejas evangélicas na América Latina: a “racionalidade imaginativa” – “a capacidade humana de cumprir as tarefas da vida criando conceitos” (SMILDE, 2012, p. 30), que contempla a possibilidade de aceitar e tornar significativos uma visão de mundo e um sistema de símbolos e práticas – e a “imaginação relacional” (SMILDE, 2012, p. 31) – que indica a importância das relações sociais em favorecer a aproximação e a aceitação como significativo de um sistema cultural ou religioso.

Observo que a clientela de outros *bàbàlòrìṣà*, *iyálòrìṣà* e *babaláwo* abrange uma variedade maior de proveniências religiosas, por sua fama na sociedade em geral ou sua atuação no mercado de bens religiosos e no mercado da cura. Tornam-se famosos também por se manter em evidência em vários espaços de comunicação: nos manifestos exibidos em diferentes partes da cidade, em particular, nas lojas de produtos religiosos e no Mercado de Madureira, nas suas aparições no espaço público, na televisão, na rádio, nas redes sociais e nas propagandas nos jornais de umbanda, candomblé, esoterismo e bem-estar vendidos nas bancas de jornais ou distribuídos gratuitamente nas lojas de produtos religiosos.

Como observa Sanchis (1977) em sua análise do quadro religioso do Brasil contemporâneo, a Igreja Católica perdeu sua hegemonia e há grande diversidade e pluralismo, caracterizando-se como encontro e confronto de diferentes matrizes religiosas que se influenciam e compenetraram uma a outra, ou que se opõem na disputa do mercado religioso, em um clima que favorece a valorização do corpo, o aspecto terapêutico, a natureza, a prosperidade e o pertencimento a uma comunidade.

Também a situação no âmbito da saúde favorece a difusão de racionalidades médicas⁹⁷ alternativas à biomedicina, entre elas, aquelas das tradições de matriz africana. Como observa

⁹⁷ Por “racionalidade médica” sigo a definição de Luz (2005), que “supõe um sistema complexo, simbólica e empiricamente estruturado de cinco dimensões: uma morfologia humana (na medicina ocidental definida como anatomia); uma dinâmica vital (entre nós definida como fisiologia); uma doutrina médica; um sistema de

Luz (2005), na América Latina, devido ao duplo aspecto que ela chama “crise da saúde” e “crise da medicina”, há uma demanda significativa pela população de “medicinas alternativas”, que ela distingue em três grupos: a medicina tradicional indígena, a medicina de origem afro-americana, as medicinas alternativas derivadas de sistemas médicos complexos tradicionais, como a medicina chinesa, a medicina ayurvédica ou a homeopatia. A autora sustenta também que:

[...] Esse sistema de cura tem atualmente enorme penetração nos centros urbanos brasileiros, nas camadas médias e baixas da população. Mesmo os pacientes que se tratam pela medicina convencional frequentemente buscam as medicinas espiritualistas da umbanda, do candomblé e dos centros kardecistas, utilizando-as sincreticamente como forma de terapêutica popular. As chamadas medicinas populares no Brasil são grandemente impregnadas por esse sistema tradicional. (LUZ, 2005, p. 157)

Luz ressalta, entre as causas do sucesso das “medicinas alternativas”, um aspecto que, em minha pesquisa de campo, sobressaiu como base da concepção da saúde e da doença no candomblé: a centralidade de vida, da saúde e do equilíbrio no seu paradigma de conhecimento e de prática terapêutica.

Se Gilberto Velho (2013) sublinha a amplitude sociológica e a profundidade histórica do “código e do discurso associados à crença em espíritos e à possessão”, e Warren (1986) ressalta o “espiritualismo reflexivo” dos brasileiros, ou seja, uma tendência a interpretar sua sorte a partir da relação com espíritos, fantasmas e almas penadas, vários autores – entre os quais, Montero (1985), Maluf (1996), Aureliano (2012) – evidenciam também a relação histórica entre religião e saúde. De acordo com Aureliano:

Dos terreiros de umbanda às benzedadeiras, dos santos milagrosos aos centros espíritas, a medicina brasileira foi forçada a se posicionar em relação a outros *sistemas terapêuticos*, tecendo com eles relacionamentos quase sempre conflituosos. [...] Mais recentemente, essas relações se estenderam ao universo das chamadas medicinas ‘alternativas’, definição colocada aqui entre aspas, mas que podem ser chamadas de ‘complementares’, ‘integrativas’, ‘naturais’, etc. (AURELIANO, 2012, p. 23)

Maluf (2003) pontua que, embora contestando as formas institucionalizadas de religião, muitas pessoas que recorrem às “medicinas alternativas” aderem ou praticam religiões como o candomblé, a umbanda ou o espiritismo. Observo que a difusão das medicinas alternativas, com seu acento no holismo, a exaltação da natureza, a proposta de uma relação terapêutica que leve

diagnose; e um sistema de intervenção terapêutica. Com o desenrolar da pesquisa, descobriu-se uma sexta dimensão, que embasa as anteriores, e que pode ser designada como cosmologia.” (LUZ, 2005, p. 175). Nesta tese, utilizo o termo “racionalidade médica” como apresentado por Luz, todavia, ampliando-o para incluir racionalidades ligadas a práticas terapêuticas que não necessariamente possuem as seis dimensões elencadas pela autora, mas que combinam algumas delas na formulação de modelos explicativos para sua ação.

em conta o sujeito e sua história de vida, e a inclusão da espiritualidade no conceito de saúde e doença contribuíram em difundir na sociedade brasileira uma rede de significados que já faziam parte do candomblé, da umbanda e do espiritismo. Nesse aspecto, terapias alternativas e religiões de matriz africana se reforçam umas às outras como opções pensáveis para os doentes e seus familiares por construírem e difundirem uma base comum de pensamento e sensibilidade.

Observo que essa tendência não está limitada ao Brasil ou à América do Sul. Lanternari (1996) observa como, a partir da década de 1970, nos países ocidentais continua se difundindo (e atingindo os diferentes estratos sociais) o recurso, por problemas de ordem somática e psíquica, a uma grande heterogeneidade de medicinas alternativas, paralelas, antigas, tradicionais e populares, muitas vezes, com conteúdos mágico-religiosos. Esse processo é acentuado pela globalização e os meios de comunicação, que levaram as modas culturais das religiões terapêuticas a se espalharem para todo o planeta. Segundo o autor:

Se passa das mais diversas medicinas empíricas ou mágicas de derivação antiga e popular, às terapias a fundo doutrinal, exótico e com premissas cosmológicas, às terapias antigas como a homeopatia, a acupuntura, a kinesioterapia, o shiatsu japonês, a meditação transcendental, aos tratamentos iniciáticos dos diferentes novos cultos de profetas orientais, ditos “carismáticos”. Mas o todo é dominado pelo mundo sem fim das terapias rituais de origem religiosa, cristã e oriental a fundo doutrinal e carismático, continuando até os tratamentos que se baseiam nos ritos de exaltação emotiva coletiva que implicam estados alterados de consciência como o transe, a possessão, a dissociação, a glossolalia. (LANTERNARI, 1996, p. 8, tradução minha).

O autor atribui essa difusão no Ocidente a um terceiro fator, que se adiciona à “crise da saúde” e à “crise da medicina” propostos por Luz (2005): a “crise da modernidade”:

Mas precisa observar que, no seio mesmo das civilizações ocidentais de nível científico, as orientações velhas e superadas das crenças e das práticas relativas à doença e à sua recuperação, com uma referência insistente aos cultos miraculosos e de saúde de origem tradicional e popular, com a difusão imprevista dos novos cultos carismáticos, fideístas, de exorcismo frequentemente de origem exótica, estão ganhando, em época recente, um novo vigor. [...] O retorno contraditório que se pode observar hoje ao nível da cultura de massa, para com as ideologias de ordem mágico-religiosa, de todo modo extra-científico, na abordagem da experiência do mal, denuncia uma crise substancial dos valores gerais inerentes à ‘modernidade’, pelas formas socialmente desequilibradas e contraditórias com as quais essa ‘modernidade’ se impôs. (LANTERNARI, 1996, p. 266-267, tradução minha).

A Organização Mundial da Saúde (OMS), a partir da década de 1970, começou a promoção oficial das medicinas tradicionais⁹⁸ dos diferentes países, a fim de integrá-las em seu

⁹⁸A OMS define como “medicinas tradicionais” “práticas, enfoques, conhecimentos e crenças sanitárias diversas que incorporam medicinas baseadas em plantas, animais ou minerais, terapias espirituais, técnicas manuais e exercícios aplicados isoladamente ou em combinação para manter o bem-estar, tanto quanto para tratar, diagnosticar ou prevenir doenças” (WHO, 2002, p. 7).

projeto de ampliar a promoção da saúde e de resolver os problemas de adoecimento de grandes grupos populacionais desprovidos de serviços biomédicos.

Luz (2005) observa que, na década de 1980, no Brasil, assim como em outros países da América do Sul, assistimos à importação de antigos sistemas médicos, como a medicina tradicional chinesa e a ayurvédica, e à reabilitação das medicinas populares do país (como as xamânicas ou aquelas ligadas às religiões afro-indígenas).

No mercado dos bens religiosos e da cura, muitos panfletos, escritas e manifestos que visam a atrair um público mais amplo de clientes servem-se de mensagens chamativas, prometendo resultados rápidos e definitivos, entre os quais: “Trago o amor em três dias”, “Ajuda em caso de problemas de amor, trabalho, dinheiro, desfaz feitiços e mau-olhado”, “21 tipos de amarração”.

Em contrapartida, Bábá Marcelo, embora sublinhe a importância de o sacerdote proporcionar resultados para as pessoas que pedem sua ajuda, sempre pergunta a Ifá se ele “pode fazer alguma coisa” e procede somente em caso de resposta afirmativa; convida as pessoas a assumirem responsabilidades e compromissos ao dar conselhos sobre a conduta que devem seguir e as interdições que devem respeitar para ter uma melhor qualidade de vida; critica o abuso das acusações de feitiçaria, a que muitas pessoas atribuem seus males e que alguns sacerdotes utilizam para suscitar medo em seus clientes e convencê-los a fazer rituais custosos e prolongados no tempo, e as promessas de resultados milagrosos. Uma vez, discutindo com Bábá César, chegamos a falar da propaganda “Trago seu amor em três dias”, ou “Trago o amor em 24 horas”, e ele me explicou que, na visão de Ifá, se uma pessoa levou meses ou anos deteriorando ou levando à falência um casamento ou um namoro, precisa de tempo, de entender os próprios erros e de mudar o próprio comportamento antes de resolver a situação e, embora a pessoa queira muito recuperar a relação, Ifá pode dizer que a pessoa amada não vai ajudá-la a ter uma boa vida.

Muitas pessoas do candomblé procuram Bábá Marcelo pela importância que ele atribui, em seu cuidado do ser humano, ao *orí*, a cabeça, que, na tradição de Ifá, é a parte essencial do ser humano, de que depende sua força, seu destino, suas sortes e seus infortúnios, e cujo equilíbrio é fundamental para uma boa qualidade de vida. O ritual de *borí*, em que se alimenta a cabeça para reforçar e equilibrar a própria energia, tem, para Bábá Marcelo, um valor predominantemente terapêutico e, embora faça parte do processo iniciático, não representa necessariamente uma etapa da iniciação e um vínculo com o sacerdote e a família de santo⁹⁹.

⁹⁹ Em muitos terreiros, o *borí* é considerado uma etapa do processo iniciático e somente quando uma pessoa apresenta graves problemas e não pode se iniciar logo é dado um “*borí* de misericórdia” com a finalidade de

Esse aspecto sobressaiu em diferentes entrevistas. Apresento, a título exemplificativo, a conversa que tive com Adriana, de Yemojá, vinda de outro terreiro, que deu obrigação em *òrìṣà*, iniciou-se em Ifá com Bàbá Marcelo e frequentou por alguns anos o *Àṣe Idasile Ọḍe*. O candomblé representa, para ela, um tratamento espiritual, e ela mesma joga regularmente para si, a fim de analisar sua situação e dirigir sua vida¹⁰⁰. Para Adriana, o cuidado ao *orí* assume particular importância por ela ter sofrido, desde a infância, de distúrbios neurológicos e psicológicos, que os médicos não conseguiram diagnosticar e tratar. Ela ressaltou que:

Na verdade, todo o meu problema está sempre ligado à cabeça, ao sistema nervoso, sou uma pessoa muito agitada, nervosa, que fala muito, briga muito, pensa demais, dorme muito pouco. Uma minha prima ficou maluca, com esquizofrenia, quando eu era adolescente e, por ter isso na família, estava com medo de eu também chegar à loucura. Mas minha prima não se cuidou, ela foi para a igreja evangélica.

Desde criança, Adriana tinha crises que pareciam de epilepsia, mas os exames médicos não conseguiram definir seu problema. Sua mãe era iniciada no candomblé, então esse se apresentou desde o começo como um recurso privilegiado para resolver o problema: a mãe a trouxe para seu pai de santo, que fez uns *ẹbọ* e assentou¹⁰¹ Yemojá (que, no Brasil, é considerada a “dona das cabeças” e ajuda em caso de problemas mentais), de que sua mãe cuidava para ela. O pai de santo decidiu não iniciá-la, porque ela era ainda uma criança e ele não queria criar um vínculo espiritual que ela poderia não aceitar quando adulta. Adriana relatou que, após cuidar de Yemojá, suas crises diminuíram até desaparecer. Quando ela chegou aos 18 anos de idade, iniciou-se em Yemojá em um terreiro de nação *jeje*. Ela afirmou que, se não chegou à loucura, foi pelo grande amor que ela sente por Yemojá. Mas, após sua obrigação de sete anos (pois, na visão de muitas pessoas do candomblé, não se pode sair do terreiro onde se é iniciado antes de ter feito a obrigação de sete anos), ela se desligou do terreiro, porque foi reprovada várias vezes por causa de sua dificuldade em incorporar seu *òrìṣà*: sustentou que “Minha Yemojá vem muito raramente e, quando ela vem, não fica”.

Pelo mesmo motivo, ela saiu de outro terreiro que ela começou a frequentar depois para cuidar da sua saúde, fazer *ẹbọ* e *borí*, embora sua vida tivesse melhorado muito (encontrou um

adiar a iniciação. De fato, como sobressaiu dos relatos de alguns dos meus entrevistados, como aqueles de Doné Malu e Ìyá Iva, e de vários estudos etnográficos, quais Gomberg (2011), Barros e Teixeira (1989) e Rabelo (2014), a doença e o infortúnio são, frequentemente, atribuídos a um chamado dos *òrìṣà* e é aconselhada a iniciação como meio para solucioná-los.

¹⁰⁰Em minha opinião, a consulta a Ifá representa, também, um alívio à sua ansiedade, pois Adriana admitiu ter a necessidade de controlar tudo o que acontece em sua volta e a dificuldade em lidar com perdas e imprevistos. Confiando que Ifá lhe permite prever o que vai acontecer e lhe dá conselhos sobre o que evitar e como se comportar (em casos mais graves, ela pode fazer uma consulta mais aprofundada com o pai de santo ou, após ter conhecido Ifá através de Bàbá Marcelo, com um *babaláwo*), sente-se menos desamparada frente à vida.

¹⁰¹Construiu o assentamento.

emprego estável, casou-se e sentia-se mais calma) após o pai de santo ter assentado para ela Bara¹⁰², que ela sente que a acompanha e protege sempre. Ainda frequentando esse terreiro, Adriana se separou do marido, a família se mudou para o Sul, e ela desenvolveu um transtorno de ansiedade generalizada e bulimia, que não conseguiu resolver com os tratamentos na biomedicina e no candomblé. Após ter saído do terreiro, conheceu Bábá Marcelo em ocasião de uma palestra sobre *Cosmogonia africana* no IPN,¹⁰³ em que ficou encantada por sua fala sobre Ifá e sobre *orí*, e começou a frequentar seus cursos e as festas do *Àṣe Idasile Ọdẹ*. Relatou que não teve mais problemas de bulimia após sua iniciação em Ifá com Bábá Marcelo. E ela diminuiu, até parar, as doses de Rivotril que estava tomando para controlar sua ansiedade e conseguir dormir, mas continuou indo ao psicólogo.

Para Adriana, a rezas ao *orí* que Bábá Marcelo lhe ensinou e que ela faz todos os dias e o ritual de *borí* estão ajudando muito a controlar seus “problemas psicossomáticos” (como ela os define).

O conhecimento de Bábá Marcelo em Ifá e sua experiência no candomblé são os principais motivos que levam alguns pais/mães de santo a consultá-lo quando ele mesmo, ou um seu filho de santo, tem algum problema que não consegue entender ou resolver. É o caso de um pai de santo, que se iniciou em Ifá com Bábá Marcelo, que me contou ter trazido uma sua filha de santo para resolver problemas financeiros: por seu jogo não conseguir esclarecer a situação, ele a encaminhou a consultar Ifá com Bábá Marcelo, que conseguiu resolver o problema.

Algumas pessoas chegam à mesa de jogo de Bábá Marcelo após terem sido decepcionadas por outros sacerdotes, ter circulado por outros terreiros sem ter encontrado uma solução a seus problemas, ter brigado com seu pai/mãe de santo ou ter abandonado seu terreiro, ou, em alguns casos, ter perdido tudo o que tinham após ter se iniciado ou ter passado por certos procedimentos iniciáticos. Essa última possibilidade se verificou no caso de um senhor, de Ọbalúaié, que, após sua iniciação, perdeu seu trabalho, correu o risco de ser desapropriado de sua casa e abandonado por sua família, e foi pedir ajuda a Bábá Marcelo.

Bábá Marcelo mostra muito cuidado em lidar com essas pessoas, porque chegam decepcionadas e desconfiadas, então é importante, segundo ele, proceder com cautela e utilizar a sensibilidade – que constitui, junto ao conhecimento e à sabedoria, o tripé em que ele baseia o sacerdócio – para que a pessoa tenha confiança, sinta-se acolhida e possibilite que o sacerdote

¹⁰²Bara é o Èṣù “dono do corpo”, que representa o princípio da individualidade, como examinado por Santos (2008).

¹⁰³ Instituto dos Pretos Novos.

possa fazer algo em prol dela. De fato, Bábá Marcelo ressaltava continuamente que o *orí*, a cabeça, sede da consciência e dos pensamentos, é fundamental na vida de uma pessoa e sem seu consentimento nenhum ritual pode ter efeito, ninguém e nenhum *òrìṣà* podem ajudá-la.

Uma vez, cheguei ao terreiro quando Bábá Marcelo tinha acabado de dar consulta para uma senhora que ficou decepcionada pelo tratamento que recebeu de outra mãe de santo: o *àgbo*, banho produzido para ela se fortalecer e solucionar seu problema, ficou perdido porque a garrafa em que foi colocado tinha um defeito e estourou, mas quando ela perguntou à mãe de santo como fazer, obtive como resposta que preparasse um banho com canela. Mas, lamentava ela, para tomar banho com canela, não precisava gastar todo o dinheiro que deu à mãe de santo. Então, Bábá Marcelo deu para ela a *àdúrà*¹⁰⁴ para o *orí*, que devia recitar todas as manhãs ao acordar, e lhe ensinou como proceder para começar a se reforçar espiritualmente, ver os resultados e voltar a ter confiança antes de proceder com rituais mais complexos e custosos.

Há também pessoas que se referem a Bábá Marcelo para lhe pedir, além de seus serviços como sacerdote de *òrìṣà* e de Ifá, conselhos práticos sobre como proceder em algumas situações, por sua atuação política e sua experiência em diferentes âmbitos. Foi o caso de Ìyá Sandra Regina, de Yemojá com Obalúaié, que visitou Bábá Marcelo para jogar a fim de solucionar alguns problemas e para obter orientações sobre os procedimentos burocráticos necessários à realização de um centro cultural dedicado às tradições de matriz africana em um terreno adjacente ao seu barracão.

Outros aspectos que compõem o perfil social dos clientes de Bábá Marcelo – além do pertencimento religioso e dos caminhos que os levaram até ele – que examinei são a cidade ou o bairro de moradia, a situação socioeconômica, a profissão, o nível de educação, a cor da pele e a ligação com a ancestralidade africana.

Conseguí entrevistar somente uma pessoa de outra cidade, Dina, de Brasília, em ocasião de uma sua visita a Bábá Marcelo, pois ele atende pessoas de diferentes cidades e estados, o que o leva a viagens pelo Brasil, em que faz iniciações em Ifá, joga e cuida de pessoas, ajuda e aconselha em diferentes atividades rituais. A maioria dos clientes de Bábá Marcelo mora no Rio de Janeiro ou em Nitéroi, com uma grande variabilidade de bairro de moradia, por exemplo, o bairro de Olaria, a Baixada Fluminense, a Zona Sul, a Zona Oeste, Nitéroi e São Gonçalo, com situação socioeconômica e escolar variada. Muitos deles, sobretudo os mais jovens, têm estudo superior. Fazem os mais diferentes trabalhos: são empresários, motoristas, comerciantes, eletricitas, engenheiros, professores universitários, pais/mães de santo que se dedicam

¹⁰⁴ Reza.

exclusivamente ao culto aos *òrìṣà*, bombeiros e membros do exército, e há muitas pessoas que trabalham na área da saúde: enfermeiros e técnicos de enfermagem, terapeutas holísticos, biólogos. Prandi (1994) observou a mesma variabilidade de status socioeconômico e de profissão entre os clientes dos 60 pais/mães de santo que entrevistou na Grande São Paulo.

Todas as pessoas que se cuidam com Bábá Marcelo têm acesso ao sistema oficial de saúde, público ou privado, e o utilizam.

Poucas pessoas têm menos de 30 anos (mas alguns pais levam suas crianças) e a maioria é mulher. Quando perguntei a cor da pele, a maioria se declarou negra ou preta, alguns pardos ou morenos e poucos brancos. Isso confirmou o que já havia observado em minha dissertação de Mestrado (CALVO, 2012): as pessoas do candomblé têm uma forte tendência a definir sua cor da pele negra ou parda, com respeito à população geral, e todos eles buscam uma origem, uma descendência africana (quando não se consegue chegar até a África subsaariana, faz-se referência ao Norte da África; e quando a própria genealogia não permite encontrar ninguém que remeta à África, busca-se atrás, na história, algum nexos).

2.3 Ir logo ao terreiro ou esperar até quando não tem mais jeito?

O pai de santo não cuida somente de “problemas espirituais”, que as pessoas associam diretamente à relação com os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais, como a necessidade de fortalecer e equilibrar a própria força vital, de “alimentar a própria cabeça”, de “dar comida a *òrìṣà*¹⁰⁵”, de cumprir as próprias obrigações (que, além de ser um compromisso com os *òrìṣà* e uma etapa do percurso sacerdotal, é uma forma de se reforçar e melhorar a própria vida), cuidar da ancestralidade, proteger-se ou anular os efeitos de um “feitiço”.

Bábá Marcelo é procurado também em caso de doenças, problemas financeiros, de trabalho, de justiça, de amor, nas relações familiares e sociais; em caso de um “caminho que não anda” ou de uma situação que está parada ou estagnada; em caso de importantes escolhas; periódica ou ocasionalmente, para fazer uma avaliação e uma manutenção da própria vida, ou para pedir, por meio da consulta a Ifá, esclarecimentos sobre sonhos, premonições e acontecimentos excepcionais que relacionam a uma mensagem dos *òrìṣà* ou dos antepassados.

Bonet (2014) serve-se das metáforas de Ingold, para definir os serviços de saúde como agregados de linhas de vida, sempre abertos, que deixam linhas soltas que se associam com outros agregados” (BONET, 2014, p. 341-342). E precisa que essas linhas são traçadas

¹⁰⁵ Fazer oferendas.

enquanto os usuários trilham o ambiente, são “condições de possibilidade porque tornam possível que os usuários e os profissionais sejam, que se encontrem, que se relacionem” (BONET, 2014, p. 342). E, a propósito do resultado das relações entre serviços, usuários, profissionais itinerâncias e agenciamentos: “Cada um deles vai depender de como se agencia com os outros, e assim desenharão malhas diferentes, segundo as improvisações diferenciais que realizem” (BONET, 2014, p. 342).

A visita a uma mãe ou um pai de santo para consultar o oráculo e pedir ajuda para resolver ou amenizar um problema de saúde é, para alguns, a primeira opção, embora, muitas vezes, seja adiada mesmo quando a pessoa já conhece a relação da doença com os *òrișà* ou pertence ao candomblé, esperando até “quando não tem mais jeito”. Encontrei essa variação de comportamentos em minha pesquisa de campo, quando alguns membros do terreiro falavam de seus problemas de saúde e de como estavam tentando resolvê-los ou os resolveram, quando algum cliente ia se consultar com Bábá Marcelo e contava o que tinha feito até então para encontrar uma solução e o que estava em seus planos, ou quando eu perguntava quais estratégias eram usadas em caso de doença ou de algum problema.

Para as pessoas que frequentam o *Àșe Idasilê Ode* e se cuidam com Bábá Marcelo, entre os tratamentos escolhidos, a biomedicina é, na maior parte dos casos, a primeira opção (refletindo sua hegemonia entre os diferentes agentes de saúde, na população brasileira), mas a esta e aos tratamentos no terreiro podem adicionar-se o recurso a terapias holísticas, à farmacêutica popular, a tradições esotéricas e a outras religiões (como catolicismo, espiritismo ou umbanda).

Embora reconheçam a necessidade de se tratar no candomblé, algumas pessoas adiam sua visita a um sacerdote. Isso é devido, em parte, ao fato de Bábá Marcelo seguir, no jogo, o sistema de Ifá, em que toda consulta prevê alguma oferenda ou um ritual de *borí*, que requer um gasto de dinheiro, que não é possível prever antes de se sentar à mesa do jogo, e um empenho de tempo, tendo o consulente de voltar ao terreiro outro dia, para realizar os rituais necessários. Foi o que afirmou Ìyá Silvia, irmã de santo de Bábá Marcelo, que mora longe de Olaria, quando a encontrei no terreiro em ocasião de uma consulta com Bábá Marcelo para solucionar graves problemas de saúde. E também Doné Malu, em janeiro de 2019, contou-me que estava esperando para ser operada do coração, entretanto, fez uma cirurgia espiritual (e estava continuando o acompanhamento) na *Sociedade Espírita Ramatis*¹⁰⁶, na Tijuca, que sua filha Catarina frequentava na época. Doné Malu jogou para si, para ver se era necessário fazer alguma

¹⁰⁶<https://www.ramatis.com.br/>

coisa dentro do candomblé ou em Ifá e viu que devia alimentar o “dono da terra”, seu *òrìṣà* *Ọbalúaié*¹⁰⁷, e já sabia que precisava fazer isso, porque passou quase um ano desde sua última obrigação, em que “deu comida” a *Oya* e *Ọbalúaié* e se iniciou em Ifá. Estava querendo ir consultar *Bàbá Marcelo* para ver o que precisava fazer e achava importante fazer uma oferenda a *Ọbalúaié* antes da cirurgia, também porque ele tem o poder de enviar doenças¹⁰⁸. Ela precisou também que “alimentamos a terra para que ela não nos leve e permita que nós pisamos sobre ela ainda por muito tempo”. Mas esperou algumas semanas, porque não sabia o que seria necessário fazer, quantos dias deveria ir ao terreiro e quanto dinheiro deveria gastar para realizar os rituais necessários. De fato, quando consultou *Bàbá Marcelo*, Ifá estabeleceu que ela devia fazer um *borí* e um *ẹbọ* para *Oya*, *Ọbalúaié*, *Ògún*, *Onile*¹⁰⁹, *Şàngó* e Ifá. *Doné Malu* fez logo a cirurgia espiritual por essa ser gratuita e requerer um compromisso de tempo menor, já que ela foi “visitada” pelos espíritos em sua casa, seja para a cirurgia, seja para o acompanhamento, que ocorreu por três semanas, segunda à noite.

Em contrapartida, para outras pessoas, o candomblé apresenta-se como primeiro recurso.

Por exemplo, na conversa com *Uilton Oliveira*, *ògá* que frequenta um terreiro de *nação ketu* em Magé e que participou aos cursos de *Toque, Cânticos e Dança* com *Bàbá Marcelo*, ele me contou que seu *bàbálórìṣà* não cobra as consultas a seus filhos de santo e nem sempre é pedida a realização de um *ẹbọ* ou de outro ritual, então as pessoas se dirigem ao jogo frequentemente, quando têm algum problema ou devem tomar uma decisão importante.

Ìyá Rosângela, enfermeira na UPA¹¹⁰ do Sistema Penitenciário, *egbomi*¹¹¹ e *apetebi*¹¹² de *Òrúnmilà Iwori Bofun*, que frequentou os cursos de *Bàbá Marcelo*, afirmou que quando tem algum problema de saúde, os *búzios* são o primeiro recurso, pois, se pode resolvê-lo com um *ẹbọ* ou um *borí*, não precisa se submeter a tratamentos médicos e “cair por baixo dos ferros”.

Embora *Ìyá Rosângela* participe da racionalidade da biomedicina, sua estratégia mostra confiança nos meios oferecidos pelas tradições de matriz africana a fim de estabelecer a forma melhor para proceder na solução de seus problemas e a opção pelos meios não invasivos

¹⁰⁷ Para uma descrição da cirurgia espiritual e dos tratamentos terapêuticos no espiritismo, veja-se, por exemplo, *Aureliano* (2011) e *Giumbelli* (1998).

¹⁰⁸ *Doné Malu* me explicou que seu *òrìṣà* é *Ọbalúaié*, mas, quando ela se iniciou na Bahia, ainda criança, para resolver seus problemas de saúde, tinha-se a concepção de que uma mulher deveria ser iniciada para um *òrìṣà* feminino, para não correr o risco de “se masculinizar”, então, na sua iniciação, foi colocada *Oya* na frente de *Ọbalúaié*.

¹⁰⁹ O dono da terra.

¹¹⁰ Unidade de Pronto Atendimento.

¹¹¹ Lit. “o irmão/irmã mais velho/a”, quem incorpora os *òrìṣà* e já passou pelo ritual de obrigação.

¹¹² Título adquirido pelas mulheres iniciadas em Ifá.

praticados no terreiro ao tratar o corpo, embora impliquem gastos econômicos não previstos pela gratuidade do sistema de saúde brasileiro.

Ìyá Rosângela comentou também sua reticência e dificuldade, em seu trabalho, para aconselhar tratamentos no candomblé às pessoas que acredita estarem necessitadas, pelo respeito do código de ética profissional, por causa da falta de abertura da biomedicina e dos preconceitos de muitos médicos, colegas e pacientes, sobretudo se forem de religião evangélica. Apresento um trecho da entrevista com Ìyá Rosângela que explicita sua opinião a respeito da relação entre religião e saúde:

Na verdade, embora a gente esteja evoluindo tanto, a nossa religião é vista ainda como religião do diabo. E eu acredito que muitas coisas que acontecem na saúde material do corpo humano poderiam ser aliviadas por algum *ẹbọ*, por alguma coisa feita no espiritismo, no candomblé. Só que, infelizmente, a gente não tem como fazer isso dentro de um hospital, nem eu posso eticamente direcionar isso, a não ser que a pessoa indique que ela faça parte do culto. Aí eu até posso, no escondidinho, direcionar isso. Fora disso, não tenho como, porque pode até gerar um processo, porque eles imaginam que possa ser bruxaria, feitiçaria. Tem esse preconceito, tanto que, no mesmo presídio, eu estou 19 anos lá, eu só vi o ano passado um grupo de umbanda, pela primeira vez, fazendo um trabalho dentro de um presídio feminino. Fiquei encantada e falei com a mãe de santo. O restante é só evangélico, e tem muitos. Nem a igreja católica é a predominância, a predominância é evangélica. Eu acho que muitos problemas poderiam ser resolvidos dentro do candomblé, porque muitos problemas físicos, mentais acabam sendo gerados pela vida que as pessoas levam. E se você professa alguma religião, se você acredita em alguma coisa, você tem um alívio por isso, e acaba descarregando em algum momento, em algum lado. Por exemplo, no candomblé tem algum artifício para aliviar a pessoa, fazendo *ẹbọ*, banhos, rezas. Você não vai dar a cura para a pessoa, mas você vai aliviar aquele momento ali, vai estender um pouco de saúde, um pouco de tranquilidade para essa pessoa, eu acredito nisso.

Também Ìyá Cláudia de Ògún, militar no Corpo de Bombeiros e técnica de enfermagem, iniciada em Ògún em um terreiro da *nação jeje*, aluna dos cursos de Bábá Marcelo (que lhe foram indicados por sua nora, que é mãe pequena em um terreiro cuja mãe de santo já havia frequentado os cursos) na intenção de assumir seu cargo de mãe de santo e abrir seu barracão, ao falar de seu problema crônico de coluna devido ao trabalho, disse que os médicos queriam operar sua coluna a todo custo, mas, quando ela jogava os búzios, recebia a mensagem de não operar. Ela afirmou que: “Boa ela não vai ficar, porque a lesão realmente existe, mas na cirurgia é pior, vai complicar mais, e até hoje eu não operei, não precisei operar. Então é onde eu digo para você que realmente depende muito do tratamento espiritual.” Ìyá Cláudia adicionou que:

Muitas coisas que você vê não são problemas de saúde, são problemas espirituais, de cabeça fraca, é como se você estivesse sem proteção, então os problemas de saúde vêm. Eles são um reflexo da sua fraqueza espiritual, eu penso assim. Por tudo o que eu passei, eu entendo que não adianta você buscar a cura na medicina porque não vai ter.

Ana Catão, iniciada em *Òṣun*, em um terreiro de *nação jeje*, e em Ifá, com Bábá Marcelo, professora e coreógrafa de dança afro e danças populares brasileiras, fundadora do grupo artístico *Tambor de Cumba*, frequenta desde pequena o *candomblé*, e a maioria das pessoas da sua família é iniciada. Quando teve problemas de depressão e “umas tristezas”, seu primeiro recurso foi o *candomblé*, por já circular nesse meio e relacionar seu problema a “fatores espirituais”. De fato, antes de se iniciar, ela sentia que:

[...] precisava me iniciar para cuidar mais da minha cabeça, estar mais tranquila, foi também por questão de autoestima. O *candomblé* trouxe realmente uma vida nova para mim. Eu nunca mais tive esse tipo de tristeza, de depressão. E foi mais por cobrança de santo mesmo que por questão de saúde, e por estar muito tempo no *candomblé*, ter que seguir uma trajetória espiritual que eu sabia que devia seguir.

A consulta aos búzios como primeira opção aparece também no comportamento dos clientes de Ìyá Iva de *Òṣun*. Ela afirmou que muitos deles se endereçam diretamente a ela em caso de problemas de saúde sem consultar antes o médico e, muitas vezes, ela os repreende por essa atitude. Mas não deixa de atendê-los: abre o jogo e indaga a causa do problema, através de perguntas que preveem a resposta sim ou não: “É questão de *òrìṣà*?” “É questão de *egúngún* (antepassado)?” “É questão de feitiço?” “É problema de médico?” etc. e, dependendo da resposta, aconselha ao cliente como proceder ou, em caso de uma “causa espiritual”, pergunta aos búzios o que ela pode fazer para ajudá-lo.

Às vezes, o fato de que a consulta com um pai/mãe de santo não seja a primeira opção em caso de doença é devido também à hegemonia da biomedicina na sociedade brasileira, que leva muitas pessoas a recorrer, em caso de problemas de saúde, ao médico como primeira instância.

Por exemplo, Pai Pedro de Ayrá¹¹³, *bàbálòrìṣà*, iniciado em Ayrá e Èṣù na *nação jeje savalu*, com seu terreiro em Maricá, iniciado em Ifá com um *babaláwo* nigeriano (e que fez a segunda iniciação com o mesmo *babaláwo* e a terceira com um *babaláwo* da linha cubana, descendente de Rafael Zamora Diaz Awo Ogunda Kete, o primeiro cubano a trazer Ifá no Brasil), enfermeiro agora afastado pelo INSS, terapeuta holístico, professor de *hoodoo*¹¹⁴, que frequentou vários cursos com Bábá Marcelo e uma vez jogou com ele, utiliza como primeiro recurso a biomedicina, seja para cuidar de si seja quando alguém se dirige a ele por problemas

¹¹³ Ayrá é um *òrìṣà* com o poder sobre o fogo, que no Brasil é considerado uma qualidade de *Ṣàngó*, embora na Nigéria e em Cuba seja um *òrìṣà* distinto, cujo culto provém de outra cidade.

¹¹⁴ Forma de magia popular que reúne práticas das tradições africanas, da sabedoria ameríndia e da feitiçaria europeia, que nasceu no Delta do Mississippi e floresceu principalmente em New Orleans. Serve-se do poder da terra, de óleos e de elementos naturais para favorecer a cura das doenças. Informações extraídas da apresentação do curso de Pai Pedro.

de saúde, mas serve-se também das terapias holísticas, dos rituais de *hoodoo*, da consulta a *Ifá* e dos rituais do *candomblé* para fortalecer a eficácia dos tratamentos médicos. Em sua fala, percebi o respeito ao código de ética dos terapeutas holísticos e dos profissionais da área da saúde: “nunca falo para a pessoa de deixar de tomar o medicamento prescrito pelo médico, ou de deixar de consultar o médico, porque eu, como enfermeiro, devo ter essa responsabilidade, como terapeuta também. Mas eu faço meu tratamento paralelo”.

Ao lhe pedir para descrever suas estratégias quando tem algum problema de saúde, me explicou que:

Nós da área da saúde temos essa mania, que é errada, por ter algum conhecimento, de fazer um autodiagnóstico, mas eu sou bem cuidadoso com minha saúde, porque eu aprendi muito ao longo da vida com colegas profissionais da saúde que, por esse tipo de ação, se prejudicaram muito. Eu tenho meus médicos, meu cardiologista, a que recorro de três em três meses por causa da minha pressão, tenho minha neurocirurgiã e meu ortopedista com quem cuido da minha parte óssea por causa de um problema de coluna, faço todos meus exames de próstata, minha reposição hormonal – muita gente acha que essa é coisa de mulher, mas o homem também tem que fazer para não ter problema nenhum de câncer de próstata, de impotência sexual. Eu já procuro os meus médicos, se sinto alguma coisa de urgência. Recorro à religião e a meus trabalhos de magia, sim, quando sei que é uma coisa que não vai me colocar em risco de vida, ou para complementar o tratamento médico, porque aí eu já vou para a parte espiritual, para a parte energética. Quando vejo que é uma coisa mais séria, vou procurar o médico, caso contrário, eu parto logo pela parte energética, ou no *candomblé* ou no *hoodoo*.

Pai Pedro de Ayrá não exclui a biomedicina e a capacidade de integrar racionalidades médicas diferentes em uma visão coerente de saúde e doença. Para ele, os problemas de saúde são, ao mesmo tempo, disfunções orgânicas e fisiológicas e sinal de uma falta de equilíbrio na força vital da pessoa (que pode ser restabelecida e reforçada através de tratamentos no *candomblé*, do uso das vibrações das folhas e de outros elementos naturais, e, a doença, ser absorvida e neutralizada pelo poder de cura da terra).

Uma atitude parecida, em certos pontos, àquela de Pai Pedro é apresentada por Sandra Bastos, de Osumare, iniciada com ele, que recebe também entidades da umbanda – a Cabocla Jurema, a Preta Velha Vovó Cambinda, a Pomba Gira Cigana Carmen e o Exu Trancarua das Almas –, trabalha como homeopata e terapeuta holística (com fitoterapia, argiloterapia e florais de Bach), e frequentou, com Pai Pedro, os cursos de Bâbá Marcelo.

Quando lhe perguntei quais estratégias usa quando está com algum problema de saúde, comentou que, felizmente, tem uma saúde bastante boa, presta muita atenção a seu bem-estar e segue uma alimentação natural e balanceada. Mas, quando aparece algum problema, dependendo do que for, se ela mesma consegue detectar, e não é grave, cuida da sua saúde através da fitoterapia. Por exemplo, quando a entrevistei, em julho de 2017, estava tossindo um

pouco porque pegou frio em uma viagem a São Paulo, fez um xarope e um chá para tomar e estava já melhorando. Mas comentou:

A gente sabe que tem hora que não tem jeito. Por exemplo, o ano passado eu tive que ir a um cardiologista porque comecei a perceber muitas dores de cabeça na nuca e indicação de pressão alta, e tem essa predisposição na minha família (minha mãe e meu pai são hipertensos), comprei aquele aparelhinho de pressão de pulso e vi que minha pressão estava subindo, então fui ao cardiologista e fiz um exame mais aprofundado. Mas ainda consegui pegar a um estádio leve e só tomo um remédio uma vez por dia, mas não deixo de tomar também minhas ervas de pressão.

Como Pai Pedro, Sandra ressaltou que, em qualidade de terapeuta holística, quando cuida de seus pacientes, nunca deve falar para eles pararem de tomar seus medicamentos, mas ela pode aconselhar uma medicação natural, através de fitoterápicos, da homeopatia ou dos florais de Bach para ajudá-los a melhorar. Por exemplo, algumas pessoas que são hipertensas, após ter começado um tratamento natural, conseguem diminuir seus remédios alopáticos, sob o acompanhamento médico, mas ela sublinhou que o terapeuta holístico nunca intervém na prescrição médica.

As entrevistas de Pai Pedro de Ayrá e de Sandra Bastos, em relação ao cuidado da própria saúde e ao trabalho como terapeutas, mostram a grande profusão de novas terapias e sistemas terapêuticos no Brasil e sua combinação pessoal. Nesse sentido, Luz (2005), em sua análise das terapias alternativas e complementares no Brasil no fim do século XX, aponta também para uma atitude de confiança para com a biomedicina e sua imprescindibilidade no tratamento de problemas de saúde mais graves.

Por outro lado, a escolha da biomedicina somente após o jogo de búzios e os tratamentos no terreiro que apareceram de forma mais incisiva na fala de Ìyá Rosângela mostram os problemas do plano institucional da biomedicina, em particular, do Sistema Único de Saúde (SUS) que ela conhece através de seu trabalho, e que é o recurso principal para as pessoas de baixa renda. Ìyá Rosângela apresentou também uma concepção que se aproxima à “crise da medicina”, a qual, segundo Luz (2005), juntamente à “crise da saúde”, constitui a característica principal do cenário cultural do Brasil contemporâneo no campo da saúde. Ìyá Rosângela ressaltou, em particular, a dificuldade de a biomedicina dar conta da complexidade do sujeito e de sua experiência de doença, sua concentração nos órgãos e nas doenças e suas intervenções invasivas. A atitude de Ìyá Rosângela para com a biomedicina pode ser descrita com as palavras de Luz (2005), que cita, entre as causas da “crise médica”:

O plano da eficácia institucional médica, no qual deve ser destacada a perda, pela medicina atual, de seu papel milenar terapêutico, isto é, de sua função de arte de curar em proveito da diagnose, com o avanço das ciências do campo biomédico, através da

investigação cada vez mais sofisticada de patologias, sem igual consideração pelos sujeitos doentes e por sua cura. (LUZ, 2005, p. 150)¹¹⁵

Aprofundando a questão da biomedicina com Pai Pedro de Ayrá, no entanto, sobressaiu uma experiência diferente das longas filas e dos atendimentos corridos no SUS, em que os saberes das medicinas complementares começam a fazer parte da prática de alguns médicos¹¹⁶. Por exemplo, ele relatou que:

Num atendimento ambulatorial, onde é o médico que vai cuidar daquele paciente, tem muita coisa de que se falava nas terapias holísticas, a que a medicina hoje está aderindo. Estão tirando aquele excesso de branco do hospital, se pode ver que antigamente era todo o mundo de branco, hoje se usa azul claro, verde, rosa, porque já se comprovou que o branco é uma cor excitante, deixa as pessoas nervosas. As paredes não são mais brancas, estão pintadas com cores pastéis, com cores suaves, cores calmantes. Isso é já a cromoterapia que está entrando dentro do setor médico tradicional. No próprio instituto de cardiologia de Laranjeiras, além disso, eles estão usando aquelas musiquinhas esotéricas, calmantes, relaxantes. Botam o paciente na maca antes de verificar a pressão, no ar refrigerado, naquela salinha verde que é equilibrante, com aquela musiquinha relaxante cinco minutos para depois verificar a pressão. E já comprovaram que assim se consegue verificar a pressão correta do que simplesmente botar o paciente numa cadeira, meter um aparelho de pressão e medir sua pressão, nunca sai correta. Então, os tratamentos holísticos já estão entrando na medicina tradicional. Os médicos começaram a tomar interesse pela acupuntura, pela quiropraxia, pelas técnicas holísticas. Eu hoje me trato com uma neurocirurgiã por causa do problema da coluna, que aplica técnicas de cromoterapia no consultório dela. E hoje tem um número muito grande de médicos, enfermeiros, farmacêuticos, nutricionistas, todos fazendo cursos de terapias holísticas. Então, a medicina hoje está mais aberta para o holístico, para a espiritualidade.

Sandra Bastos observou a diferença no atendimento médico em diferentes estruturas e hospitais, o que participa em direcionar as escolhas dos recursos médicos ativados em caso de doença:

O que eu sempre questioneei justamente na medicina tradicional era isso, porque você vai num médico, por exemplo, porque está com problema no estômago, você vai no gastro, ele vai ver só seu problema no estômago, mas não vai se preocupar em saber o que desencadeou isso, e é ali que entram as terapias que agem de modo diferente e a homeopatia. Pega todo o histórico da pessoa, que só o terapeuta pode fazer isso, porque, hoje em dia, com os atendimentos corridos com os médicos, eles não têm como fazer uma consulta tão grande, a não ser em clínicas particulares. Mas um atendimento no SUS, por exemplo, não dá, o médico tradicional só vai tratar o sintoma, ele não vai estar preocupado com o porquê aquilo apareceu na pessoa. Por exemplo, muitos alunos [do curso de terapias complementares na saúde, que Sandra e Pai Pedro de Ayrá frequentaram na PUC do Rio de Janeiro] são médicos. E um cardiologista, por volta dos cinquenta anos, montou uma clínica de medicinas alternativas na Barra da Tijuca, então ele atende como cardiologista, mas é também terapeuta de shiatsu e tem uma psiquiatra trabalhando lá. Então ele próprio encaminha os pacientes dele para isso. Agora os médicos estão abrindo mais o leque, eu só não sei quando eles vão aceitar a entrada da religião nisso, e isso independentemente da religião. Está chegando mais divagar. Tem lugares aqui no Brasil que aceitam sim,

¹¹⁵A significação da crise da medicina destacados por Luz (2005) abrange o plano institucional, o plano ético ligado à prática médica, o plano da eficácia institucional médica e a questão da bioética.

¹¹⁶A integração das terapias alternativas/complementares na biomedicina e no SUS é discutida, por exemplo, em Luz (2005), Barros (2008), Toniol (2014) e Aureliano (2012).

hospitais inclusive que tem esse conjunto de coisas, porque assim a gente pode entrar com outras religiões como o espiritismo, a questão do passe, da cura com as mãos, que tem várias. Eu acho que esse é o caminho que vai rolar, mas ainda vai levar um tempinho.¹¹⁷

As diferentes atitudes de Ìyá Rosângela e de Pai Pedro em relação à biomedicina partem de experiências diferentes, ligadas a fatores socioeconômicos, que condicionam as escolhas terapêuticas e o leque de possibilidades. De fato, de acordo com Good (1994), em sua crítica à primazia da escolha racional e do utilitarismo nas teorias sobre os comportamentos relacionados à saúde, “as decisões sobre saúde são muito mais determinadas por fatores sociais objetivos e estruturais de nível macro de desigualdade, muitos têm argumentado, que por ‘crenças’ subjetivas ou fatores cognitivos” (GOOD, 1994, p. 44, tradução minha). Ele cita, entre esses fatores, as estruturas macro-sociais (Janzen, 1978, Morsy, 1978, 1980, 1990); as relações locais e globais de poder, fatores estruturais como a disponibilidade e o custo do tratamento para determinar as terapias (Young, 1981, Young e Garro, 1982, Sargent, 1989); valores simbólicos e aspectos relacionais (Sahlins, 1976) . Os mesmos fatores são responsáveis por alguns tratamentos (como as terapias holísticas) serem uma opção disponível (culturalmente e economicamente) somente por uma parte de meus entrevistados, embora o acesso a algumas terapias complementares seja possível no SUS.

Na entrevista com Sandra Bastos, sobressaiu outro recurso para problemas de saúde, de relacionamento ou econômicos, que muitas pessoas preferem a uma consulta com um *bàbálórìṣà*/uma *ìyálórìṣà*) ou um *babaláwo*: as sessões de umbanda¹¹⁸, em que as pessoas podem falar diretamente com os espíritos e receber conselhos. Em seu caso, a ajuda em tratar de problemas físicos é mais evidente, por suas entidades se servirem de seus conhecimentos fitoterápicos quando dão consulta para alguma pessoa. Sandra afirmou que:

As minhas entidades usam o meu conhecimento de ervas, e eu tenho minhas tinturas e ervas lá [no terreiro] também, e passam os remedinhos para as pessoas, fazem as meninas lá prepararem, porque, como eu não estou lá, estou incorporada, não posso fazer, mas elas falam como preparar os remédios, e as pessoas levam para casa para começar a tomar. E, além das minhas, também outras entidades da casa que têm conhecimento sobre as ervas, porque sabem que tem lá essas tinturas disponíveis. Não é só tomar, tem também a forma terapêutica de fazer banhos, defumações, que têm muito efeito, trabalham a questão do corpo, do corpo astral, do corpo espiritual, a aura, limpam por fora, que também é importante.

O fato de as entidades que Sandra incorpora adquirirem sua aptidão a curar e seus conhecimentos sobre o uso das ervas e das tinturas tem sua contrapartida em uma afirmação

¹¹⁷ Sobre as associações médico-espíritas e a relação entre espiritismo e biomedicina, veja-se Soares (2009) e Aureliano (2011).

¹¹⁸ Os tratamentos terapêuticos na umbanda são analisados, por exemplo, em Montero (1985).

que Doné Malu fez numa conversa sobre tarot: quando eu lhe perguntei como ela aprendeu a jogar, me falou que ela desenvolveu essa capacidade naturalmente, tem esse dom desde criança, mas adicionou o fato de que “Eu também tenho uma cigana¹¹⁹”.

As palavras de Sandra e de Doné Malu mostram uma relação íntima e uma influência entre médium e entidades através da incorporação, assim como analisado por Augras (2008) em sua análise das relações entre os iniciados e seus *òrìṣà* e por Contins (1983) em seu estudo do “caso da Pomba-Gira”, em que uma médium, Celina, e sua Pomba-Gira, Maria Padilha, confundem-se nas acusações de participação em um homicídio. Ressalta a autora: “Portanto, ela mantém um conhecimento muito grande de sua entidade, e que se caracteriza não pela ‘consciência’ e controle que mantém de sua Pomba-Gira, mas sim pelo fato de, quando incorporada, tornar-se uma só, Celina e Maria Padilha” (CONTINS, 1983, p. 103).

As observações de Sandra ressaltam também um dos motivos porque, entre os clientes de Bábá Marcelo, são raras as pessoas da umbanda: por essa religião fornecer seus tratamentos, entre os quais, há consultas e sessões de cura com as entidades ()¹²⁰, que são gratuitas¹²¹, contrariamente aos tratamentos nos terreiros de candomblé, que, frequentemente, requerem custos mais elevados e um empenho de tempo maior.

Também Bábá Marcelo confirmou minha hipótese de seus clientes serem, na grande maioria, do candomblé e ter poucas pessoas da umbanda.

Entre as pessoas que passaram da umbanda ao candomblé ou que se dirigiram a um pai/uma mãe de santo para algum problema, foi frequente a ideia de que o candomblé é mais “forte” que a umbanda e que, muitas vezes, consegue tratar problemas sérios pelos quais a umbanda fornece só um paliativo, mas requer um comprometimento e gastos econômicos maiores. Principalmente, o sacrifício animal e o fato de “raspar cabeça”, ou seja, ter um procedimento iniciático complexo, criam certa reticência entre os adeptos da umbanda. Todavia, a passagem da umbanda para o candomblé é, muitas vezes, vista como uma etapa necessária para aprofundar o relacionamento com o próprio *òrìṣà* e desenvolver a própria espiritualidade¹²².

¹¹⁹Espírito de cigana. Os espíritos das ciganas, assim como seus correspondentes encarnados, são considerados dominarem o jogo de tarot.

¹²⁰ Sendo, cada uma, mais apta a lidar com algum problema. Por exemplo, Maria Padilha é frequentemente consultada por problemas de amor, os caboclos e os pretos-velhos podem receitar algum remédio a base de ervas ou aconselhar em caso de problemas de saúde

¹²¹A caridade desempenha um papel importante nas práticas umbandistas ligadas à saúde, assim como no espiritismo, embora tenha consultas e outros rituais que são realizados de forma individual e são pagos. Todavia, em alguns centros de umbanda observei que, durante uma sessão aberta, o espírito pode dizer a uma pessoa que tem um problema mais grave de voltar outro dia para se consultar ou jogar búzios.

¹²²Há também outros fatores que influenciam a passagem da umbanda para o candomblé, que não é minha intenção aprofundar nesta tese. No Rio de Janeiro e em São Paulo, em que o candomblé se instaurou com a vinda dos primeiros baianos a partir do final do século XIX, muitas pessoas passaram da umbanda e do

De fato, como afirma Birman (1995), no Rio de Janeiro e em São Paulo, a partir da década de 1960, houve uma grande difusão da umbanda, mas, na década de 1980, começou o fluxo de pessoas da umbanda para o candomblé, situação que perdura até hoje.

Por exemplo, Pai Sérgio de Bara, fundador do *Ile Ase Esu Oju Inon*, de *nação ketu*, que seguiu os cursos com Bábá Marcelo, iniciou-se em Ifá e se cuidou com ele, me explicou o percurso que o levou ao candomblé. Foi nascido e criado dentro da igreja evangélica e, quando fez 18 anos, abandonou a igreja e entrou para a umbanda, trazido por sua namorada. No terreiro que frequentava, tinha umbanda e candomblé e, depois que ele se iniciou, o pai de santo começou a dar mais valor ao candomblé e a deixar a parte de umbanda um pouco para trás. Então, Pai Sérgio começou a frequentar outro terreiro, onde se iniciou, para resolver um problema de saúde. Começou a ficar muito doente, emagreceu muito, e, quando foi falar com seu *bàbálórìṣà*, ele viu no jogo que seu problema de saúde só iria ser resolvido após a iniciação. De fato, ele me relatou: “Eu entrei para fazer santo no mês de julho, dia primeiro, entrei muito magro, as fotos falam por si só, e quando saí já era outra pessoa, com bem mais saúde”. Antes, ele havia procurado um médico, mas não constava nada nos exames. Depois, concluiu que seu problema era “espiritual”. Ele mostrou, dessa forma, uma atitude que observei em muitos de meus entrevistados: o significado atribuído à doença se constrói nas itinações na busca de cuidado avaliando os resultados dos diferentes tratamentos e se aceita a interpretação das causas da terapia que conseguiu restabelecer a saúde.

O mesmo aspecto aparece também no percurso religioso de Vânia, enfermeira com conhecimentos de fitoterapia e medicina alternativa, iniciada em Ifá e em *Òṣun no Àṣe Idasile Ode*, que passou por diferentes religiões, que aprofundou também através do estudo de sua doutrina (sendo sua adesão baseada não somente na fé, mas também em um entendimento lógico), antes de chegar ao candomblé e a Ifá. Ela cresceu dentro da religião católica, fez todos os sacramentos, depois, passou a frequentar o kardecismo por muitos anos, e, posteriormente, a Igreja messiânica. Sucessivamente, ela entrou na umbanda, onde chegou a ocupar o cargo de mãe pequena, ou *cambona*. Após um tempo, entretanto, as entidades comunicaram para ela que seu tempo na umbanda tinha terminado e que devia seguir seu caminho fora dali, e sua Cabocla Jurema lhe deixou o recado que desfizesse todo seu altar e que esperasse, porque ia aparecer a casa onde ela devia ficar. Vânia começou a se cuidar com uma mãe de santo da *nação jeje*, mas

omolokô (as religiões de matriz africana mais difundidas na região) ao candomblé. Há também fatores econômicos, de prestígio e reconhecimento (valorizando as religiões mais próximas da origem africana), além da necessidade de aprofundar a relação com os *òrìṣà*, que levaram muitos sacerdotes a transformar seu templo de umbanda em terreiro de candomblé (usualmente, continuando a cultuar seus espíritos da umbanda), e levando consigo muitos de seus médiuns.

ela lhe disse que aquele não era o terreiro onde ela devia permanecer; fez o curso de dança afro com Ana Catão e, depois, encontrou na internet o anúncio do curso de *Toque Cânticos e Dança* de Bâbá Marcelo. Começou a frequentar os cursos de Bâbá Marcelo e os *orô*¹²³, iniciou-se em Ifá e teve de se recolher logo para ser iniciada em seu *òrìṣà*, *Ọ̀ṣun*, após ter *bolado*¹²⁴ durante uma festa, porque começou a *passar mal* (desmaiar, ter perdas de consciência) também em sua casa e no trabalho.

Vânia interpretou sua passagem dentre as diferentes religiões como etapas de um caminho que lhe trouxe conhecimento, valores morais e meios para dirigir sua vida e se aprimorar como pessoa, até chegar ao estudo de Ifá, porque, afirmou, “Ifá fala da conduta de uma forma muito mais responsável. Você é responsável por aquilo que você escolhe, do caminho que você vai fazer.”

Vânia me contou que, na sua família, somente uma irmã de sua mãe é iniciada no candomblé, mas ela sempre foi fascinada por essa tradição, então sua relação com o candomblé estava latente dentro de si, estava em seu caminho e, com o passar do tempo, apareceu em sua vida. O *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ* foi o primeiro terreiro de candomblé onde ela *bolou*.

Na minha pesquisa de Mestrado (CALVO, 2012), recolhi muitos relatos de pais, mães de santo e pessoas iniciadas no candomblé que, como Vânia, chegaram ao candomblé da umbanda pela necessidade de aprofundar sua relação com o próprio *òrìṣà* e com a própria ancestralidade africana.

¹²³ Rituais anais para um *òrìṣà*.

¹²⁴ *Bolar no santo*, usualmente caracterizado por perda de consciência e desmaio (que pode ser acompanhado por diferentes reações físicas quais tremores e rigidez muscular) é interpretado como sinal da capacidade de incorporação e da necessidade de se iniciar, pois a pessoa, que já tem uma ligação forte com seu *òrìṣà*, não passou pelas etapas da iniciação, em que é estabelecida a relação com o próprio *òrìṣà*, e a pessoa é preparada para receber sua energia e incorporá-lo de forma cultural e espiritualmente moldada e controlada. As constelações sintomáticas que são usualmente definidas, no âmbito das religiões de matriz africana, como “passar mal com o santo” e “bolar no santo” podem ser consideradas como “culture-bound syndroms” (CBS), termo incluído no Manual Diagnóstico (DSM IV-TR. Apêndice 1) para indicar “categorias diagnósticas populares locais que conferem significados coerentes a certos complexos de experiências repetitivas, estruturadas e perturbadoras” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2001, p. 958, tradução minha), que não conseguem ser classificadas na taxonomia naturalista, universalista e biomédica, mas que encontram explicação e tratamento no sistema cultural de que fazem parte. Pois, segundo Kleinman (1987, 1988), o reconhecimento do papel da cultura nos acontecimentos vitais dos seres humanos impõe focalizar a análise psicopatológica além das restrições da etiologia naturalística. Para uma análise mais detalhada dos CBS, veja-se também Inglese (2012) e Devereux (2007). Kleinmann (1988 a, p. 24) usa o termo *culture-bound complaints* para denotar um conjunto de queixas que o sistema cultural permite interpretar como forma simbólica sancionada pelo grupo. Na medida em que a pessoa começa a se inserir no grupo e a se apropriar de sua visão de mundo, passa também a utilizar sua linguagem e seu sistema de significados. Dessa forma, Vânia interpretou, desde o começo, seus desmaios e ausências como “passar mal com o santo”. Em outros casos, quando os mesmos sintomas são vivenciados por pessoas que não tinham conhecimento ou contato com o candomblé e encontraram significado, alívio ou cura nessa tradição, acho mais apropriado usar o conceito de “modelo explicativo” de Kleinmann (1981). Observo que, nas sociedades complexas como a brasileira, sobretudo nos grandes centros urbanos, é difícil pensar em sistemas culturais separados e fechados.

Em vários casos, o recurso a candomblé e a iniciação tornaram-se uma opção somente após um percurso difícil e atormentado, marcado por preconceitos e hesitações. A decisão dos pais de Doné Malu de consentir a sua iniciação mostra os preconceitos que tiveram de enfrentar. Iniciou-se aos quinze anos de idade porque estava sempre doente e os médicos não conseguiam detectar o problema. Os pais (ele kardecista e ela católica), após diferentes tentativas de melhorar a saúde da filha, trouxeram-na para um terreiro de candomblé (da *nação jeje*), onde a consulta revelou que “era problema de *òrìṣà*” e que poderia ser resolvido através da iniciação. Ela ressaltou que:

o candomblé era uma coisa escondida, nem todo mundo fazia de porta aberta para as pessoas não verem. Como meu pai era conhecido na cidade, não tinha como ir [no candomblé] para não dar o que falar aos vizinhos. Quando me iniciei, na época, a gente ficava um ano dentro do terreiro, saía só quando pagava obrigação de um ano. Então eu tinha que ficar lá, cumprir todos os preceitos, e todo mundo na cidade estava sabendo que estava na roça de santo e diziam que eu me tornara feiticeira. Eu melhorei com isso, fui para o colégio, era tudo normal, fui melhorando com aquele problema que eu tinha. Eu já não via mais as coisas, eu já não tinha mais visões.

Sua filha, Catarina, de 31 anos, enfermeira, apresenta estratégias diferentes, embora tenha sido criada em contato com o candomblé: recebeu o recado que deveria iniciar-se por ser *abiàṣe*, pois estava no ventre da mãe enquanto ela fazia sua obrigação,¹²⁵ cuidava-se em um terreiro de candomblé de *nação jeje*, fez uma consulta e um *borí* com Bábá Marcelo. Mas ela não aceita o cargo sacerdotal recebido e continua desviando desse caminho. Recentemente, causando desprazer em sua mãe (que, todavia, aceitou sua decisão), deixou de frequentar o terreiro (por causa de um desentendimento que foi esclarecido por Doné Malu), começando um percurso em um centro espírita, onde foi levada por colegas de trabalho que queriam ajudá-la por vê-la desanimada.

Nesse caso, mesmo tendo familiaridade com o candomblé e conhecendo a causa de seus problemas, Catarina abandonou o tratamento no terreiro e continua adiando a decisão de iniciar-se, mostrando que nem sempre a identificação da causa e da possibilidade de cura levam a uma decisão naquela direção, sobretudo quando isso requer (como no caso da iniciação no candomblé) um compromisso sério e muita dedicação e não estão presentes sintomas graves. De fato, como afirma Lanternari (1994), o comportamento em relação à doença depende de diferentes fatores: “a opinião do paciente e das pessoas próximas sobre a natureza, a gravidade

¹²⁵ Perguntei a Doné Malu porquê ela não esperou o término da gravidez para dar sua obrigação, e ela me explicou que não lhe foi possível porque quando ficou grávida começou a passar mal, de repente estava *virada no santo* (incorporada), em Oya, quando ia dormir ou durante o dia; e tinha visões, via pessoas se aproximando dela e querendo matá-la ou sufocá-la. Então, teve que se recolher no terreiro para dar comida a Oya e fazer sua obrigação.

e as causas do mal, em seguida, as escolhas que eles decidem fazer, entre as diferentes categorias de curadores acessíveis e, a pessoa particular, entre as diferentes possíveis” (LANTERNARI, 1994, p. 131, tradução minha). Também outros fatores influenciam suas escolhas, pois, Catarina mostrou dificuldades em se adaptar no meio social de candomblé e em assumir os compromissos implicados pela iniciação, e optou por tentar amenizar seu problema de saúde com outros meios.

Catarina declarou que se identifica muito com o espiritismo (frequentado por umas colegas de trabalho), seus ensinamentos e sua prática da caridade. A entrevista mostrou também seu distanciamento da visão de mundo do candomblé e a dificuldade de se ver e se definir como pertencente a uma religião de matriz africana.

Ìyá Claudia de Ògún é protagonista de uma outra história de vida marcada por muitas hesitações em se iniciar e assumir o cargo de *iyálórìṣà*, devido ao compromisso que isso representa:

Minha mãe é cristã, meu pai frequenta o candomblé, mas não é iniciado. Eu conheci a religião muito cedo, porque tive problemas de saúde desde pequena. Quando tinha 12, 13 anos, eu já comecei a ter problemas espirituais, e era minha finada madrinha quem cuidava de mim na umbanda e no candomblé; eu fazia *obi*¹²⁶, *bori*, mas eu não queria entrar na religião. Eu tive vários problemas: uma anemia crônica, que foi um tratamento muito doloroso, três pneumonias, febre reumática. E quando minha madrinha ia nos lugares, lhe diziam que era espiritual, tinha que ser cuidado. Meus pais iam e voltavam ao médico, mas era um paliativo. Eu desmaiava na rua. No período menstrual, teve época que eu ficava três dias no hospital de tão mal que passava, tinha que ficar no soro. Quando chegou certa fase, não teve mais jeito, o meu santo falou comigo que ele abriu mão que eu fosse feita porque eu tive dois filhos, um quando tinha 19 anos e outro 23 anos, e pudesse cuidar deles. Mas, depois de ter meus filhos criados, eu teria que assumir minha responsabilidade, e assim foi. Isso foi visto no jogo. Eu fui a vários jogos, porque, na realidade, eu não queria seguir. Um dos jogos que eu fiz foi com Mãe Gina, de Yánsàn, logo que eu entrei no candomblé – tinha 20 anos, agora eu tenho 22 de incorporação – ela jogou e quem respondeu no meu jogo foi Yánsàn. Eu estava começando um relacionamento nessa época, e ela me disse que eu tinha que *fazer feitura*,¹²⁷ e ele [o *òrìṣà*] iria abrir mão até meus filhos crescessem, mas iria chegar uma hora que eu não poderia mais medir forças. O jogo disse que teria chegado uma hora que meu relacionamento terminaria e eu deveria seguir meu caminho. Eu não levei a sério, na época, tinha 20 e pouco anos, com emprego público, queria sair, viajar, curtir a vida e foi o que fiz. E, no final, aconteceu exatamente o que ela tinha previsto: o relacionamento acabou, eu tive vários problemas familiares, fiquei muito revoltada com os *òrìṣà*, com a religião, porque eu não aceitava. Comecei a ter muitas perdas familiares, e em todas eu estava muito envolvida, toda semana estava enterrando um, aquilo foi me revoltando. O irmão da minha mãe carnal foi jogar, me chamou, sentou comigo e falou: ‘Olha, eu fui jogar e não tem condições mais para continuar desse jeito, o jogo diz que você tem que entrar para o candomblé.’ Fiquei seis meses na balança e, quando eu vi que não ia ter jeito, fui buscar uma casa para me iniciar. Depois da iniciação, todos os problemas de saúde que eram muito presentes melhoraram, não tive mais pneumonia. Agora tenho uma saúde bastante boa; eu tenho um problema crônico de coluna, tenho hérnia de disco, porque trabalhei muitos anos em ambulância e se tinha que pegar maca com paciente,

¹²⁶Oferenda à cabeça realizada com *obi*, a noz-de-cola, que é o alimento principal dos *imalè* (espíritos).

¹²⁷Iniciar-se.

cadeira, paciente no colo eu pegava, mas minha estrutura óssea é de mulher, então eu tive essa hérnia de disco por consequência do que eu fazia, tanto que, quando eu abri essa casa, eu estava à beira de me operar.

Um caso em que o preconceito representa um fator de hesitação em recorrer ao candomblé é o de uma senhora, iniciada em outro terreiro de *nação ketu*, que era da igreja evangélica quando começou a sofrer de desmaios e estados de “ausência”. Inicialmente, buscou ajuda no médico (sem obter um diagnóstico preciso ou o alívio dos sintomas) e na igreja, mas os rituais de exorcismo praticados pelo pastor não levaram a uma melhora. Depois de muita hesitação (devida aos preconceitos sobre o candomblé, que as igrejas evangélicas associam ao diabo) e em consequência do agravamento de seu estado, procurou a ajuda de um pai de santo. Por meio do jogo de búzios, ela ressignificou as perdas de consciência como *passar mal com o santo* e como um pedido do *òrìṣà* para que *fizesse cabeça*¹²⁸. Relata que os sintomas desapareceram depois da iniciação e a senhora, e seu marido que a seguiu em sua escolha (tornando-se *ògá*), continuam no mesmo terreiro há muitos anos, satisfeitos com sua experiência.

Essas narrativas evidenciam também uma concepção comum do candomblé, como religião que não se escolhe, mas faz parte do destino pessoal e se realiza como resposta a um chamado dos *òrìṣà*, que pode ser de várias formas, até dolorosa, e que é sintetizada pela afirmação frequente “No candomblé se entra pela dor, mas se fica por amor”.

Observo que Bábá Marcelo, seguindo mais os princípios do culto de Ifá e de liberdade que ele pratica na relação com seus filhos de santo, assim como Sàlámì e Ribeiro (2015), afirma a importância da escolha pessoal na iniciação, embora essa possa ser uma forma eficaz de solucionar problemas graves ou esteja no destino da pessoa, pela importância atribuída ao *orí*, a cabeça, pois, segundo ele, nada pode ser feito sem seu consentimento. Ìyá Dolores adicionou que um motivo importante da iniciação é a família, o fato de seguir a religião dos pais, em que se cresceu desde criança e se desenvolveram laços de amizade e solidariedade.

Em alguns casos, Bábá Marcelo direcionava o cliente ou alguém de sua família ao médico, por Ifá revelar algum problema de saúde, embora a consulta visasse a esclarecer outras questões. Esse foi o caso de uma senhora a que Bábá Marcelo aconselhou, por ter visto no jogo, de fazer exames e cuidar de suas pernas; na época ela não percebia algum problema, mas, após alguns dias, se manifestou um problema de circulação em suas pernas e foi ao médico.

Ou pode acontecer que as interdições estabelecidas por Ifá coincidam com posteriores conselhos médicos, como no caso de Adriana de Yemojá, a que, em uma consulta com Bábá

¹²⁸ Se iniciasse.

Marcelo, foi prescrita a abstenção de bebidas alcoólicas. Ela seguiu as indicações de Ifá, embora não lhe atribuísse um sentido ou uma conexão com algum aspecto de sua vida, pois gostava de beber, só de vez em quando, um copo de vinho doce. Mas, depois de uns meses, os exames de sangue revelaram que estava com diabetes: nesse momento, a interdição veio a fazer sentido para ela, por coincidir com as indicações do médico e por servir a preservar sua saúde.

Além dos problemas de saúde física ou psicológica e da necessidade de cuidar do “lado espiritual”, muitas pessoas consultam Bábá Marcelo em caso de problemas financeiros, familiares, de trabalho, de justiça, de relacionamento, sobretudo, quando a situação não é resolvida no cotidiano, é particularmente grave ou difícil, causa angústia e preocupação, ou se percebe a necessidade de se fortalecer para enfrentá-la da forma melhor, de remover os obstáculos e ter a proteção dos antepassados e dos *òrìṣà*.

Nesses casos, a consulta de Ifá é procurada para esclarecer a situação, ter conselhos como proceder nas próprias escolhas, saber quais atitudes tomar e ver o que pode ser feito.

Apresento, brevemente, alguns casos recolhidos nas minhas entrevistas e nas conversas no terreiro.

Um jovem engenheiro, homossexual, iniciado em *òrìṣà* na Bahia, que tem seus *ojúbo*¹²⁹ na sua casa e se cuida com Bábá Marcelo, foi consultá-lo por problemas em seu relacionamento, e Ifá o aconselhou a fazer um *borí*, que foi realizado na semana seguinte da consulta.

Uma senhora, trazida por um amigo do candomblé e da umbanda, e que, de vez em quando, consulta-se com um pai ou uma mãe de santo, sem estabelecer vínculos com o candomblé ou com um terreiro, consultou Bábá Marcelo para fazer um diagnóstico de sua vida e para ter conselhos sobre sua situação amorosa (pois estava solteira há tempo) e uma questão ligada a um concurso que ela passou e que ficou sem resposta por muito tempo. Nesse caso, o conselho também foi um *borí*.

Encontrei duas pessoas que pediram ajuda a Bábá Marcelo em questões ligadas à justiça. Uma senhora brasileira, do candomblé, que mora na Alemanha desde seu casamento com um senhor alemão, visitou várias vezes Bábá Marcelo para realizar *ẹbọ*, a fim de viabilizar a solução de um processo com seu filho (que ora no Brasil) como acusado, que estava foragido da justiça. Bábá Marcelo deu-lhe conselhos sobre o seu filho, a partir da consulta com Ifá: consignar-se à Justiça e encontrar um novo advogado que cuidasse do processo, e a senhora, a distância de quase dois anos, ligou para Bábá Marcelo para dar-lhe a notícia que após ter seguido seus conselhos, o filho conseguiu provar sua inocência.

¹²⁹Assentamentos.

Outro senhor que estava frequentando o *Àṣe Idasilẹ Ọḍẹ* comentou no terreiro de uma denúncia de violência por parte de sua ex-namorada após uma separação conflituosa (mas nele, e não nela, foram registrados signos de violência física na perícia médica). Na conversa, da qual estavam participando, além do senhor, somente mulheres, Ìyá Dolores comentou sobre a gravidade da situação e, também, sobre a Lei Maria da Penha, que pune a violência contra a mulher, e pensou na possibilidade de uma oferenda a Ṣàngó, *òrìṣà* da justiça, para ajudá-lo. De fato, Bàbá Marcelo consultou Ifá para ele, e confirmou a intuição de Ìyá Dolores. Realizou, então, o *ẹbọ* para Ṣàngó. Quando reencontrei o senhor após um tempo e lhe perguntei como estava evoluindo o processo, falou-me que foi arquivado como agressão mútua.

A consulta a Ifá e os seus conselhos a seguir o caminho que estava começando ajudaram Ana Catão a deixar um trabalho estável na área do turismo e se dedicar totalmente à dança afro. Ela se tornou dançarina, professora e diretora artística do grupo *Tambor de Cumba*, e consegue se manter com um trabalho de que gosta muito, que sente como parte de seu caminho de vida, mas tinha medo de que não lhe desse segurança econômica.

Pai Pedro de Ayrá consultou Bàbá Marcelo – embora ele se oriente pessoalmente através de Ifá – para resolver algumas questões de trabalho “que não estavam andando” para ter um “olhar de fora” e realizou o *ẹbọ* para um *odu*¹³⁰, assim como estabelecido no jogo. Comentou que o *ẹbọ* foi para algo específico do lado material, do lado profissional, e foi muito simples, levando somente “comida seca”¹³¹ e que, rapidamente, seu trabalho se estabilizou, porque tinha um mercado muito restrito, mas, logo em seguida, surgiram mais espaços onde ele dar aula como professor de magia africana e terapias holísticas.

Apresento com mais detalhes o caso de Dina, de Brasília, motorista e empregada em uma empresa que se ocupa de transporte para deficientes físicos, que deu obrigação para *òrìṣà* e se iniciou em Ifá com Bàbá Marcelo. Sua família é evangélica, somente seu tataravô, “que era negro africano descendente de escravos cultuava *òrìṣà*”, mas Dina não chegou a conhecê-lo.

Ela se aproximou ao candomblé por problemas de saúde, porque estava muito mal por causa do DIL, foi diagnosticada com um tumor, estava sangrando muito e teria de fazer histerectomia, mas, comentou, até hoje ela tem o útero e os ovários em boa saúde. Contou-me que, um dia, estava chorando no meio da rua, e Mãe Maria Bezerra, a primeira pessoa que fez algo para ela dentro do candomblé, deu-lhe um abraço e lhe disse: “Tem para você um recado de Yemojá e do Caboclo Ubirajara: você não está doente”. E Dina a seguiu. Mãe Maria Bezerra jogou pra ela e lhe deu um “*borí* quente”, explicou Dina, “com animal, um bode, foi uma feitura,

¹³⁰Signo de Ifá, considerado também uma divindade.

¹³¹ Sem sacrifício animal.

fiquei recolhida sete dias, fiz tudo o que leva na feitura, só não raspou a cabeça”. Dina comentou: “eu fiquei curada. Foi bom, foi para saúde, deu certo”. Depois de frequentar sua casa por um tempo, Dina decidiu deixar esse terreiro, porque o filho da mãe de santo queria casar com ela, mas ela tinha marido e dois filhos. Depois Dina foi para um outro terreiro, onde, em 2000, foi iniciada para Şongõ. Na época, ela tinha outros problemas de saúde:

Eu estava mal, se me assustava eu desmaiava, se eu conseguia chegar na porta do trabalho desmaiava lá, não conseguia trabalhar, vivia de atestado. Acordava no meio da noite com pesadelo, não conseguia contar o pesadelo e desmaiava. Às vezes, desmaiava dormindo, às vezes ia dormir e não acordava. Os médicos diziam que eu tinha problema de tiroide, mas fiz muitos exames e não resultou nada. Um dia, fui numa festa de candomblé e a Yánsán de um senhor muito alto veio para meu lado. Na hora que ela me abraçou, eu não vi mais nada, apaguei e acordei no dia seguinte, às três da tarde. Então eles me disseram que eu tinha que raspar por isso, por aquilo, que eles tinham jogado e visto tudo. Eu fiquei trabalhando um ano e pouco desmaiando, passando mal, até que decidi me iniciar.

Dina, no entanto, lembrou que, “em lugar de raspar Òşun na minha cabeça, eles raspam Şàngó, para dar nome à casa”. Em 2002, no mesmo terreiro, ela deu obrigação em Yemojá e Ògún, sempre por interesse da casa e, logo depois, ela saiu do terreiro (onde morava em uma casa que ela havia construído nos fundos) por causa das moléstias do irmão da mãe de santo, embora eles não quisessem e a ameaçassem de “matá-la no feitiço” se tivesse saído.

Dina comentou que, a partir desse momento, ela teve graves problemas de dinheiro, de saúde, com a família, os filhos, a bebida. Contou ainda que: “fui despejada, fui morar de favor em uma garagem com meus filhos, comecei a ter desmaios repentinos, a ter neuroses”. Então ela começou a pesquisar e alguém lhe vendeu uma apostila de um curso de Bábá Marcelo e, em 2006, começou a falar com ele por Skype e por e-mail. Ele a orientou sobre como cuidar de seus santos e lhe ensinou a rezar seu *orí*. Logo depois, ela conseguiu um trabalho e começou a comprar de novo os móveis da sua casa, que tinha vendido para poder dar comida a seus filhos. Dina afirmou que, quando começou a seguir as orientações de Bábá Marcelo, pararam também seus desmaios:

Passou tudo, eu via coisas, para mim todos queriam me fazer mal, todos queriam me fazer feitiços, eu via as coisas, até que eu entendi através da ajuda dele que meu problema era *orí*. Foi quando comecei a cultuar Ifá, a rezar e cultuar meu *orí*, que as coisas foram se acomodando. Foi muita dor até lá, foi muito desgaste físico, emocional. Perdi tudo aquilo em que acreditava, o que gastei, porque na minha primeira obrigação eu gastei entre 7.000 e 8.000 reais, e construí uma casa nos fundos da casa de santo e ficou tudo perdido. Não tinha sabedoria, não tinha conhecimento para me oferecer.

Em 2010, quando Bábá Marcelo montou uma sede do CETRAB em Brasília, Dina o conheceu pessoalmente. Ela me contou: “ele jogou para mim e disse ‘Seu problema e a solução

não é *òrìṣà*, você tem que cultivar Ifá, *Òṣun* e *orí*. E aí começamos a cultivar, eu comecei a cultivar sozinha com o apoio, as explicações, as orientações dele, dando oferenda”. Em 2014, Bàbá Marcelo lhe deu um *borí*, iniciou-a em Ifá e lhe deu a obrigação para *Òṣun* com *Ṣàngó*, consertando o que foi feito no outro terreiro, pois, segundo Bàbá Marcelo, era preciso “colocar *Òṣun* na sua vida”.

Dina comentou que: “As coisas estão se acomodando. Não se cura uma gripe em um dia, então entendo que Ifá é a mesma coisa, não se concerta em um ano o que eu levei trinta estragando, estou pacientemente esperando, rezando, cultivando Ifá, cultivando *Èṣù*”.

Dina é grata a Bàbá Marcelo pela ajuda que lhe deu não somente no plano espiritual, mas também psicológico e emocional:

Ele dá atenção para todo mundo. Eu nem digo a parte espiritual, porque ele trata com sabedoria qualquer situação, eu digo a parte psicológica de aturar, tolerar. E ele fez isso, ele não foi só um sacerdote, ele foi de fato um pai como todos deveriam ser, um guru quanto à paciência, à compreensão. Hoje eu olho para trás, eu falo assim, ele podia ter-me dito: ‘Menina, vai arrumar outro marido, vai se casar, fazer sua vida’. Ele não fez isso, me tratou com tudo aquilo que eu necessitava: ele tratou a mente, o coração, o corpo, o espiritual. Eu ainda não estou como ele gostaria que eu estivesse, 100%, mas eu acho que eu já cheguei a 70%. E estou no caminho para melhorar.

Quando perguntei a Dina se, posteriormente, teve outros problemas, ela me respondeu que recentemente descobriu que está com pré-diabete, que ela atribui à alimentação e ao sobrepeso, porque ela nunca se regulou na alimentação e, por seu trabalho, não consegue planejar sua dieta nem o horário das suas refeições. Mas ela manifestou a vontade de se policiar. À alimentação, ela adiciona outra causa, de natureza emocional, que favoreceu a insurgência de seu estado pré-diabético, sobre a qual já tinha sido avisada por Bàbá Marcelo:

Mas, anteriormente, Ifá já tinha me avisado. Ifá, dois anos atrás, disse que eu evitasse os problemas, porque eu tenho o hábito de comprar os problemas de todo mundo. Se eu tiver o que fazer, não me interessa o que seja, para ajudar e proteger a Daniela, por exemplo, eu vou fazer. E Ifá disse para eu parar, não me incomodar mais – cada um que cuide de seus problemas – e cuidar da minha saúde, mas eu não fiz. Hoje sou pré-diabética. Se eu tivesse escutado Ifá dois anos atrás, talvez não teria, porque o diabetes vem muito através de preocupação, aborrecimento, estado nervoso.

Também os três filhos de Dina se cuidam seguindo as orientações de Bàbá Marcelo. Na medida em que o filho caçula não tem nenhum problema, uma filha estava desempregada, “sem caminho”, mas, depois de ter começado a cultivar Ifá, conseguiu abrir uma empresa de nutrição animal com seu marido. Mas, segundo Dina, sua primeira filha cria problemas por si mesma, através do pensamento negativo:

Minha primeira filha, que tem que cuidar de *Ìyámi* e de *Òṣun*, tem um problema seríssimo de conduta. É uma pessoa – ela mesma fala, está tentando se policiar, melhorar – que, se algo não sai como ela quer ou deseja, ela acha que se não pode ser

para ela, também não pode ser para ninguém. E, dentro de si, ela não pensa e nem deseja coisas boas para os outros, e isso ela paga também, porque acontece coisa ruim para o outro, mas para ela também. Isso é natural de pessoas desse *odù*¹³², mas ela pensa muita maldade contra quem lhe fez mal. Como a condição financeira ainda está precária, a gente está lidando com oferendas às *Ìyámi* e a *Ọ̀ṣun*, com comida ao *orí*, com banho, com sabão, com rezas. Eu sempre rezo para ela e cultuo Ifá por ela, seguindo o ensinamento do meu pai. Ela tem que se iniciar em Ifá. A partir do momento que ela se iniciar em Ifá e ela cultuar Ifá, ela automaticamente está cultuando o ancestral, então ela vai estar cultuando as *Ìyámi* e *Ọ̀ṣun*, essa é a melhor saída para ela.

2.4 Exclusões e complementaridades

Os casos analisados anteriormente mostram como os tratamentos no terreiro apresentam-se como alternativa ou complemento de outras ações terapêuticas, principalmente a biomedicina, mas que podem incluir também a medicina popular, as terapias holísticas e outras religiões, como o catolicismo, o espiritismo e a umbanda.

Para Bábá Marcelo, o sistema de Ifá proporciona os meios necessários para lidar com qualquer problema, já que as tradições de matriz africana contêm sua medicina e suas formas de tratamento, que eram as únicas disponíveis nas sociedades tradicionais africanas, nos quilombos, na época da escravidão (pois, pelo menos até a proibição do tráfico transatlântico dos escravos no século XIX, para seus proprietários, o objetivo principal era desfrutar, ao máximo, da força de trabalho do escravo, e era mais caro cuidar da sua saúde que comprar um novo escravo) e até a oferta do SUS atingir uma vasta abrangência – quando a biomedicina era de difícil acesso pela parte mais pobre e marginalizada da sociedade e não havia sido ainda imposta como sistema médico hegemônico.

O ser humano, em sua integralidade, como ser biopsicossocial e espiritual, encontra uma resposta e uma possível saída a seus problemas nos *itàn* de Ifá e o oráculo indica se pode ser feito algo para solucionar ou amenizar o problema, ou dá indicações sobre como proceder.

A biomedicina é aceita e valorizada no terreiro na medida em que trata um componente do ser humano, o corpo, e pode substituir ou acompanhar a medicina tradicional yorùbá, que, ressaltou Bábá Marcelo, “é a forma em que nossos antepassados tratavam suas doenças através das folhas e dos outros elementos à sua disposição” e foi transmitida através da tradição oral nos terreiros e do *corpus* literário de Ifá (que abrange todos os ramos de conhecimento da cultura yorùbá, incluindo a ciência e a medicina).

A concepção ocidental da pessoa passou a fazer parte da linguagem do candomblé, não somente por as pessoas participarem, ao mesmo tempo, de diferentes universos simbólicos e

¹³² Que avisa de evitar pensamentos negativos e indica pessoas que têm uma ligação com as *Ìyámi*.

circularem entre vários espaços sociais marcados por cosmologias e antropologias diferentes, mas também porque elementos do espiritismo (com sua base cristã) e do catolicismo foram incorporados no candomblé¹³³, fornecendo uma linguagem que respondia às exigências de racionalidade de muitos adeptos.

Dessa forma, para muitas pessoas do candomblé, afirmou-se a distinção entre causas “naturais”, que devem ser tratadas na biomedicina, e “causas espirituais” que podem ser tratadas no terreiro, absorvendo a concepção dualista ocidental, que distingue entre “mente” e “corpo”, “espírito” e “matéria”. Por exemplo, Ìyá Iva de Òṣun, como relatado anteriormente, faz uma clara distinção entre “problemas físicos” que devem ser tratados por um médico e “problemas espirituais”, para os quais ela pode fazer algo dentro do candomblé.

Ana Catão atribuiu sua depressão e suas tristezas a uma relação com sua ancestralidade e à necessidade da iniciação (que já considerava como parte de seu caminho de vida), servindo-se do candomblé como primeiro recurso.

Dessa forma, em princípio, um tratamento exclui o outro, mas, como ficou evidente em diferentes narrativas (como aquelas de Pai Sergio, de Doné Malu e de Ìyá Claudia, ao relatar a decisão de se iniciar para solucionar problemas de saúde física ou mental) e como ressaltam Alves, Rabelo e Souza (1999), quando a doença não encontra uma explicação e uma solução satisfatória, recorre-se a outros sistemas médicos, e se avaliam os resultados. Bonet (2014) observa que:

É relevante perguntar-se como se fazem as escolhas e como se tomam as decisões, e, a partir delas, quais são os caminhos que se tornam possíveis, ou seja, que se tornam caminhos. Percebe-se que esses caminhos não preexistem a essas escolhas, nem a esses movimentos, mas eles vão sendo encontrados e caminhados à medida que se tomam essas decisões.

[...] itinação sugere um movimento ao longo de linhas de vida, um movimento que implica improvisação e criatividade. Improvisar é ‘seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar em retrospecto, uma série de pontos já percorridos’ (Ingold, 2012b: 38). Improvisar é juntar-se ao mundo. Assim, as linhas ao longo das quais se vive a vida não preexistem, senão que se criam ao se movimentar pelo mundo; criam-se nesse improvisar. Essa improvisação se dá em um ambiente, que é o que cerca uma coisa; esse ambiente aparece, então, como um emaranhado de linhas entrelaçadas que Ingold chama de malha. (BONET, 2014, p. 341)

O autor observa também que, nas itinações na busca de cuidado, se encontram elementos para explicar as escolhas que definirão os próximos passos. Os resultados obtidos através dos diferentes recursos mobilizados levam as pessoas a modificarem a concepção de sua doença e das causas e a aderirem a um novo modelo explicativo. A esse propósito, não há

¹³³ Sobretudo por intermédio da umbanda, pois, em cidades quais Rio de Janeiro e São Paulo, muitos adeptos do candomblé proveem da umbanda.

somente casos (como aqueles apresentados anteriormente) em que à doença são atribuídas “causas espirituais”, por ter encontrado solução no *candomblé* e ter constatado a incapacidade da biomedicina em curá-la, mas é possível também a passagem inversa. Por exemplo, Adriana de Yemojá, que se cuidou com Bábá Marcelo por problemas neurológicos e psicológicos e encontrou alívio das suas crises de ansiedade e de pânico graças ao cuidado do *orí*, alguns meses depois de ter deixado de frequentar o *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*, comentou que abandonara seus remédios controlados por estar bem enquanto se cuidava com Bábá Marcelo, mas voltou a tomá-los após uma grave crise de ansiedade no aeroporto, durante uma viagem, concluindo que “seu problema não é do *orí*, é psicossomático”. Em outra situação, devendo resolver um problema ginecológico, acompanhou o tratamento médico a uma oferenda a *Ọṣun, òrìṣà* ligada à fecundação e à fertilidade.

O comportamento de Adriana mostra como a avaliação dos distúrbios está estritamente ligada às ponderações sobre os resultados obtidos nos diferentes sistemas médicos e como os tratamentos na biomedicina e no *candomblé* podem ser utilizados em conjunto ou como alternativas pela mesma pessoa em diferentes situações.

Doné Malu distingue doenças orgânicas – que devem ser cuidadas através da biomedicina e da fitoterapia – e doenças espirituais, que devem ser tratadas por meio de rituais como o *ẹbọ* e o *borí*, segundo a determinação do oráculo. Mas, para ela, o físico e o espiritual se influenciam mutuamente, então é importante servir-se conjuntamente da biomedicina, da medicina popular e dos rituais prescritos pelo oráculo. Essa sua convicção evidencia-se em sua atitude, quando, em agosto de 2018, contraiu *chikungunya*.

Explicou-me que na área onde mora havia muitas pessoas com essa doença, atribuindo a causa a motivos exclusivamente físicos e ecológicos.

No começo, ela viu suas pernas inchadas e sentia muitas dores no corpo, mas não sabia o que era e, aproveitando que agosto é o mês de *Ọbalúaié*, pediu ajuda a sua filha¹³⁴ para realizar um *ẹbọ*¹³⁵. Mas, vendo que os sintomas persistiam, foi ao médico e descobriu que se tratava de *chikungunya*, consultou também um reumatologista e tomou os medicamentos prescritos. Ao mesmo tempo, fez para si um preparado de ervas para aliviar os sintomas e, após a recuperação (que deixou umas sequelas, principalmente dores nas articulações), comeu alimentos que ajudaram a limpar o fígado dos corticoides e dos outros remédios. Mesmo com dor nas articulações, Doné Malu não deixou de participar ao *orò* de *Ọbalúaié* no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ* para absorver sua energia de cura, e ajudou nos preparativos.

¹³⁴ Embora ela não seja iniciada, a relação de parentesco permite que possa ajudá-la na realização do *ẹbọ*.

¹³⁵ Oferenda, nesse caso, com finalidade de limpeza e fortalecimento.

Segundo Doné Malu, também o *ẹbọ* ajudou no processo de cura, agindo como limpeza do corpo. Ela observou que, quando uma pessoa está doente, sua energia está mais fraca, então precisa se cuidar mais a nível espiritual, para não absorver a energia negativa que pode estar nos lugares aonde ela vai, ainda mais quando a pessoa é de Oya¹³⁶, pois esse *òrìṣà* leva seus iniciados a carregar as energias negativas dos outros, que vão se liberando delas.

Doné Malu mostra uma concepção pluralística da saúde-doença, integrando explicações de causação natural, ecológica e espiritual. Para ela, os planos físico e espiritual interagem entre si: uma doença provoca uma fraqueza a nível da energia da pessoa, que pode se manifestar, de volta, no físico. Sobretudo, quando se trata de uma doença prolongada no tempo, é necessário se reforçar no nível espiritual para equilibrar a própria energia. Perguntei a ela se achava que também o fato de trabalhar cuidando de idosos pudesse influenciar sua energia e respondeu-me afirmativamente, porque, por os idosos estarem mais perto da morte, os ancestrais estão se aproximando deles.

Embora Doné Malu distinguisse entre “problemas físicos” e “problemas espirituais”, suas estratégias, seja no caso da *chikungunya* seja no caso do problema de coração relatado anteriormente, incluem diferentes terapias e a convicção da necessidade de, junto ao tratamento médico e fitoterápico, fortalecer-se espiritualmente e alimentar “o dono da terra”, *Ọbalúaié*.

Da mesma forma, *Ìyá Iva*, assim como *Bàbá Marcelo* e muitos outros entrevistados, relataram casos em que um *ẹbọ* (usualmente para *Èṣù*, *òrìṣà* que abre o caminho) serviu de ajuda para que o médico conseguisse diagnosticar e individualizar o tratamento adaptado para um problema de saúde que até então não tinha resposta.

E rituais quais *ẹbọ* e *borí* podem ser realizados como suporte dos tratamentos médicos para reestabelecer mais rapidamente a saúde do enfermo. *Bàbá Marcelo* contou vários casos de pessoas internadas em hospitais, também no CTI¹³⁷, que ele ajudou, seja com uma intervenção direta, através de rezas ou de um *ẹbọ* realizado¹³⁸ na pessoa no hospital¹³⁹, ou de forma indireta, em que um familiar presenciou o *ẹbọ* direcionado ao doente, trazendo as roupas com que se internou ou outros objetos de seu pertence. Por exemplo, *Bàbá Marcelo* atendeu a esposa de um senhor internado em um hospital psiquiátrico por crises de depressão e tendência ao suicídio, jogou para analisar sua situação e, seguindo as determinações de *Ifá*, realizou um

¹³⁶ Que é também o vendaval.

¹³⁷ Centro de Terapia Intensiva.

¹³⁸ Por *Bàbá Marcelo* ou por alguém da sua família, seguindo as indicações de *Bàbá Marcelo*. Sempre observei a regra de que não se pode dar *borí* em si mesmo.

¹³⁹ Com discrição, devido ao ambiente, pois fica difícil sacrificar um frango dentro do hospital, mas um *ìgbín*¹³⁹, um ovo, ervas ou frutas podem ser suficientes.

ẹbọ para o *ẹgbé òrun*¹⁴⁰ dele na presença da esposa. Quando pedi notícias dele após duas semanas, ele já tinha saído do hospital e estava melhor. Bàbá Marcelo ofereceu para ele uma colaboração em um projeto de tradução de livros e filmes nigerianos, que o animou, por sua depressão estar ligada também a seu estado de desempregado e ao fato de ele acumular pensamentos negativos quando não ocupado em alguma atividade.

Durante a comemoração do aniversário de Bàbá Marcelo, em 2 de outubro de 2018, para a qual vieram várias pessoas que acompanharam a trajetória de Bàbá Marcelo dentro do candomblé, as lembranças de pessoas e episódios diferentes ofereceram-me material interessante para a pesquisa. Em particular, em relação ao acompanhamento da terapia médica com os tratamentos do candomblé, Ìyá Pauli de Òṣùmàrè e Ìyá Nenete de Òṣun, filhas carnis da mãe de santo de Bàbá Marcelo, que o conhecem desde criança e viveram com ele no terreiro, contaram sobre o grande afeto que sua mãe tinha por ele. Uma vez, a mãe estava mal, não comia, não bebia e não ia ao banheiro, estava com uma barriga enorme e se alimentava através de um cano. Ìyá Pauli ligou para Bàbá Marcelo, que, na época, trabalhava na Secretaria de Saúde, para que a visitasse no final de semana, mas ele achou que fosse uma mentira para convencê-lo a ir lá, pois ela o queria sempre consigo. Segunda-feira, Ìyá Nenete foi à Secretaria de Saúde e ficou esperando Bàbá Marcelo o dia todo, explicou-lhe as condições da mãe, então foram lá juntos. Ele deu um *borí* nela, e as irmãs lembraram que, logo depois, ela estava já comendo um prato de arroz com feijão. Quando a senhora estava ainda mais idosa, não se sentindo bem, as filhas a levaram ao hospital, onde descobriram que ela havia tido um AVC e, a caminho do hospital, teve outro. O médico a encaminhou para o CTI, onde ficou melhor, mas foi descoberto que a dor de barriga que acusava era devida a um câncer no intestino. Então ela foi internada, operada (estava com medo de ficar com o saquinho em lugar do intestino, mas isso não aconteceu), fez a quimioterapia e melhorou. Por uns cinco anos, o câncer não apareceu mais. O tempo todo que ela estava no hospital, as filhas estavam fazendo *ẹbọ* para ela.

A biomedicina, portanto, não esgota as possibilidades de tratamento da doença nem as necessidades do ser humano que deseja estar em saúde e com uma boa qualidade de vida e, muitas vezes, é acompanhada por outros tratamentos e por formas específicas de cuidado de si, que atuam, contemporaneamente, em diferentes planos da realidade e esferas do ser humano.

De fato, no candomblé, o desequilíbrio em um componente do ser humano facilmente prejudica todo o sistema, e é preciso, portanto, consultar o oráculo e intervir com diferentes meios e em diferentes níveis, a fim de restabelecer a harmonia e a saúde.

¹⁴⁰ Sociedade espiritual.

Em todos os casos a que tive acesso em minha pesquisa, sobressaiu uma grande abertura, pelas pessoas do candomblé, a outras medicinas, que podem acompanhar ou substituir os tratamentos no terreiro. O uso da biomedicina, da fitoterapia, das terapias holísticas, da medicina popular e de tratamentos vindos de outras tradições religiosas (principalmente, o catolicismo, o espiritismo e a umbanda) não é vivido de forma conflituosa e implica uma ampliação e não um abandono de sua antropologia e de sua cosmologia.

De fato, o candomblé, graças à transmissão oral (não fixada em um texto escrito, como o cristianismo e o islã), à importância da prática (em que a eficácia determina a ortopraxis) e da obtenção de resultados concretos, e à sua dinamicidade, continuou a se enriquecer no contato com outros saberes e práticas.

Como observa Olupona (2011), a cosmologia yorùbá prevê a pluralidade e a contínua possibilidade de incorporar outros saberes e de gerar algo novo, já que admite a existência de 401 divindades, número simbólico que indica uma quantidade infinita, e cada uma governa um certo domínio da vida; se algum desses domínios muda ou adiciona-se um novo, também as divindades podem mudar: podem surgir novas e aquelas que não são mais úteis serem abandonadas. Bàbá Marcelo expressa o mesmo conceito utilizando a fórmula matemática “ $400+1\neq 401$, ou $200+1\neq 201$, ou seja, infinitos”, que ele aplica, respectivamente, aos *òrìṣà* e aos *Ajogun*¹⁴¹.

Goldman (2009) chega à mesma conclusão, a partir das observações de Dianteill (2002), que sustenta que nunca existiu uma religião yorùbá, que mais tarde viria a “sincretizar-se” com outras igualmente unas e puras, pois, a religião yorùbá é uma bricolagem, ou um “complexo” que contém inúmeras possibilidades ou virtualidades que se atualizarão com maior ou menor força segundo as situações.

A característica de tradição voltada à prática e à obtenção de resultados levou as tradições de matriz africana a uma certa fluidez que permitiu sua sobrevivência e seu desenvolvimento em novos meios sociais e culturais no processo de reterritorialização que seguiu a escravidão, como salienta Bastide (1995), e continuam contribuindo para enfrentar novos desafios. No âmbito do cuidado da saúde, esse aspecto é evidente não somente nos diferentes recursos ativados em caso de doença, mas também na característica do terreiro como encruzilhada de saberes médicos. Por exemplo, o *Àṣe Idasilẹ Ode*, assim como outros terreiros, atua na informação e na prevenção de doenças que atingem sobretudo a população negra; no

¹⁴¹ Os *Ajogun*, como apresento no capítulo 4, são os espíritos da esquerda, que não foram divinizados e cultuados, como morte, doença, derrota, luta.

dia a dia são transmitidas receitas de ervas e conselhos vindos da farmacopeia popular, e as irmãs de santo que atuam na área da saúde são consultadas em caso de doenças.

Quando uma pessoa que sofre leva seu problema para Bábá Marcelo, ou o compartilha nas conversas no terreiro ativa-se o interesse das pessoas presentes, podem ser mobilizadas aquelas cujo conhecimento é considerado útil naquela situação, somam-se os recursos de cada um, lembram-se casos análogos, a fim de desenhar estratégias de intervenção e enfrentar o problema da forma melhor. Por exemplo, quando Adriana, de Yemojá, revelou ter descoberto estar com diabetes no *Àşe Idasile Ọde* durante uma visita, as pessoas ali presentes entrevistaram com conselhos no âmbito da biomedicina e das receitas populares para ajudá-la, e Doné Malu lhe recomendou o consumo de quiabo, que ela começou a incluir em sua alimentação.

Vânia, enfermeira, antes de sair do terreiro, era consultada por muitos de seus irmãos de santo quando precisavam de conselhos na área médica. Por exemplo, quando uma jovem iniciada em Yemojá no *Àşe Idasile Ọde* teve uma forte dor de barriga durante a gravidez, Rebeca (a filha de Bábá Marcelo, que é muito amiga da jovem) ligou para Vânia e foi orientada sobre o hospital onde se dirigir e o que fazer. Vânia aconselhava também usar certas plantas quando achava que pudessem ajudar e que a pessoa fosse disponível para isso.

A abertura do candomblé a outros sistemas médicos contrasta com o comportamento de pessoas de outras religiões, em particular as Igrejas Evangélicas¹⁴², que recusam as religiões de matriz africana – que associam ao diabo – e, às vezes, também os conselhos do médico. É o caso do pai de Ìyá Cristiane de Logun’Edé, que deu obrigação com Bábá Marcelo e cuida também de outras pessoas. Em contraposição à atenção com sua saúde, que se realiza através da biomedicina e dos tratamentos no candomblé, Ìyá Cristiane criticou a atitude do pai quando estava com diabete. Me contou que:

Quando meu pai carnal estava doente, eu o levei para Bábá Marcelo porque eu sabia que não era só doença moral e da carne. *Egúngún* apareceu mostrando, apontando os erros que meu pai estava fazendo, igual à mãe dele, que morreu da mesma doença, o diabete, da mesma forma. Mesmo depois de ouvir as orientações de Bábá Marcelo, meu pai não seguiu e morreu com 56 anos de diabete por causa de uma conduta ruim.

Seu pai não seguiu a dieta recomendada pelo médico, por Bábá Marcelo e por sua família. Ìyá Cristiane comentou que: “Meu pai fingiu que não existia a doença, foi para uma igreja evangélica e disseram que ele estava curado, então comia de tudo. Ele queria crer na cura, mas não se conduziu para uma melhoria de vida, para uma qualidade de vida”.

¹⁴²Sobre o cuidado da saúde nas Igrejas Evangélicas e Pentecostais, cf., por exemplo, Rabelo (1993, 2010) e Loyola (1984).

Na minha pesquisa, esse, como o caso de doença mental cuidado somente na igreja evangélica pela prima de Adriana, que relatei anteriormente, são os únicos em que é criticada a escolha de um tratamento terapêutico. Todavia, em ambos os casos, mais que o tratamento em si, é colocada em questão sua exclusividade, que impede que as pessoas se consultem ou sigam os conselhos dos médicos.

2.5 Reinterpretar uma vida de doença no candomblé: a história de vida de Ìyá Cristiane de Logun'Edé

A abertura das pessoas do candomblé a outros sistemas médicos implica o reconhecimento da eficácia da biomedicina e de outras religiões, mesmo quando a própria perspectiva muda, se percebe que o próprio caminho de vida levou ao sacerdócio no candomblé e se reinterpreta os problemas de saúde sofridos ao longo da vida através dos modelos explicativos do candomblé. Nesse propósito, acho particularmente significativa a história de vida de Ìyá Cristiane de Logun'Edé, marcada por diferentes doenças e por um acidente que mudou sua vida de forma radical. A eficácia dos tratamentos na umbanda e no catolicismo que a ajudaram em certos momentos de sua vida não foi colocada em discussão quando ela passou a se cuidar no candomblé (sempre em paralelo com a biomedicina).

Essa narrativa mostra também outras formas de cuidar das pessoas no candomblé, além do recurso aos meios rituais, e como a comunidade de terreiro pode tornar-se uma família para seus membros. Aponta também a outras questões cruciais ligadas ao cuidado da saúde que trato ao longo da tese: a importância do *orí*; os rituais de *ẹbọ* e de *borí*; o uso dos elementos da natureza; a noção de destino, e a relação com os antepassados.

Após se iniciar, Ìyá Cristiane reinterpretou seu sacerdócio e suas doenças dentro da cosmovisão do candomblé, como a realização de um destino que se manifestou desde pequena e que se situa em continuidade com sua descendência africana e o caminho de sua avó materna (que era mãe pequena de uma casa de omolokô). Ìyá Cristiane ressaltou que:

Essa questão de saúde relacionada ao culto de matriz africana vem desde quando eu nasci, porque, no momento do parto, os médicos descobriram que eu tinha uma doença de pele, a pele toda cai e normalmente as crianças vão ao óbito. Na época, não se sabia o que era, hoje sabemos que é ictiose, que, na maioria das vezes, é fatal. Não foi detectada no ventre, porque, na época, não existia ultrassonografia. Os médicos diziam que não tinha nenhum tratamento e que eu viria a óbito, então minha mãe me trouxe para casa. Vem dali a minha relação com o mundo espiritual, com as ervas, porque eu fui tratada com ervas. Eu ficava em cima de uma folha de bananeira porque não podia botar roupa nem fralda, minha mãe disse que eu tinha toda a pele descolada como se eu tivesse tido queimaduras, que eu tinha carinha de anjo, de uma criança que não ia ficar na Terra. Mas agora eu não tenho marcas na pele, só não tolero muito

o sol, talvez seja uma consequência disso. Um dia, um senhor passou na casa onde eu morava e pediu um copo de água. Quando ele me viu, pediu a permissão para fazer uma reza em mim, recebeu um preto velho chamado Pai Jovencio das Almas, que me rezou com umas folhas, passou uma reza para minha mãe fazer e pediu para juntar determinadas ervas e passar a tintura na minha pele e sempre me colocar em cima de uma folha de bananeira. Assim ela fez e quando eu tinha 6 meses estava completamente curada e já estava começando a dizer minhas primeiras palavras. Foi ali que tudo começou.

Telma, a mãe de Ìyá Cristiane, sob pedido da filha de me contar melhor essa história, acrescentou que, quando ela a trouxe para casa, vieram várias pessoas lhe fazer visitas: espíritas, budistas, pessoas de diferentes religiões. Logo depois da visita do senhor que incorporou o preto velho, ela levou a filha para ser batizada. Telma, então, lembrou que “Tive que batizá-la logo para não enterrá-la pagã, porque achavam que não ia ter cura. Ela era muito pequena, e todas as pessoas que a viam diziam que não ia sobreviver. Quando ela fez essa reza mais o batismo, ela foi crescendo, foi muito rápido.”

Telma lembrou de outro episódio quando sua filha era criança e ficou doente. Ela fez uma promessa na igreja e, quando a filha melhorou, teve de pagá-la, fazendo-a participar de uma procissão vestida de anjo e carregando um cero aceso.

Quando Cristiane tinha 9 anos de idade, fez seu primeiro jogo de búzios com um pai de santo da *nação jeje mahin*, que agora tem 81 anos de idade, e de cujo terreiro ela está ajudando a cuidar. Ele viu qual era seu *òrìṣà*, Logun’Edé, e que ela deveria ter uma ligação mais estreita com o culto aos *òrìṣà*, porque ela “vivía doente: inchaço no corpo, dores desde os 7 anos de idade”, ele a orientou e lhe fez uma limpeza espiritual. Ìyá Cristiane afirmou que “Sempre me tratava no médico, mas sempre com o apoio espiritual para poder concluir o tratamento, porque sozinho o tratamento médico nunca sortiu efeito na minha vida, era sempre acompanhado com a orientação espiritual, com ervas, com oferendas.”

Ìyá Cristiane contou que ela encontrou uma explicação para seus problemas de saúde quando tinha 21 anos de idade e se iniciou no candomblé. Antes, ela era católica, mas sempre foi atraída pelas tradições de matriz africana. Por exemplo, sua mãe Telma, de religião católica (que não é iniciada mas frequenta o candomblé) lhe contou que, quando ela tinha três anos de idade, quis que sua mãe fizesse uma baianinha para ela, que, segundo ela, tinha visto frequentando o terreiro de sua avó materna.

Cristiane se questionava há tempo sobre seu pertencimento à Igreja Católica e sua relação com as tradições de matriz africana, por manifestar o que ela hoje interpreta como “mediunidade¹⁴³”:

Continuei dentro da igreja católica até que uma grande interrogação ficou na minha mente, porque eu via coisas. Por exemplo, eu tive a experiência de abrir a porta para uma irmã da minha avó, e ela entrar na casa da minha avó, mas ela tinha falecido no mesmo dia. Vi um outro amigo meu, no dia que ele faleceu – eu não sabia – descer do ônibus aqui na frente [de casa] e conversei com ele, depois ele seguiu, passaram umas horas e me disseram que ele tinha morrido. Eu fiquei com aquilo na minha cabeça e, de vez em quando, sentia fraqueza, tinha desmaios. Uma vez, quando tinha 16 anos, desmaiei no colégio, acordei no hospital e o médico perguntou se eu tinha usado algum tipo de droga, mas nunca usei droga na minha vida. Isso foi se estreitando e eu queria entender, e na Igreja Católica não encontrava explicação.

A busca de cura para seus problemas de saúde a levaram a se aproximar da umbanda e, depois, do candomblé:

Foi quando eu comecei a frequentar uma casa de umbanda, onde uma das minhas tias estava indo – um sempre leva o outro – e eu acabei me apegando à casa e fiquei, desenvolvi essa parte, porque eu tenho as entidades orientais, uma cigana, que apareceu na minha vida quando eu tinha 14 anos de idade. Eu estava toda inchada e fui ao médico, fiz tratamento sem nenhuma melhora. Essa cigana incorporou em mim e, quando ela foi embora, eu fiquei bem, não tinha mais inchaço. Aí eu fui vendo esses estreitamentos, só que eu resolvi assumir um compromisso só quando tinha 16 anos, numa casa de umbanda, onde fiquei uns quatro anos. Mas continuei com interrogações, porque a umbanda não respondeu a tudo o que eu precisava saber. E, em busca deste saber, deste entender, eu fui numa festa numa casa de *angola* para a saída da esposa de meu tio e fiquei completamente encantada quando vi o *inquire* dela chegando na sala, uma das divindades das águas doces. E o zelador na época conversou comigo de Dandalunda¹⁴⁴, mas eu não tinha ainda ideia que tinha esse tipo de afinidade.

Meses depois dessa visita, Cristiane ficou novamente doente, porque, uma vez por ano, quando fazia mais calor, ela ficava inchada, não conseguia andar e era internada no hospital. Mas, quando tinha quase 21 anos de idade, esse problema se manifestou de forma particularmente grave e a levou à iniciação no candomblé:

A última vez, quando eu estava com quase 21 anos, eu fiquei totalmente paralisada, não mexia nem o pescoço. Fiquei 21 dias no hospital sem resolver nada. Queriam fazer biopsia, mas eu não quis, porque eu sabia que não era por ali, e ninguém descobria o que era. Apurei recentemente que doença é essa. Fui nessa casa [onde a esposa do tio se iniciou], o pai de santo fez um *borí* em mim, eu melhorei, saí do hospital, e vim para casa. O tempo passou. Depois desse *borí*, eu acabei ficando na casa, me iniciei, (eu completei 21 anos dentro do *ohunko*¹⁴⁵). Eu queria resolver esse problema de saúde porque aquilo iria incomodar a minha vida inteira.

¹⁴³ O termo “mediunidade”, vindo da umbanda, foi usado várias vezes por meus interlocutores para designar a faculdade de ter intuições ou sonhos premonitórios, a capacidade de incorporar os *òrișà* ou para justificar sintomas descritos como “passar mal com o santo”.

¹⁴⁴ *Inquire* da *nação angola*, senhora da fertilidade e da lua.

¹⁴⁵ Quarto onde se realiza a iniciação.

Esse momento a levou a interpretar suas doenças, desde pequena, e os resultados das terapias a que recorreu como um caminho que a aproximou da sua ancestralidade:

Para e pensa: lá atrás, eu tive ictiose, aos seis anos apareceu a febre reumática e não conseguia andar, todos os anos, tinha um momento que eu não conseguia andar, até quando chegou um ponto que eu não conseguia nem mexer os braços. Descobri que era febre reumática quando já estava com 16-17 anos, quando fui para umbanda, acho que apareceu na minha vida aos 6 anos de idade. Mas era febre reumática só sintomaticamente, isso não resultava nos exames médicos e não tinha um diagnóstico preciso. E eu não posso tomar nada que tenha penicilina, sou alérgica, então preciso de um caminho mais longo. O tempo passou, eu entrei para me iniciar nessa casa em março de 1994, e lá fiquei um ano.

Em agosto de 1995, Cristiane perdeu a visão em frente desse terreiro, saindo de uma festa, porque seu ex-namorado, que não tinha aceitado a separação, disparou três tiros contra ela, um dos quais atingiu sua cabeça. Ela deixou o terreiro por suspeitar do envolvimento do pai de santo com os planos de seu ex-namorado.

Cristiane teve de abandonar seu sonho de ser médica dermatologista (para, afirmou ela, poder ajudar as pessoas com queimaduras e outros problemas de pele, como ela teve quando nasceu) e a dança, que praticava desde pequena e que a ajudava a se recuperar da febre reumática.

Cristiane frequentou por cinco anos um outro terreiro de *nação ketu*, onde deu obrigação de sete anos, mas depois se afastou por causa de conflitos que a *iyálàse*¹⁴⁶ criou entre ela e o pai de santo e por ele ter feito obrigação para *Òṣòṣì* (e não Logun'Edé, que é o *òriṣà* de Cristiane) e, durante a festa, contou Cristiane, “quem veio foi Logun'Edé e fez passar vergonha para o pai de santo que fez errado”. Foi em ocasião de uma apresentação cultural nesse terreiro que ela conheceu Bábá Marcelo, Ìyá Dolores e seus filhos, que, na época, eram crianças.

Ìyá Cristiane começou a frequentar a casa de Bábá Marcelo quando ele não tinha ainda barracão aberto. Ele lhe ofereceu uma bolsa de estudo para ela aprender a dançar (e leu um livro sobre o método Fuchs para ensinar a deficientes visuais). Na época, o curso era no Meier, e Ìyá Cristiane lembra que ia lá toda semana, sozinha, de ônibus de sua casa em São Gonçalo. Ela continuou fazendo os outros cursos com ele e acompanhou o processo de construção do *Àṣe Idasile Ode*.

Na história de vida de Ìyá Cristiane sobressai a importância das relações sociais no candomblé. A ajuda que ela recebeu de Bábá Marcelo revela-se quando ela falou do valor de aprender a dançar, que lhe permitiu entrar na roda do candomblé:

¹⁴⁶Mulher encarregada de cuidar da cozinha e preparar a comida para os *òriṣà*.

Ele me resgatou para sociedade de candomblé, porque o curso de *Toque, Cânticos e Dança* prepara para a sociedade do candomblé que é a sala, e eu me senti de novo capaz para poder fazer parte daquela sociedade, porque até então eu ia no outro terreiro, mas ficava muito lá dentro. Eu servia para lavar, para limpar, mas, na cabeça do pai de santo, eu não servia para participar do culto; na roda eu ficava perdida, porque eu venho de *angola* e no *ketu* a sala é totalmente diferente. Ele também não tinha aquela habilidade e vontade de me ensinar, porque é a vontade que faz toda a diferença.

Quando saiu do terreiro, logo depois de sua obrigação, Cristiane procurou Bábá Marcelo para obter seus conselhos e deu um *borí* com ele, que a fez sentir melhor e recuperar força e vontade de superar as dificuldades.

Ìyá Cristiane relatou que Bábá Marcelo tem muita solidariedade quando vê alguém com algum problema (o que observei também com outras pessoas, como Dina, de que relatei na seção anterior). Ela afirmou que “eu tive a oportunidade, e nada é por acaso, de refazer minha vida”.

Ìyá Cristiane deu sua obrigação em 2006 e se iniciou em Ifá em março de 2009 com Bábá Marcelo. Ela afirmou que, em sua obrigação, Bábá Marcelo completou o que estava faltando porque, por ela ser iniciada em um *òrìṣà* da *nação ketu* em um terreiro *angola*, o pai de santo chamou um sacerdote de *ketu* para orientá-lo. Mas Ìyá Cristiane me explicou que:

Não fizeram as coisas para Ògún. Quando se assenta Logun’Edé, você primeiro tem que cultuar Ògún, e em seguida fazer oferendas para *Òṣòṣòṣì* e *Òṣun*, antes de montar o assentamento de Logun’Edé e fazer todas as oferendas e todas as coisas necessárias. Não foi feito dessa forma, faltou algo que fez toda a diferença. E também na minha obrigação continuou faltando Ògún.

Em 2006, Cristiane já tinha 10 anos de iniciação, mas Bábá Marcelo lhe propôs fazer tudo de novo como na iniciação, e ela aceitou. Conta-me: “Meu cabelo caiu de novo, passei por todo o culto, cachoeira¹⁴⁷, tudo de novo.”

Ìyá Cristiane ressaltou também a importância do conhecimento e do entendimento dentro de sua experiência no candomblé (que é evidenciado por muitas pessoas que frequentam o *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*) e afirmou: “Bábá Marcelo me deu a oportunidade de entender e me apresentou uma outra maneira, uma outra ótica, uma filosofia de vida completamente diferente da sociedade que eu havia conhecido”.

Sublinhou o fato de que, quando conheceu Bábá Marcelo, aprimorou também sua vida social e seu trabalho, passando de um estágio a um emprego definitivo no PROCON¹⁴⁸, em uma vaga para deficientes, onde ficou oito anos até o projeto terminar. Depois, estudou Direito Penal e se graduou com uma monografia sobre a Lei Maria da Penha, cujo interesse foi motivado por sua experiência pessoal.

¹⁴⁷A iniciação no candomblé começa com um ritual na cachoeira ou numa fonte de água.

¹⁴⁸ Departamento Estadual de Proteção e Defesa do Consumidor.

Ìyá Cristiane relatou que a confiança de Bàbá Marcelo em suas capacidades foi fundamental para ela recuperar sua autoestima, prosseguir sua vida e se sentir parte da sociedade do candomblé. Na sua narrativa, a relação com Bàbá Marcelo é carregada de significado pelo paralelo mitológico, sendo seu *òrìṣà* filho do *òrìṣà* de Bàbá Marcelo:

Ele, para mim, é meu pai, como Logun'Edé. Eu falo isso o tempo todo, porque Marcelo me mostrou que eu tinha capacidade. Marcelo é meu pai, meu pai mesmo, não só da sociedade do candomblé. Ele é uma pessoa que eu quero que esteja na minha formação, quero que esteja ao meu lado quando eu casar, quando eu tiver minha filha de volta. E dentro do culto de *òrìṣà*, eu sou uma pessoa, eu sinto que sou muito respeitada pela pessoa que eu me tornei depois que eu conheci o culto da maneira como Marcelo, meu pai vê, acredita e entende. Por isso, eu falo que nós nos encontramos, nos reencontramos, porque se a gente vê a mitologia yorubá, Logun'Edé não teve pai e mãe, teve que se virar. E depois de um tempo, ele encontrou todo seu grupo familiar, e eu entendo que eu fiz toda essa trajetória. Marcelo é de *Ọdè* [na mitologia, o pai de Logun'Edé]. Eu posso dizer que tenho uma mente privilegiada, só precisava ser lapidada. E Marcelo lapidou, ele me deu a oportunidade, acreditou, só ele, mais ninguém em minha volta. Mas ele quis tentar, e eu levei um ano ali, com ele me ensinando a dançar. Marcelo acreditou tanto que me apresentou *mérindioḡun*¹⁴⁹. Ele confia em mim, me deixa estar na cozinha de santo para preparar todas as comidas de *òrìṣà* e para todos comerem, inclusive ele. Não teve medo de comer minha comida e nem que os *òrìṣà* recebessem coisas feitas por mim. Ele me ensinou como ele ensina a qualquer pessoa da casa como quer que seja feito. E Rafael OluTobi [o filho de Bàbá Marcelo] me deu a oportunidade de saber como eu seria mãe criadeira, porque eu tomei conta de Rafael na iniciação dele e da neta de Yewa Tossin, Roxelé de Yemojá, eu tive essa possibilidade. E, por ter sido o filho dele, ele poderia ter escolhido qualquer pessoa. Rafael, quando tinha 9 anos, me pediu: 'Tia, quando eu me recolher na iniciação, a senhora toma conta de mim?' Como eu iria dizer não a um menino que vivia no meu colo, brincava comigo? Eu tive a oportunidade de viver com os filhos do casal, percebendo que eles não tinham receio da minha convivência com eles e isso para mim foi muito gratificante. E hoje eu consegui me tornar a pessoa que sou dentro do culto, ter a qualidade de vida que eu tenho. Eu jogo para as pessoas, faço *ẹbọ*, *borí*, tudo o que for dentro da minha possibilidade de mulher dentro do culto, eu faço tudo.

Ìyá Cristiane contrapôs a comunidade do terreiro à sociedade mais abrangente na forma de lidar com ela enquanto portadora de deficiência, ressaltando a importância da acolhida, do respeito e do carinho que recebeu no meio do candomblé:

Eu aprendi a ser a pessoa que sou, a ter coragem, a me respeitar, a impor respeito para minha pessoa na casa de Bàbá Marcelo, porque essa sociedade aqui fora, a sociedade comum do povo ocidental, essa sociedade do Rio de Janeiro em que eu vivo, não me respeita, me trata como se eu estivesse o tempo todo às margens da sociedade. Onde eu tenho respeito, carinho, atenção; onde o que eu falo é ouvido, analisado e colocado em pauta é dentro do culto de candomblé. Digo dentro do culto de candomblé porque não é só dentro da casa de Bàbá. Eu hoje sou procurada por outras pessoas. É uma responsabilidade muito importante para com a vida dessas pessoas, porque conduzem a vida deles de acordo com o que eu oriento, de acordo com o que Ifá me mostra. Eu não tenho a minha casa, estou trabalhando para isso, e percebo que os *òrìṣà* me levam para esse caminho.

¹⁴⁹O jogo de búzios.

A vivência e a aprendizagem no candomblé permitiram que Ìyá Cristiane desse um significado a seu aborto espontâneo. Ela explicou que:

Recentemente, dessa questão da febre reumática, da gestação que perdi, eu tenho uma compreensão totalmente diferente. Poderia ficar revoltada: não tenho filhos ainda, levei uma gestação até o sétimo mês, e depois ela partiu, não ficou comigo. Mas ela me mostrou uma série de problemas de saúde que apareceram na gestação. Eu não posso não reconhecer isso como uma tentativa de ajuda: mais uma vez a minha vida foi preservada através de *òrìṣà*. Essa criança, pelo que ela teve de vida, serviu para que eu descobrisse o que eu era biologicamente, a minha parte celular, a minha parte mais cosmogônica.

Na consulta de Ifá, os *egúngún*¹⁵⁰ apareceram para lhe indicar que precisava pesquisar sobre as causas de seu aborto, e ela descobriu ter trombofilia e a tratou. Ìyá Cristiane observou que: “Essa investigação veio por conta de uma consulta ao jogo de búzios que disse que tinha que fazer análises médicas. Meu lado espiritual estava tratado, eu precisava verificar mazelas, doenças. Fiz muitos exames até descobrir o que eu tinha.”

À minha pergunta, se ela jogou durante a gravidez para ver como estava procedendo, ela respondeu que:

Joguei, eu sabia que não teria sido uma gravidez fácil, eu fiz oferenda quando eu recolhi, depois Bábá Marcelo jogou para mim e fez *ẹbọ egúngún*, ÌyáMí e Èṣù, porque eu sabia que essa criança iria ter problemas, ela estava com má formação, e isso desencadeou todos os exames médicos.

Depois de um tempo, com seu marido, Ìyá Cristiane decidiu tentar de novo ter uma criança. Diz que “Como todo filho de caçadores¹⁵¹ [se Logun’Edé um *òrìṣà* caçador], a gente tem aquela coisa de querer conquistar, a gente quer aquilo para ontem. Mas a gente tem que aprender a ter paciência, é onde Ifá serviu na minha vida. Eu tenho certeza que vou conseguir ainda”.

Ìyá Cristiane continua se cuidando com Bábá Marcelo, mas joga também para si e segue seu conselho de rezar todas as manhã seu *orí*, que, para ela, “é o nosso *òrìṣà* mais próximo, a nossa parte inicial, nossa força, a parte mais importante do nosso corpo, é a parte mais importante da nossa alma.” Comentou que: “É algo que você faz todo o dia, não é uma obrigação, é um estilo de vida, é algo que você faz normalmente na sua vida, como tomar café de manhã ou escovar os dentes.”

Contou-me também um episódio em que ela recebeu uma entidade da umbanda, que ajudou sua mãe em um problema de saúde e viabilizou sua cirurgia:

¹⁵⁰Os espíritos dos antepassados, que, segundo Cristiane, aparecem para sinalizar algum problema de saúde física.

¹⁵¹ Aqui Ìyá Cristiane mostra uma identificação consciente com seu *òrìṣà* que integra a imagem mítica em seu próprio ser e com que, como salienta Augras (2008), a iniciação propicia a realização de uma síntese.

Minha mãe estava com um câncer no intestino e encontrou vaga para ser operada só o ano que vem. A vovó Maria Conga veio na minha cabeça, depois mais de 20 anos que não vinha, para tratar dela, fez cirurgia espiritual nela e tudo. E disse que, depois de 14 dias, ela corresse com todos os documentos ao médico, e em dois dias a vaga saiu, os médicos conseguiram tirar o câncer, estava ainda muito pequeno. Usualmente, as pessoas descobrem só quando está maior, mas minha mãe descobriu logo. No começo, o médico dizia que se tratava de verme¹⁵² e ela ficou quase um ano tomando remédio para isso. E eu insistia: ‘Mãe, isso não é normal, a pessoa não pode começar a comer e ter que ir ao banheiro, isso não é normal’.

2.6 Observações preliminares acerca das relações entre sintomas, etiologia e tratamento

Buchillet (1991) aponta duas preocupações que guiam os processos terapêuticos: o registro dos efeitos (atento à cura dos sintomas) e o registro das causas (atento à individuação do conjunto das causas que, direta ou indiretamente, produziram a doença). Meus dados de campo concordam com a afirmação do autor que, ao aparecer dos sintomas, a primeira preocupação é com sua cura e, muitas vezes, a consulta e o tratamento terapêutico no candomblé não miram sempre estabelecer as causas ou até as ocultam, confiando que Ifá revelou tudo o que era necessário fazer para solucionar o problema.

Nas itinações na busca de cuidado analisadas, algumas pessoas fazem uma relação direta entre sintomas específicos, causa da doença e estratégia para enfrentá-la, quando os recursos culturais disponíveis oferecem uma etiologia que abrange os sinais em sua classificação da doença. Nos casos de Ìyá Iva de Òṣun e de Vânia, é evidente como a manifestação de um sintoma seguiu a identificação da causa, do sistema médico a que se direcionar a escolha do tratamento: Ìyá Iva sustentou que seus clientes deveriam consultar o médico quando se apresenta algum distúrbio orgânico e Vânia interpretou seus desmaios e visões segundo o modelo explicativo do candomblé, ou seja, como “passar mal com o santo”, e apressou-se a iniciar-se.

Mas, muitas vezes, a insuficiência de conhecimento estende as itinações na busca de cuidado, até redefinir a própria doença e encontrar uma solução. Esse aspecto sobressaiu de muitas narrativas apresentadas neste capítulo, em que a iniciação no candomblé foi a etapa final de itinações na busca de cuidado que começaram com a biomedicina e, em alguns casos, passaram pela igreja evangélica e pela umbanda.

Muitas vezes, realiza-se um deslizamento de planos na relação entre sintomas, etiologia e tratamento: a sintomas físicos pode ser atribuída uma causa espiritual e um tratamento

¹⁵² Loyola (1984) observa a atitude diferenciada dos médicos para com pessoas de classes sociais diferentes, afirmando que, muitas vezes, diagnosticam e tratam as dores abdominais como “vermes” para pessoas das classes populares e não prescrevem exames mais aprofundados para descobrir a causa do distúrbio.

espiritual. Bàbá Marcelo, no entanto, observou que, se um problema de origem espiritual não é tratado com tempestividade, sua manifestação física pode se agravar ou tornar crônica e precisar (além dos rituais e dos “remédios” estabelecidos por Ifá) de acompanhamento médico.

As histórias de Ìyá Claudia e de Catarina são significativas nesse propósito. Ìyá Claudia adiou a decisão de se iniciar, embora soubesse que seus problemas de saúde estavam ligados a um chamado de *òrìṣà* e à necessidade de assumir seu cargo de *iyálórìṣà*, até que seus filhos crescessem e diferentes acontecimentos da sua vida (separação do marido, morte de vários membros da sua família, insistência do irmão) a impulsionassem a se recolher para *fazer santo*. Catarina, nascida e crescida em contato com o candomblé, sabia, desde sempre, da necessidade de se iniciar para estreitar um laço que fora estabelecido antes de seu nascimento, quando sua mãe, grávida, fez sua obrigação. Além disso, ela interpretou seus problemas no intestinos (entre as diferentes causas) como “chamado de *òrìṣà*” (manifesto também em sua “mediunidade”, pois tem uma intuição muito aguçada e já lhe aconteceu de desenvolver estados de confusão e fraqueza após ter entrado em um centro espírita) e como fruto da inveja de outras pessoas (de que o candomblé a ajudaria a se proteger). Mas ela não aceitou seu cargo e continuou se tratando no médico, indo ao psicólogo (estabelecendo um fator emocional entre as causas do agravo da doença) e estava se preparando para se submeter a uma cirurgia espiritual no centro espírita que frequentava.

A história de Catarina revela também a coexistência de diferentes causas do mesmo distúrbio, em que pode ser feita uma distinção entre causa principal e causas secundárias ou uma pode vir sucessivamente a agravar os sintomas. Em seu caso, não é claro se seu problema de intestino tenha causa orgânica ou espiritual, como “doença de *òrìṣà*”, mas os problemas emocionais e a inveja de outras pessoas, que, segundo Catarina, fazem feitiços contra ela, adicionam-se, sendo consideradas causas de uma piora e do risco de que a doença se torne crônica e se desenvolva em um câncer. O ritual de *borí* que ela fez com Bàbá Marcelo e seu percurso no centro espírita *Ramatis* representaram meios para ela se fortalecer e se proteger espiritualmente – e, no caso do espiritismo, também emocionalmente – reforçando os efeitos do acompanhamento médico e psicológico.

As estratégias de Doné Malu quando precisou enfrentar alguma doença e suas explicações mostram o reconhecimento de diferentes fatores que contribuiriam conjuntamente, ou se apresentaram como concatenação. Por exemplo, os fatores ambientais foram a causa que desencadeou sua *chikungunya*, mas seu trabalho na área de geriatria é uma contínua ameaça à sua força espiritual (que tende, em todo caso, a diminuir e se enfraquecer no cotidiano), e o tratamento incluiu o recuso conjunto à biomedicina, à fitoterapia e ao candomblé. Doné Malu

explicou que uma doença causa um enfraquecimento da própria força espiritual e uma debilidade espiritual pode manifestar-se no físico.

Pai Pedro de Ayrá, para cuidar de sua saúde e de outras pessoas, age através dos diferentes meios a sua disposição, acompanhando os tratamentos na biomedicina com as terapias holísticas e rituais de *hoodoo* e do *candomblé*, mostrando um sincretismo terapêutico comum a muitos de meus entrevistados. Na base de sua estratégia, está a concepção de “holismo”, ou seja, do ser humano como totalidade, sintetizada pela tríade mente-corpo-espírito, que caracteriza as terapias alternativas e complementares e os tratamentos no *candomblé*, e que Toniol (2014) conecta com o princípio da integralidade (que está se difundindo no âmbito da biomedicina e do SUS). O SUS se baseia na ideia de *totalidade*, como manifesto na lei de sua instituição, em setembro de 1990, que considera cada pessoa como um todo indivisível e integrante de uma comunidade, e as unidades prestadoras de serviço como um todo indivisível que visa a prestar assistência integral.

O conceito de holismo e o foco no sujeito e em seu bem-estar em lugar que na doença ou no órgão doente (que é a base da concepção da saúde no *candomblé*), tiveram uma maior difusão na sociedade brasileira a partir dos paradigmas introduzidos pela cultura da “Nova Era” que, como observa Maluf (2005), comporta a dupla implicação entre o terapêutico e o espiritual.

Outros clientes de Bábá Marcelo estabelecem uma cadeia ou uma ação conjunta de diferentes fatores no processo de adoecimento e agem por consequência.

Uma concepção que integra diferentes saberes de cura é apresentada também por Vânia, enfermeira que aproximou-se também da medicina popular em sua atuação em comunidade, onde ela afirmou que aprendeu muito, vendo as pessoas fazerem chá, cataplasma, garrafada por diferentes problemas, e utilizou esse conhecimento em seu trabalho, porque “a enfermeira não prescreve medicação, mas pode prescrever uma medicina alternativa”. Quando lhe perguntei sobre as diferenças entre a biomedicina e o cuidado no *candomblé*, Vânia afirmou que na intenção não há diferença, porque a intenção é equilíbrio energético. Segundo ela:

Quando você tem a prescrição de um tratamento espiritual, um *ebô*, um *borí*, uma obrigação, o que você está fazendo é repor, retirar ou colocar energias espirituais que precisam ser trabalhadas para que você possa ficar bem. Quando você vai no médico, vai no hospital, vai ser diagnosticada que uma parte de seu corpo está desequilibrada, que você precisa tomar um determinado remédio para equilibrá-la. Então, para mim, até pela estrada que eu tenho, é muito tranquilo entender que uma coisa não substitui a outra e, muito pelo contrário, se complementam, porque a gente, além de ser energia, é matéria, então a gente precisa cuidar da matéria também. Em nenhum momento não tem que recomendar ou dizer que a pessoa não tem que ir ao médico, ser tratado só espiritualmente, que tem que parar de tomar remédio. É importante, do meu ponto de vista, perceber que o cuidado no sacerdócio é um cuidado que trata aquilo que a gente não vê e nem tem como medir.

Para Vânia, o tratamento espiritual pode ajudar também na melhora de um problema físico, já que:

O ser humano tem também um corpo etéreo, não é só carne e osso, tem energia. Como que a pessoa vai dar um nome a essa energia, varia de canto para canto. Em todas as religiões – eu posso dizer porque já conheço algumas – tudo o que é espiritual precede aquilo que é material. Aqui [no candomblé], por exemplo, a gente sabe que antes de vir para o *aiyé*¹⁵³, a gente no *òrun*¹⁵⁴ decide o que a gente vai ser aqui. Então, o espírito sempre precede a matéria. Quando uma pessoa adocece fisicamente, sua energia espiritual já está adoecida. Então, precisa de um cuidado concomitante, de cuidar ao mesmo tempo desses dois componentes que fazem parte da sua essência, um componente energético e um componente material. Como venho da umbanda, a gente tinha muito hábito de trabalhar o elemento natural, com remédios a base de ervas. E se não desse conta, buscava um médico, se a coisa agravasse.

Também Sandra Bastos, de Òṣùmàrè, integra seus conhecimentos de naturopatia, candomblé e umbanda em sua concepção de saúde e em suas estratégias de cura:

Nós trabalhamos e nós pensamos assim, que cada pessoa tem vários corpos: o corpo físico, o corpo etérico, o corpo astral, o corpo espiritual. Quando eu dou um atendimento a um paciente, eu posso unir as terapias com que eu trabalho [fitoterapia, florais, argiloterapia], porque têm muito em comum e conseguem se juntar. O floral atinge mais a parte mental e emocional e o fitoterápico e a argiloterapia agem no físico. E a homeopatia também lhe dá este caminho, porque se tem um trabalho físico, mental e emocional dentro de uma medicina só. Na parte da religião, entra o tratamento do lado espiritual da pessoa, que também afeta o lado físico quando não está bem cuidado. Independente de ela praticar ou não a religião, pode ir para uma casa de candomblé para trabalhar ou cuidar do seu lado espiritual e saber o que está acontecendo na sua vida espiritual para poder melhorar o seu físico. Muitas pessoas são acometidas com problemas, inclusive mentais (de repente, do nada, as pessoas ficam nervosas ou entram em depressão, ou têm ataques, crises nervosas e não entendem porquê), aí corre ao médico, que é o primeiro impulso de cada um, mas pode estar sofrendo um ataque espiritual. Ataques espirituais são entidades que não são de luz¹⁵⁵, que podem se aproximar de qualquer pessoa para sugar sua energia e provocam essas perturbações.

Vânia nem sempre tenta encontrar uma lógica no que é estabelecido pelo oráculo para preservar ou recuperar seu bem-estar.

Para ela, assim como para muitas pessoas do candomblé ou iniciadas em Ifá, é costume fazer consultas periódicas a Ifá, para ter um diagnóstico de sua vida e acompanhar o desenvolvimento de seu caminho. Dessa forma, o jogo age também de forma profilática, a indicar problemas ou obstáculos que estão no caminho da pessoa e estabelece o que fazer para evitá-los, preparar-se para enfrentá-los, ou permite pedir a ajuda necessária.

¹⁵³Mundo físico.

¹⁵⁴Mundo espiritual.

¹⁵⁵ Sandra usa aqui os modelos explicativos da umbanda, em que um espírito obsessivo causa diferentes problemas.

Os filhos de santo de Bábá Marcelo aprendem a jogar *obi*¹⁵⁶ e o consultam pessoalmente para questões menos graves, decisões e problemas do dia a dia. E quem é iniciado em Ifá o cultua semanalmente e aproveita dessa ocasião para agradecê-lo, pedir sua proteção e perguntar as questões pendentes ou se ele quer lhe dar alguma mensagem; quando se apresenta algo de preocupante ou é pedida a realização de alguma oferenda, direcionam-se a Bábá Marcelo para que ele consulte Ifá e veja o que é necessário fazer.

Um dia, em ocasião de seu culto semanal a Ifá, o jogo de *obi* aconselhou Vânia a fazer uma oferenda a Ògún¹⁵⁷: ela consultou Bábá Marcelo que, através de Ifá, confirmou essa necessidade e realizou o *ebô* para ela. A fé de Vânia em Ifá e nos *òrìṣà* levou-a a proceder sem perguntar o motivo, mas avançando a hipótese que estava recebendo um recado para ser protegida e evitar que algum acidente ocorresse em sua vida. Vânia me explicou que:

Tinha um problema para acontecer na minha vida que foi bem mais atenuado, não foi claro no jogo que era por isso, mas depois entendi. Eu acho que tudo tem sua lógica, mas se *òrìṣà* não diz é porque não precisa saber. Eu sei que, quando a gente alimenta *òrìṣà*, faz um sacrifício, um *ebô*, não está fazendo aquilo para *òrìṣà*, mas porque a gente precisa equilibrar nossa energia através deles. Se é porque estou precisando, não é todo dia que é pedido, então quando pede é para fazer.

De fato, em muitos casos registrados em minha pesquisa de campo, a etiologia nem sempre desempenha um papel importante, por os tratamentos serem voltados mais à obtenção de resultados do que à individuação das causas e à construção de sentido. Quando Bábá Marcelo se depara com um pedido de ajuda para enfrentar uma doença que, muitas vezes, não encontrou explicação ou cura na biomedicina, ele pergunta a Ifá, através da consulta oracular, se “pode fazer alguma coisa” para ajudar aquela pessoa e como proceder e, às vezes, aconselha também um acompanhamento médico. Os *èṣe*¹⁵⁸ de Ifá que servem como paradigma para detectar a estratégia melhor para atuar em uma determinada circunstância, apresentam uma situação que levou uma pessoa, um animal, uma planta ou um *òrìṣà* a consultar um *babaláwo* e a solução que ele encontrou.

Às vezes, o *èṣe* ou o tratamento determinado por Ifá revela diretamente a causa da doença ou do infortúnio: por exemplo, se se trata de uma oferenda a *egbé òrun*, significa que a sociedade a que a pessoa pertence no *òrun* está atrapalhando sua vida e precisa ser apaziguada.

¹⁵⁶Noz-de-cola de quatro gomos, que todas as pessoas iniciadas podem consultar e que é usualmente utilizada para questões mais corriqueiras ou para comunicar-se com os *òrìṣà* (exceto Šàngó, como explicarei no capítulo 3) e saber se estão satisfeitos durante as oferendas.

¹⁵⁷*Òrìṣà* guerreiro, que abre os caminhos e detém os segredos da forja do ferro e, portanto, está ligado à tecnologia e protege os motoristas.

¹⁵⁸Poemas.

Problemas físicos e neurológicos podem encontrar solução por meio de um tratamento ritual, como no caso de um senhor de idade que tinha perdas de memória e dificuldades de locomoção, mas os médicos não conseguiram diagnosticar e tratar seu problema. Bábá Marcelo cuidou dele com um *ẹbọ* e, após um tempo, teve notícias de uma melhora: suas mãos não tremiam mais e sua memória tinha melhorado. Quando, recentemente, comentou com Iyá Silvana do *ẹbọ* do senhor, ela lembrou que tiveram que levá-lo de colo para fazer o *ẹbọ* e, depois, ele “queria namorar e as mulheres tinham que correr dele”.

E, para Bábá Marcelo, se o jogo estabelece uma oferenda para um determinado *òrìṣà* ou o uso de uma certa folha, significa que isso pode ajudar a pessoa e não que esteja relacionado à causa do problema.

Bábá Marcelo critica o abuso, no candomblé, da categoria de “feitiço” como causa dos mais variados problemas (e, de fato, não a vi invocada por ele), acentuando o polo da responsabilidade pessoal e a importância do equilíbrio do *orí*, que previne a pessoa de ser afetada pelos outros. Caso o jogo indique que a pessoa seja vítima de um feitiço, ele visa a reforçar espiritualmente a pessoa para que esteja protegida, pede ajuda e proteção às *Ìyámi* e atua para restabelecer a harmonia na pessoa e em suas relações sociais. Ele afirmou que não revela o nome da pessoa que está fazendo mal a seu consultante, para não criar conflitos ou alimentar uma cadeia de acusações, contra-acusações e vinganças e porque isso não é necessário para a pessoa melhorar.

Portanto, no candomblé, estabelecer a causa da doença ou do problema que aflige o cliente não constitui uma prerrogativa para a cura, ao contrário do que afirma Good (1994) em relação à biomedicina¹⁵⁹ – em que a cura apropriada pode ser prescrita somente após a individuação das causas e a atribuição de um nome à doença, ou conseguir definir e atribuir um significado a uma doença crônica se torna parte do processo terapêutico – e Lienhardt (1961) em seu estudo de distúrbios físicos e mentais atribuídos a estados de “possessão” entre os Dinka, em que a individuação do espírito ou da divindade responsável pela aflição constitui uma premissa necessária para que o médico tradicional possa invocar o espírito e negociar com ele a recuperação da saúde da pessoa aflita.

No candomblé, causas diferentes podem produzir sintomas uniformes, e uma mesma causa pode originar os mais diversos sintomas. Problemas diferentes podem ser tratados da mesma forma, e sintomas uniformes podem requerer tratamentos diferenciados. É o oráculo

¹⁵⁹ Esse aspecto foi relevante também em todos os casos de doenças não diagnosticadas e não curadas na biomedicina nos relatos de meus entrevistados, em que os médicos não conseguiram detectar a causa, dar um nome ao distúrbio e, conseqüentemente, prescrever a cura apropriada.

que indica como e se proceder. De fato, Bábá Marcelo sempre afirmava que “Não existe receita de bolo, tudo vai depender do que Ifá determinar”. A familiaridade com o candomblé e com o sistema de Ifá da maioria dos clientes de Bábá Marcelo permite que o diálogo terapêutico e a negociação da realidade se construam na base de uma linguagem e de um sistema cultural compartilhado.

Muitos dos casos analisados mostram como as itinerâncias na busca de cuidado que chegam ao candomblé levam à construção de um sentido mais amplo da doença, ao inseri-la na teia das relações que conectam o ser humano aos *òrìṣà*, aos antepassados, às forças da natureza e a seu meio social e ambiental.

A história de vida de Ìyá Cristiane é o caso mais significativo, por sua vivência dentro do candomblé e pelos diferentes problemas de saúde que a acompanham desde criança. A análise de toda sua vida e dos eventos mais significativos, como ter chegado a tomar conta de uma casa de candomblé já ligada à sua família, levam-na a reinterpretar sua vida e seus problemas de saúde dentro da visão de mundo do candomblé e a dar um sentido a muitos acontecimentos, como a perda de sua filha. Todavia, nem toda aflição encontra uma resposta, e Ìyá Cristiane não explica por que ela, que sempre foi uma boa filha de santo e quis ajudar, foi traída e perdeu a visão.

Na construção do “mito” que ressignifica a história de vida de Cristiane, articulam-se as duas dinâmicas que Lévi-Strauss (2012) individua, respectivamente, na cura psicanalítica e na cura xamânica, na tentativa de modificar a experiência, reconstituindo um mito que o doente deve viver ou reviver. No primeiro caso, trata-se de um “mito individual”, que o doente constrói a partir de elementos de seu passado; no segundo caso, é um “mito social” que o doente recebe do exterior.

A fala de Cristiane, ao passar a uma compreensão global de si, de sua história pessoal e de sua forma de estar no mundo, mostra o mesmo processo que Maluf (2005) individua na cura ritual e no trabalho terapêutico das culturas da “Nova Era”:

Dos diferentes mitos coletivos evocados nos vários saberes, técnicas e experiências terapêuticas ou rituais constroem-se narrativas pessoais que fazem emergir o sujeito em sua singularidade. (Re)construção de uma narrativa de si, reconstrução narrativa de si. (MALUF, 2005, p. 520)

A narrativa de sua experiência de vida, marcada pela doença e pelo aprofundamento dentro do candomblé, mostra como, aos poucos, vai se construindo o “sujeito pessoal” (FAVRET-SAADA, CONTRERAS, 1990, p. 21), “uma pessoa privada, com suas particularidades biográficas” (FAVRET-SAADA, CONTRERAS, 1990, p. 21), e sua narração

não se apresenta como uma “história de doenças”. Acrescento a afirmação de Aureliano (2012), que acentua a dimensão ativa na construção da narrativa:

Ao observar o modo como as narrativas biográficas são acionadas em contextos terapêuticos devemos ter em mente que os processos narrativos envolvendo doença não devem ser analisados apenas enquanto histórias que são contadas, mas enquanto histórias que são construídas, refeitas, encenadas não apenas através de falas, mas também de atos e gestos presentes nas interações terapêuticas em suas mais diversas formas (rituais religiosos, espaços hospitalares, organizações não governamentais, etc.). As narrativas podem, assim, ser pensadas enquanto eventos que envolveriam tanto histórias quanto ações, funcionando como mediadoras para a construção emergente da realidade sem a prevalência do “texto” sobre o “ato”, mas pensando ambos como constitutivos da experiência com a doença. (AURELIANO, 2012, p. 241-242).

Dina, ao percorrer todos os problemas que teve em sua vida, inclusive nas casas de *candomblé* que frequentou e em que deu suas obrigações, encontrou uma explicação de sua insistência em continuar no caminho do *candomblé* no grande amor que ela sente para os *òrìṣà*, mas não buscou uma interpretação de suas mazelas dentro da visão de mundo do *candomblé*, atribuindo-as à responsabilidade das pessoas, inclusive a própria. O fato de ela ter conseguido uma melhora de sua situação foi devido à sua força de vontade e a suas lutas cotidianas, além do fato de ter encontrado *Bàbá Marcelo*, que a ajudou psicologicamente e a orientou como cuidar de seu *orí* e de seus *òrìṣà*. Mas, quando falou dos problemas de sua filha, os interpretou na cosmovisão e na antropologia do *candomblé*, atribuindo-os a seu *odù* e à sua ligação com as *Ìyámi*, que, acentuando o poder feiticeiro feminino, torna-se perigosa na medida em que ela não consegue controlar seus pensamentos negativos e suas consequências.

Mas, muitas vezes, as pessoas não buscam um sentido nos tratamentos no terreiro, ou atribuem sua doença a fatores fisiológicos e ambientais. Confiam em *Ifá* e em *Bàbá Marcelo*, como intermediário com o mundo espiritual e como sacerdote, e se entregam a seus cuidados para os diferentes problemas, inclusive aqueles que não encontraram solução na biomedicina ou que estão também sendo tratados pelos médicos, como evidente no comportamento de *Doné Malu* quando contraiu *chikungunya* e quando descobriu seu problema de coração.

Embora a distinção entre “problema de médico” e “problema espiritual” apareça na fala de muitos dos meus entrevistados e direcione suas escolhas e seus comportamentos, os meios utilizados para resolver “problemas orgânicos” e a abrangência das situações que chegam à mesa de jogo e que são tratadas dentro do *candomblé* mostra a dificuldade de dar conta através das categorias das ciências ocidentais (por quanto sejam conhecidas e influenciem a percepção e a atuação de muitas pessoas do *candomblé*) das questões relacionadas à saúde.

De fato, Csordas (1990, 2002) problematiza a divisão ocidental corpo/mente, natureza/sciedade e Giglio-Jacquemot (2005) e Aureliano (2012) advertem sobre a construção sociopolítica das categorias de religião e ciência, espiritualidade e saúde, cujas relações (que frequentemente tendemos a interpretar como pares em termos de oposições irreduzíveis ou conciliações possíveis) se constituem através de sistemas de relações histórica e politicamente situados.

Soares (2009) argumenta que a distinção entre “problemas físicos” e “problemas espirituais” representou também uma estratégia do espiritismo para legitimar a si mesma e suas práticas terapêuticas frente à biomedicina, reivindicando para si um campo complementar e não de competição com a “medicina convencional”.

Todavia, o ser humano, no candomblé, é concebido como síntese de elementos que têm um duplo componente, material e espiritual, que se influenciam um ao outro e, como observa também Loyola:

As doenças espirituais e as doenças materiais que à primeira vista parecem excluir-se mutuamente não constituem, entretanto, realidades independentes, pois o princípio de correspondência entre elementos espirituais e elementos materiais é também fundamental na umbanda [e no candomblé] (LOYOLA, 1984, P. 62)

Lanternari (1996) reforça esse ponto de vista, ao afirmar que, nas sociedades africanas, combinações de fatores “naturais” e de fatores “místicos” ou “metaempíricos”, muitas vezes, confluem, como é evidente na etiologia e no tratamento das doenças.

No candomblé, quando é prescrito um “remédio”, à base de folhas, é invocado *Òsányìn*, *òrìṣà* dono das folhas e “grande feiticeiro”, e a preparação é feita com o acompanhamento de rezas, cantigas e atos rituais voltados a despertar sua força vital. Sua ação não envolve somente o físico do paciente, mas visa a equilibra sua energia e força vital e tem forte valor simbólico. O material e o espiritual estão interconexos e se influenciam um a outro, e a natureza não se encontra já “pronta” para ser utilizada, mas deve ser produzida simbolicamente e culturalmente, chamando a intervir outras “forças”.

Lanternari (1996) observa que:

A mesma distinção entre uma dimensão “naturalista” e uma dimensão ‘sobrenaturalista’, aplicada habitualmente pelos mais variados autores a propósito dos sistemas médico-terapêuticos em vigor nas sociedades tradicionais, revela um caráter essencialmente convencional, instrumental e cientificamente ambíguo ou impróprio. Sobretudo onde resulta não ser que um caso particular da dicotomia mais geral que ocupa o velho debate sobre ‘natureza’ e ‘cultura’. (LANTERNARI, 1996, p. 151, tradução minha).

Já Leach (1980) advertia que “a ideia de natureza como polo oposto à cultura é ela mesma um produto histórico [...]; a dicotomia natural/não natural é claramente de tipo cultural” (LEACH, p. 1980, p. 770-771, tradução minha) e Lévi-Strauss (1973), que fez uma elaborada discussão sobre a relação e as fronteiras entre natureza e cultura, observou que, entre muitas sociedades, a noção de cultura sempre manifestou um caráter ambíguo, “já que a natureza é esse terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. Na noção da cultura há, portanto, um componente sobrenatural” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 302, tradução minha).

Lanternari (1996) observa também que a mesma noção de “natureza”, em muitos contextos etiológicos, diagnósticos e terapêuticos, transcende aquela de ordem exclusivamente biológico, própria da cultura e da língua europeia, conectando-se com a ordem cosmológica e social. Na mesma linha se insere a perspectiva da obviação de Ingold (2008), que aproxima a biologia do desenvolvimento, a psicologia ecológica e a teoria prática, para dissolver cultura, mente e corpo no organismo-pessoa, que se desenvolve em conjunto com seu meio social e ambiental.

Em relação ao contexto yorùbá, Olupona (2004) ressalta que:

Os yorùbá procuram uma explicação da doença em causas naturais e sobrenaturais, embora a distinção entre as duas possa ser bastante difícil a ser feita. Porque as teorias yorùbá tradicionais da doença tendem a relacioná-la mais a causas não naturais, os yorùbá procuram diagnose, explicação, significado, e tratamento da doença através das lentes das práticas divinatórias. (OLUPONA, 2004, p. 112, tradução minha)

3 ÒRUN – AIYÉ

3.1 Importância da cosmologia para entender as práticas terapêuticas

A comunicação com o mundo espiritual e o uso da força vital dos seres da natureza estão na base dos tratamentos terapêuticos e das práticas rituais nos terreiros de candomblé. Para Bábá Marcelo, a cosmogonia e a organização do universo constituem as bases fundamentais para entender e executar de forma correta os rituais, utilizar os elementos da natureza e alcançar os resultados desejados. Isso permite também, se necessário, introduzir modificações ou adaptações que sejam eficazes para obter os resultados desejados. De fato, seus cursos começam com uma aula de *Cosmogonia africana* e Bábá Marcelo está escrevendo um livro sobre esse tema, elaborado a partir de seu estudo em Ifá e do livro, em yorùbá, *Awon àṣà ati òrìṣà ilẹ̀ yoruba* de Olu. Daramola e Adebayo Jeje. As diferentes classificações permitem ordenar e organizar o cosmo, mas sua função principal é a de estabelecer categorias operacionais voltadas à eficácia dos rituais e ao bem-estar do grupo e das pessoas.

É por meio da movimentação do *àṣẹ*, a força vital que flui do Ser supremo, Olódùmarè, e que constitui tudo o que existe, que nos ritos se estabelece uma continuidade entre o presente e os tempos míticos e entre *òrun* e o *aiyé*, e os seres espirituais são chamados a intervirem na vida dos humanos. *Òrun* e *aiyé*, que podem ser descritos, respectivamente, como mundo espiritual – onde moram Olódùmarè, os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais – e mundo físico onde habitam os seres humanos, não representam realidades separadas, mas dimensões do mesmo universo que interagem entre si.

O mito da criação do universo por Olódùmarè, as modulações do *àṣẹ*, a organização do universo, a força vital dos seres da natureza, a formação do mundo físico e a criação do ser humano apresentam significados e atos que se tornam parte da experiência dos adeptos do candomblé, seja em ações e gestos cotidianos como a reza a seu *orì*¹⁶⁰, seja em ocasiões especiais como um *ẹbọ*¹⁶¹ ou um *borí*¹⁶², na “construção de sua pessoa” – entendida como processo de transformação de si e das relações com o mundo espiritual, o ingresso na comunidade de terreiro com um cargo sacerdotal e a produção de uma identidade no candomblé – na iniciação, e para entender e respeitar os *èwò*¹⁶³ da forma correta.

¹⁶⁰ Cabeça.

¹⁶¹ Oferenda.

¹⁶² Oferenda à cabeça.

¹⁶³ Interdições.

Bàbá Marcelo, em sua prática oracular e ritual e em dar conselhos a seus filhos de santo e às pessoas que frequentam sua casa, utiliza os mitos como paradigmas e modelos para entender e agir no presente, nas palavras de Geertz (2008), como “modelo de” e como “modelo para”¹⁶⁴. Um exemplo que ele cita frequentemente como reatualização – no sentido de ação que, ao repetir atos primordiais, visa obter os mesmos resultados – de acontecimentos míticos é:

aquele banho frio que o *iyàwó* toma todos os dias antes de o sol nascer e que representa o ato de Òrúnmilà que, por determinação de Olódùmarè, após ter juntado o conteúdo das duas cabaças da existência, jogou água por cima todos os dias antes de o sol nascer. Dessa forma nasceram Èsù, o primeiro ser da existência genérica a ser criado, e os primeiros seres humanos. Assim como eles cresceram e se reproduziram, queremos que também o *iyàwó* cresça bem e se reproduza.

Neste capítulo apresento o mito de criação do universo e do *aiyé*, o mundo físico, em que Bàbá Marcelo coloca como protagonista Òrúnmilà¹⁶⁵, a organização do cosmo segundo diferentes princípios (ordem hierárquica, organização funcional e cadeia alimentar), os *òrìṣà* e os seres espirituais que influenciam a vida dos seres humanos, a cadeia alimentar que direciona a lógica das oferendas e a relação entre o *òrun* e o *aiyé*.

3.2 A criação e a organização do mundo

Bàbá Marcelo apresenta a formação do universo através do seguinte mito.

Olórun, senhor do *òrun*, se dispôs a criar o *aiyé*, o mundo físico onde iriam morar os seres humanos, os animais, os vegetais e os minerais. Saturado de tanta energia emanada por ele, explodiu e se subdividiu nos *osa* (os quatro elementos básicos do universo):

- *osa omi* (água),
- *osa ilè* (terra),
- *osa iná* (fogo),
- *osa ofurufun* (ar).

Esses, por sua vez, se subdividiram em diferentes desdobramentos, variações divinas. Por exemplo, a água se desdobrou no rio (*odò*), na lagoa (*òsà*), na chuva (*òjò*), no mar (*okùn*); a terra na floresta (*igbó*), no caminho (*ònà*), na lama (*amò*); o fogo no sol (*orun*), no raio (*àrà*); o ar na brisa (*iji*), no vendaval (*aféfe*), no arco-íris (*òṣùmàrè*).

¹⁶⁴ Os modelos “para” funcionam para estabelecer informações para padrões de comportamento. Os modelos “de” são a representação simbólica destes padrões de comportamento.

¹⁶⁵ Em lugar de Obátálá e Odùdùwà, protagonistas de outras versões do mito, como apresentado, por exemplo, por Elbein (2008) e Bastide (2005).

Como observa Reis (2000), o número dois e suas potências $2^2=4$, $2^3=8$, $2^4=16$ estão na base da cosmologia yorùbá, pois, representam o equilíbrio, a harmonia de forças opostas:

A vida só se torna possível a partir da junção de pares, ou seja, homem/mulher, macho/fêmea, dia/noite, etc. e o mais importante par, o próprio universo: é um número sagrado para a religião dos orixás, pois quatro são os pontos cardeais (norte, sul, leste e oeste); quatro são as estações do ano (primavera, verão, outono e inverno); quatro são as fases da lua (crescente, minguante, nova e cheia); quatro são os elementos da natureza (água, terra, fogo e ar). [...] e o obi (noz-de-cola) deve ter quatro gomos. Finalmente, o número dezesseis, ou seja, o produto de quatro vezes quatro, é, na verdade, o próprio número quatro em sua plenitude, por isso dezesseis odus, dezesseis orixás, dezesseis búzios no oráculo etc. (REIS, 2000, p. 41-42)

Além disso, há a complementaridade entre *òrun* e *aiyé*; o primeiro ser criado, Èṣù, nasce da junção de duas cabaças; os principais *odù* de Ifá são *Meji* (duplos, obtidos por uma igual disposição das favas nos dois lados do colar de Ifá); o *ori*¹⁶⁶ é composto de quatro partes, correspondentes aos quatro pontos cardeais, aos quatro elementos básicos da natureza e a quatro seres espirituais; quatro são as sortes e quatro os infortúnios no sistema de Ifá; oito são as favas do *òpèlè-Ifá*, distribuídas em pares de quatro nos dois lados do *òpèlè*. Entre os quatro *osa*, a simetria é estabelecida também na complementaridade de gênero: os *osa iná* (fogo) e o *osa ofurufun* (ar) são masculinos, e o *osa omi* (água) e o *osa ilè* (terra) são femininos. O primeiro *odù* na ordem hierárquica é Èjìogbé, que no *òpèlè-Ifá* se apresenta com todas as favas abertas e, no jogo de búzios, na configuração simétrica de oito búzios abertos e oito fechados.

O ideal de simetria e equilíbrio entre forças opostas é evidenciado também no jogo do *obi*¹⁶⁷, no qual existe uma caída que reflete a harmonia perfeita, em que duas talas do *obi* caem com a face interna voltada para baixo e duas para cima, pois o negativo e o positivo estão em consonância, bem como o feminino e masculino.

Segundo Reis (2000), do equilíbrio dos quatro elementos surgiram os seres humanos:

Ora, não há dúvida de que cada ser guarda em sua essência uma parcela de água, outra de terra, uma de fogo e outra de ar. Vejam: da fusão entre a *água* e a *terra* formou-se o barro, com o qual Ọbátálá moldou o corpo dos seres humanos, o *fogo* serviu para assar esses corpos, dando a eles rigidez e cor, e, finalmente, o sopro de Olodumaré foi o *ar* da vida. (REIS, 2000, p. 42)

Goldman (2009) analisa o significado do ato da criação na ontologia do candomblé, comparando-o com a cosmogonia judaico-cristã:

As teorias e práticas nativas envolvidas na criação de seres, pessoas e deuses que, no entanto, já existem, determinam um mundo. Mas não o determinam de acordo com o modelo judaico-cristão da criação *ex nihilo*, no qual o criador é necessariamente

¹⁶⁶ Cabeça.

¹⁶⁷ Noz-de-cola, usada para consultas oraculares, durante os rituais e as oferendas para saber se está procedendo tudo bem ou se falta algo, ou para os iniciados que queiram consultar o oráculo em seu dia a dia.

superior à criatura. De facto, essas teorias e práticas parecem remeter antes para conceitos como o de produção desejante, de Deleuze e Guattari (1972), que se propõe compreender a produção como um processo ininterrupto de cortes em fluxos, não de modelagem de conteúdos. (GOLDMAN, 2009, p. 134)

Cada elemento, cada divindade aparece como o próprio *Ọlórún*, o próprio deus fragmentado.

Dando continuidade ao mito de formação do universo, *Ọlórún* reuniu todas essas divindades e apresentou-lhes duas cabaças, uma contendo uma massa vermelha, representada pelo *osùn*¹⁶⁸ e outra uma massa branca, representada pelo *ẹ̀kọ* ou *àkàsà*¹⁶⁹ além de uma árvore denominada *Igi Aye*, árvore da vida. Disse: “Aquele divindade que conseguir colocar uma cabaça em cada mão e a árvore da vida na cabeça vai criar o mundo físico”. Todas as divindades tentaram, mas nenhuma dela foi capaz. Então, ele criou um ser chamado *Òrúnmilà*, cujo nome (Orun-mi-ela) significa “minha ação no universo”.

No sistema de Ifá, *Òrúnmilà* é a divindade da sabedoria e do conhecimento, o grande sábio e conselheiro dos *òrìṣà* e dos seres humanos, testemunha do destino do ser humano, “elo espiritual entre Deus e toda sua criação” (ADERONMU, 2015, p. 75), responsável por manter a ordem no *aiyé*¹⁷⁰ e aconselhar os seres humanos para conduzirem suas vidas da melhor forma. *Òrúnmilà* é o criador de Ifá, o oráculo que ele deixou aos seres humanos para se comunicarem com ele e conhecerem os desígnios de seus *orí*¹⁷¹ e dos *òrìṣà*. Seus sacerdotes, os *babaláwo*¹⁷², podem ser consultados a fim de se comunicarem com ele, orientarem as escolhas dos consulentes/adeptos, mediar negociações para a resolução de seus problemas e intervirem em seus destinos.

Òrúnmilà conseguiu colocar uma cabaça em cada mão e a árvore da vida na cabeça e, de consequência, recebeu o saco da existência genérica contendo partículas físicas de cada um dos quatro *osa*. Despejou-o na imensidão do cosmo e lá a galinha começou a espalhar a terra (*ilẹ̀*), assim iniciaram a formar-se a natureza, os minerais, os vegetais, os animais, e os fragmentos das divindades tomaram forma física. O lugar onde a terra começou a se espalhar foi chamado *Ilẹ̀ nfẹ̀*, “terra que se espalha”, cuja contração dá *Ilẹ̀-Ifẹ̀*, a cidade considerada o berço da civilização yorùbá e de toda a humanidade.

¹⁶⁸ Pó vermelho extraído da árvore *Bixa Orellana* através da ação natural dos cupins ou da serragem.

¹⁶⁹ Pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano, e constitui a oferta principal de todos os seres espirituais.

¹⁷⁰ Mundo físico.

¹⁷¹ Cabeça.

¹⁷² Em tradução literal: “pai do segredo”, sacerdotes consagrados a *Òrúnmilà*.

Antes de pisar na terra, Òrúnmìlà enviou um camaleão (que é um dos principais símbolos dessa divindade), que, após pisar e comprovar a firmeza da terra, lhe disse: “Pode vir, a terra é firme”.

Bàbá Marcelo observou que o ato de se prostrar deitando-se no chão e torcendo o quadril dos dois lados em frente aos mais velhos reproduz o ato primordial do camaleão. Ao fazer isso na fase inicial de uma festa de *candomblé*, estão comunicando aos *òrìṣà*: “Venham, a terra é firme” e convidando-os a vir entre eles e participar da festa.

Òrúnmìlà pisou no *aiyé*, colocou as duas cabaças, plantou a árvore da vida e se dirigiu a *Olórun*, dando-lhe o título de *Olódùmarè* (senhor da criação) para perguntar-lhe como proceder. Este lhe disse que o dia seguinte, antes de o sol nascer, deveria destapar as duas cabaças, juntar seu conteúdo e colocar água em cima. Assim, nasceu o primeiro ser criado na existência genérica que gerou cada um dos seres humanos: *Èṣù Igbá Kẹta* (“a terceira cabaça”). Com seu sopro, *Olódùmarè* transformou *Yangí*, a pedra laterita resultante da união das duas cabaças em *Èṣù*. Laterita é um tipo de pedra ferruginosa e aluminosa, que apresenta cor avermelhada, comum na África ocidental¹⁷³. *Olódùmarè* determinou, então, que todos os dias, antes de o sol nascer, Òrúnmìlà jogasse água em cima de *Èṣù*, de onde continuaram nascendo os seres humanos, um a cada dia.

Os *osa*, as divindades enquanto elementos básicos da natureza, ficaram juntos a *Olórun* e tiveram a incumbência de escolher a cabeça (*orí*) dos seres humanos que nasciam na terra. Dessa forma, cada um tem seu *òrìṣà*, seu *osa* dono da cabeça (*ori+osa=òrìṣà*).

Èṣù, por ser o primeiro ser criado no *aiyé*, teve sua cabeça privilegiada, sendo escolhida por todas as divindades. Por esse motivo ele tem o título de *Ènugbárijò* – “a boca coletiva”, aquele que tem o poder de falar por todos os *òrìṣà*, de vislumbrar o esplendor de *Olódùmarè* – e de *Ojìṣe* – aquele que faz com que a oferenda seja aceita, que pode chegar até *Olódùmarè* – porque representa e possui a força vital de todos os *osa*.

Goldman (2005) expressa o processo de subdivisão, emanção e desdobramento do *àṣẹ* a partir de *Olódùmarè* usando os conceitos de “modulação”, “molarização” e “cristalização”:

Modulações do *axé* – em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização – constituem tudo o que existe e pode existir no universo. As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização

¹⁷³ O assentamento de *Èṣù* no *Àṣe Idasile Odẹ* e o assentamento pessoal de *Èṣù* que é feito durante a iniciação em Ifá contém a pedra laterita, proveniente da Nigéria e fornecida por Bàbá César.

resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente. (GOLDMAN, 2005, p. 107).

Como ressalta Elbein (2008), o *àṣẹ* é o princípio que torna possível o processo vital, a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização.

Prosseguindo com o mito de formação do universo, Òrúnmìlà continuou a jogar água em cima da cabaça todos os dias, e nasceram mais seres humanos no *aiyé*, de quem a ele incumbia o controle. Com o passar do tempo, os seres humanos começaram a constituir famílias, vilarejos, reinos, se espalhar pela Terra e ir para outros continentes, até que um dia Òrúnmìlà se dirigiu a Olódùmarè para pedir ajuda, já que não conseguia mais controlar toda essa gente.

Então, àquelas pessoas de cada povo que mais se destacavam enquanto *Onílẹ̀* (“senhor de terras”, aquele que tem muitas terras e muitos filhos, fundador de uma família numerosa), ou como *Ìdílẹ̀*¹⁷⁴ (importante personalidade da família, que, apesar de não ter filhos ou terras, é considerado um benfeitor), Olódùmarè deu a força vital (*ìpòrì*) do *òrìṣà* que havia escolhido sua cabeça, tornando-o representante deste no *aiyé*.

Por exemplo, na cidade de Oyó, Ṣàngó tinha o poder sobre o fogo e, na cidade de Savé, Ayrá. Essas pessoas foram divinizadas pelo seu povo, constituindo uma outra cadeia que é a cadeia dos *ésà* (ancestrais divinizados), que são reconhecidos como a representação viva dos *osa*, e são chamados também de *òrìṣà*. São esses que são reconhecidos como a representação viva dos *osa*, que são lembrados nos mitos e que incorporam em seus *filhos*. Foram seres excepcionais, que detinham um poderoso *àṣẹ* e tiveram passagens para o *òrun*, na condição de *òrìṣà*, em momentos de grande emoção, paixão, cólera ou desespero: por exemplo, Ògún enfiou a espada no chão e entrou na terra, Yemojá bateu o pé na terra e se transformou num rio, Òṣun e Obá, em uma briga, se transformaram nos rios que trazem seu nome.

Os *òrìṣà* enquanto *ésà* podem, então, ser classificados na base do *osa* (elemento básico da natureza), a força vital e divina que lhe foi atribuída, embora seu domínio específico seja um de seus desdobramentos (por exemplo, Nàná tem o domínio sobre a lama, que é uma composição de água e terra). Essa classificação é fundamental para estabelecer o *òrìṣà* a que uma pessoa é iniciada através do oráculo de Ifá, a partir dos primeiros dois *odù* de seu *orí*. Bàbá Marcelo pergunta a Ifá qual *òrìṣà*, a partir daqueles que detêm o domínio sobre aqueles

¹⁷⁴ Bàbá Marcelo ressaltou que a função dos *Ìdílẹ̀* é importantíssima e cita, como exemplo, Bamboṣe Obitiko, que não teve um terreiro nem filhos de santo, mas foi um colaborador essencial para Mãe Aninha do *Axé Opô Afonjá*, que pode ser citada entre os *Onílẹ̀* por ter tido uma família de santo numerosa. Ambos foram divinizados após sua morte.

elementos, pode trazer à pessoa vida longa, saúde, prosperidade, uma boa família e um bom caminho de vida.

Como observa Reis (2000) a propósito dos quatro elementos básicos da natureza:

A água é a força das Grandes Mães, a força da mulher, a origem da vida. [...] Mares, rios, lagos, cachoeiras, chuvas, fontes infinitas de axé, de força vital. A água é sagrada, principalmente por ser um alimento indispensável ao corpo e ao espírito. Ela pode ser a benção das chuvas, que fertilizam o solo e garantem o sustento, mas também as tempestades repentinas, os rios que transbordam causando as enchentes, a destruição, a morte. (REIS, 2000, p. 44-45).

A água é o elemento dos *òrìṣà* femininos, que, na África Ocidental, são cultuados em rios, cachoeiras e lagoas, e Yemojá se tornou o *òrìṣà* do mar no Brasil, embora também alguns *òrìṣà* masculinos participem da força vital da água, em composição com outros elementos, como Lógunḗḍe e Ṣàngó.

A terra, *osa* feminino, “é uma força que vem completar, com o elemento água, a composição do planeta” (REIS, 2000, p. 47) e:

A terra é a grande mantedora do homem em sua trajetória, é ela que fornece os animais e os frutos para a sua alimentação; nela o homem se fixa e estabelece sua tribo, é dela que advêm todos os metais e minérios que possibilitam a evolução e o progresso humano.

Se a água é a origem – afinal as mães são a origem –, a terra é a continuidade, a manutenção, o sustento, o progresso. Se a água pari, a terra cria, nutre e abriga, completando a função da água no ciclo da vida. (REIS, 2000, p. 48)

Embora a terra seja um elemento feminino, a maioria dos *òrìṣà* que têm a força vital desse *osa* são masculinos. Por exemplo, *Ọḍè* é a terra da floresta, da caça e da fartura, *Ògún* é a terra que se transforma em mineral, o avanço, a tecnologia, a guerra e as conquistas. *Ọ̀sányìn* é a floresta, as folhas e seus poderes medicinais e mágicos. *Ọ̀balúaié* é a terra que contém os mistérios da vida e da morte, da doença e da cura. Como observa Reis (2000), “Pertencem ao elemento terra os deuses mais perigosos, que comandam entre outras coisas, a alimentação, as guerras, as doenças, a vida e a morte [...]” (REIS, 2000, p. 49).

Também os antepassados e as *Iyàmì*, as Grandes Mães, estão ligadas à terra, elemento que conecta os seres humanos aos ancestrais.

O fogo, *osa* masculino, “é ativo, transmutador, transformador, purificador e regenerador. [...] O fogo, ou a luz emitida por ele, representa o conhecimento dos mistérios” (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 121); representa o poder da transformação, encarnado por *Èṣù*, e o perigo. Como observa Reis, “Quando se fala em fogo, remete-se inevitavelmente aos perigos de lidar com ele, e aqueles que trabalham e dominam um elemento tão perigoso tornam-se portadores de grande poder, inclusive de poderes mágicos”. (REIS, 2000, p. 51). Entre os *òrìṣà*,

aqueles que dominam o fogo expressam de maneira mais expansiva seu poder: Èṣù, òrìṣà do movimento, da transformação e da magia; Ògún, que domestica o fogo e forja o metal; Ṣàngó, que possui as pedras e raio e o poder de cuspir fogo pela boca, e Ọbalúaié, “senhor da quentura”, com o poder de “dissecar cabeças” e o controle sobre os mistérios da vida e da morte; Ọya, que traz a energia dos raios, do vendaval e da tempestade.

O ar representa a essência da vida, o sopro de Olódùmarè que anima os seres e mantém a vida, “portanto, é o elemento da totalidade, da criação e da perpetuação da vida” (REIS, 2000, p. 54). Dentre outros, são associados ao elemento ar Ọya, que é, ao mesmo tempo, leve como uma borboleta e impetuosa como a tempestade; Ọbàtálá, òrìṣà ligado à criação do mundo; Yewa, o vazio que permite a existência e a coesão do universo; Ọṣùmàrè, o arco-íris que une o céu e a terra.

Todos os seres – humanos, animais, vegetais, minerais – são classificados na base de seu elemento básico da natureza, pois os *osa* dividem entre si todos os seres criados no *aiyé*.

Bàbá Marcelo ressaltou que os seres humanos precisam manter vivas as relações com os *ésà* (òrìṣà enquanto ancestrais divinizados) para que eles possam fazer a conexão, ser os intermediários com o *osa* a que pertencem e traduzir a Olódùmarè suas vontades e necessidades.

O sistema de Ifá estabelece outra classificação que compreende todos os seres, do *aiyé* e do *òrun*, e que se baseia no nível hierárquico da existência, possui sua ordem de seres e princípios inteligentes.

Na cosmologia yorùbá, Olódùmarè criou tudo o que existe no *òrun* e no *aiyé* de forma gradual, gerando vários mundos em diferentes estágios de constituição. Esses compõem uma hierarquia existencial que separa a Terra e o princípio criador do universo. Segundo Bàbá Marcelo, toda a hierarquia de seres dos mundos invisíveis incide sobre o *aiyé* regendo cada elemento da natureza, por constituírem parte e princípio de emanção da mesma.

Apresento os seres divididos por nível hierárquico, começando pelo mais alto:

1º Olódùmarè, o senhor da criação; Ọbàtálá, que representa Olódùmarè no *aiyé*; Ifá, o sistema criado por Òrúnmìlà, que foi divinizado; Èṣù, o primeiro ser criado da existência genérica; os *osa*.

2º os *Ajogun*, os espíritos da esquerda; o *àjè*, o poder feitiçeiro feminino.

3º os seres humanos, animais, vegetais, minerais e a natureza como um todo.

4º os *ésà*, os ancestrais (incluindo os òrìṣà).

Os seres são divididos também em dois lados, o esquerdo e o direito, cada um compreendendo um número infinito, na medida em que pode sempre aparecer ou ser gerado mais um. Isso é expresso pela fórmula matemática $200+1\neq 201$ para os *Igbamọnlè* (os espíritos

de esquerda) ou 400+1≠401 para os *Irúnmòlè* (os espíritos de direita). Os espíritos da direita são aqueles que foram divinizados e que são cultuados. Os *Ajogun* (lit. “guerreiros contra o homem”), os espíritos da esquerda, não foram cultuados, mas são agradados para que não destruam a vida humana.

Bàbá Marcelo explicou que todos os *imalè* (espíritos) foram criados por Olódùmarè e possuem sua função no ciclo da vida e no aprendizado do homem, citando o ditado yorùbá “Não cai uma folha sem a vontade de Olódùmarè”.

Na seguinte tabela apresento a divisão dos *Imalè* entre esquerda e direita, colocando na última linha os seres que circulam entre os dois lados.

Tabela 1 – Divisão dos *Imalè* entre esquerda e direita.

<i>Igbamònlè / Ajogun</i> 200+1≠201	<i>Irúnmòlè</i> 400+1≠401
<i>Ikú</i> (morte)	<i>Òrìṣà</i>
<i>Àisàn</i> (doença)	Ifá
<i>Ìjà</i> (luta)	<i>Èsà</i>
<i>Owo</i> (carência)	<i>Egúngún</i>
<i>Èjẹ</i> (inveja)	Seres animais
<i>Ọfọ</i> (perda)	Seres vegetais
Lágrimas, aprisionamento....	Seres minerais
Èṣù, poder <i>àjẹ</i> , seres humanos	

Fonte: a autora, 2018.

Abimbola (1983) observa que os *òrìṣà* são considerados geralmente protetores dos seres humanos contra as forças do mal conhecidas coletivamente como *Ajogun*, e desempenham a função de intermediários entre a humanidade e Olódùmaré.

Nessa cosmovisão, Èṣù é o general dos *Ajogun*, e, junto ao poder *àjẹ* (o poder feiticeiro feminino, representado pelas *ẹlẹyẹ*¹⁷⁵, as feiticeiras) e aos seres humanos, transita entre os dois lados. Os seres humanos podem estar do lado direito, protegidos pelos *òrìṣà*, por Ifá e por seus antepassados e melhorar sua vida, ou ver sua existência fracassada por abrir espaço para os *Ajogun*. *Ìwà*¹⁷⁶, as ações, as escolhas e as relações,¹⁷⁷ que influenciam o equilíbrio da força vital, discriminam se uma pessoa vai estar de um lado ou outro.

3.3 Os *òrìṣà*

Os *òrìṣà* são centrais na cosmologia e na prática de culto dos terreiros de candomblé: seus *ojúbo*¹⁷⁸ constituem pontos de singularidade em que se estabelece uma continuidade com

¹⁷⁵ Lit. “possuidoras de pássaros”.

¹⁷⁶ Caráter, comportamento, conduta, aspecto fundamental na filosofia yorùbá.

¹⁷⁷ Incluindo as relações com os seres espirituais.

¹⁷⁸ *Assentamentos*, lugares de culto.

o *òrun* e com os tempos míticos; seus *orò*¹⁷⁹ constelam o calendário litúrgico; através da incorporação no *elégùn*,¹⁸⁰ são “presentificados” e trazidos entre os humanos para reviver suas gestas e transmitir sua força sagrada. Na iniciação, sua energia é trazida por dentro do *iyàwó*¹⁸¹ e uma ligação é estabelecida entre este, seu *igbá orí*¹⁸², o *ojúbò* do *òrìṣà* e o *òrìṣà*; sua força vital é integrada à pessoa através das oferendas, das rezas, dos *àgbo*¹⁸³, do *oṣe dúdú*¹⁸⁴, dos *gberi*, da fabricação de patuá e amuletos; fazem parte da vida cotidiana dos iniciados e participam da “construção da pessoa” no processo iniciático; seus mitos servem como exemplos e paradigmas para agir e interpretar o presente, e são chamados a intervir em situações de doenças e de outros problemas.

Observo que alguns *òrìṣà* aparecem nos mitos de criação do *aiyé*, o mundo físico, a fim de desenvolver e preparar a Terra para os seres que nela viriam habitar e, portanto, podem ser considerados *òrìṣà* primordiais. A essa categoria pertencem Òrúnmilà, Òrìṣàla, Ògún, Òṣun e Èṣù, juntos à Ìyámi (Mães Ancestrais). Todavia, há mitos que contam de sua vida terrena e de sua relação com outros *òrìṣà*, os ancestrais divinizados, alguns dos quais estão ligados à história dos reinos da África Ocidental.

Como observa Aderonmu (2015), existem cultos que surgiram da estrutura política, onde assuntos seculares e espirituais foram fundidos em um herói de culto cuja vida foi marcada por qualidades e eventos excepcionais ou invenções civilizatórias e culturais (como Ògún, venerado como *òrìṣà* da tecnologia, que inventou e difundiu o uso do ferro).

O *òrìṣà* é, portanto, um ancestre com características divinas que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiram uma ascendência sobre determinadas forças da natureza – como o trovão, o vento, as águas; ou assegurando-lhe de exercer certas atividades – como a caça e a

¹⁷⁹ Ritual para um *òrìṣà*, celebrado anualmente, em que seu assentamento é renovado e carregado de nova força vital e sua presença e relação com a comunidade de terreiro é reavivada.

¹⁸⁰ Pessoas que têm a capacidade de receber os *òrìṣà* em seu corpo e que são preparadas para isso no processo iniciático.

¹⁸¹ Através do *adóṣù* (palavra obtida de A-dá-òṣù, “Aquele que carrega o òṣù” ou “Portador do òṣù”, amalgamado de substâncias preparadas ritualmente e reduzidas a pó, que transmite o *ase* do *òrìṣà* e é fixado em formato cônico sobre o crânio raspado do *elégùn*, mais especificamente em um pequeno corte ritualístico denominado de *gberi*), dos *gberi* feitos nos braços, nas costas e no peito e da absorção da mesma força vital através do banho, do sangue dos sacrifícios e de outros alimentos.

¹⁸² Lit. “cabaça da cabeça”, que, na literatura (cf., por exemplo, Bastide, 2001) é conhecida também como assentamento pessoal e pode ser feita com louças em lugar de uma cabaça. Constitui a representação material do *orí*. É construída durante a iniciação, colocando nela elementos que, em parte, são comuns a todos (como búzios, uma moeda antiga, penas, *ota*, pedra), em parte são específicos do *òrìṣà* a que a pessoa é iniciada e às forças vitais que se quer trazer dentro da pessoa para uma melhor qualidade de vida, enfim, de partes do corpo da pessoa retiradas durante a iniciação, como cabelos e unhas. O *igbá orí*, o *ojúbò* do *òrìṣà* pelo qual a pessoa é iniciada e a pessoa são lavados com as mesmas folhas, alimentados pelo sangue dos mesmos sacrifícios e pelas mesmas comidas, a fim de estabelecer uma ligação, uma continuidade, “conexões parciais” (STRATHERN, 2004) entre eles.

¹⁸³ Banho feito com ervas quinadas e outros elementos.

¹⁸⁴ Sabão preparado juntando o “sabão da costa” (composto preto proveniente da África Ocidental) com pó, folhas, sangue dos animais sacrificados e outros elementos.

metalurgia – ou ainda adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de seu uso medicinal.

Apresento brevemente os diferentes *òrìṣà*, na ordem do *ṣiré*¹⁸⁵ – a parte inicial das festas, em que todos os *òrìṣà* são louvados e chamados a participarem da festa.

Sirvo-me dos dados recolhidos durante minha pesquisa e das informações oferecidas por Bàbá Marcelo em seu curso *Toque, Cânticos e Dança*. Observo que os cânticos, as rezas e os mitos revelam-se como recurso mnemotécnico para lembrar os títulos, as gestas e as características dos *òrìṣà*.

Dedico mais atenção a Èṣù por sua centralidade na cosmologia, na prática de culto e nos rituais terapêuticos no terreiro e por ser o *òrìṣà* que apresenta uma maior variabilidade entre os diferentes terreiros e entre o candomblé e o sistema de Ifá. Além disto, alguns *òrìṣà* têm maior espaço por sua conexão com o cuidado da saúde e com as experiências de meus entrevistados.

3.3.1 Èṣù

Bàbá Marcelo criticou o processo de demonização da figura de Èṣù na história da colonização e sublinhou o fato de que, entre os povos yorùbá, Èṣù é uma figura central: é o *òrìṣà* do movimento e da transformação, o mensageiro divino, o princípio de individualização, o transportador do *àṣẹ*, o dinamizador do universo, o responsável pela sobrevivência e a evolução do universo.

Como sublinham Sàlàmi e Ribeiro (2011), “orixá primordial, é uma das divindades que participaram da criação do mundo e desempenha papel fundamental no jogo das forças cósmicas” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 211). Nos *itàn*, Èṣù aparece como o melhor amigo de Òrúnmìlà e tem um papel fundamental na consulta oracular – por traduzir as mensagens de Ifá, e em todo ritual – por fazer a conexão entre o *aiyé* e o *òrun*, “porque só ele pode chegar até Olódùmarè”, como salientou Bàbá Marcelo.

Na visão de mundo yorùbá, para o bem-estar humano e a continuação da vida, é fundamental o movimento, a circulação do *àṣẹ*, que continua fluindo na natureza e entre o *òrun* e o *aiyé*. O movimento contínuo é uma condição da continuidade da vida humana e da natureza, e a estagnação representa um problema; a ordem nunca é estática e as forças sagradas precisam ser sempre renovadas e concentradas nos pontos e nos objetos sagrados, e nas pessoas.

¹⁸⁵ Assim como realizado no *Àṣe Idasilẹ Ode*, seguindo a tradição do *Axé Opô Afonjá*, estabelecida por Bangboxé Obitikô.

Os diferentes títulos de Èṣù mostram sua importância na cosmologia e na prática ritual. Cito os principais que apareceram em minha pesquisa de campo:

– *Ònà*, caminho: Èṣù é quem abre o caminho, é o senhor da encruzilhada em “T” (*okoritameta*), que representa os nove espaços celestiais e o lugar onde os três caminhos do *òrun* se encontram com os três caminhos do *aiyé*. Èṣù faz a conexão entre os dois mundos e mostra ao ser humano a possibilidade da escolha em seu caminho de vida;

– *Ènugbárijò*, a boca coletiva: é o mensageiro, aquele que tem o poder de falar por todos os *òrìṣà*;

– *Ojìṣe*: é aquele que faz com que a oferenda seja aceita;

– *Obara*: é o rei do corpo;

– *Láàlú*: é famoso, aquele que organiza a cidade ou a comunidade;

– *Elégbèjé Àdó*: é aquele que domina o *òḍgùn*, a arte mágico-medicinal, com inúmeros poderes de cura, o grande feiticeiro;

– *Olòojà*: é o senhor do mercado, espaço em que ele circula e atua, sendo frequentado por muitas pessoas, e tem o poder de vigiar e favorecer trocas de dinheiro e ganhos.

Como *Yangí*, Èṣù é representado pela laterita vermelha, muito comum no solo da África Ocidental, que é utilizada para construir seu *ojúbò* no terreiro e o das pessoas que são iniciadas em Ifá e representa a lama primordial, o resultado da união das duas cabaças de que ele nasceu e o material com que todos os seres humanos são modelados.

Èṣù tem o caráter de *trickster*, é brincalhão, jovial, maquiavélico, é irascível, vaidoso, grosseiro, gosta de suscitar disputas, discórdias, acidentes, catástrofes, é o general dos *Ajogun*, podendo causar todo tipo de acidente e infortúnio. Todavia, sua ação visa sempre a ordem, a harmonia, a disciplina e a organização. Como salientam Sálámì e Ribeiro (2011), “a ordem surge do caos e a justiça, muitas vezes, é conquistada através da luta contra a injustiça” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 139).

Bàbá Marcelo observou que, antigamente, se evitava iniciar alguém para Èṣù (fazendo, muitas vezes, Ògún em seu lugar) e, quando este *òrìṣà* incorporava nas festas, os outros *òrìṣà* ficavam de costas e ele era logo “despachado” por sua associação com o diabo e o mal, vinda do catolicismo. Hoje, muitos terreiros se liberaram desse preconceito e alguns pais/mães de santo se vangloriam por iniciar pessoas para Èṣù, por possuírem um conhecimento segredo e reservado a poucos. Bàbá Marcelo prefere evitar “colocar Èṣù na cabeça de alguém” por seu caráter ambivalente, de *trickster*, que pode trazer desordem para a vida de uma pessoa. Comentou que “consertou esse traço” na vida de uma senhora iniciada para Èṣù que se cuidou

com ele no tempo que morou no Rio de Janeiro (até quando voltou para sua cidade, em outro estado), trazendo-lhe estabilidade e equilíbrio através da iniciação em Ifá.

3.3.2 Ògún

O caráter principal de Ògún é de guerreiro, *Alada Meji*, o senhor de duas facas. Com suas espadas, ele abre o caminho na floresta e, portanto, tem o poder de abrir o caminho dos seres humanos.

Ògún é citado como “o responsável pelo processo civilizatório yorùbá”. Segundo um *itàn*, ele vivia pobre e foi consultar Òrúnmilà, que o orientou a fazer um *ẹbọ* torrando uma terra que se encontrava em sua casa. Quando a colocou no fogo, a terra se derreteu e ele descobriu o ferro, com que construiu facas, armas e ferramentas. Ògún ensinou aos caçadores a caçar e é o mais velho deles, constituindo-se como o ferreiro dos caçadores, Ògún *Alagbẹde M̀̀r̀̀ẁ̀d̀̀*: o caçador que se veste de *m̀̀r̀̀ẁ̀d̀̀*¹⁸⁶.

Bàbá Marcelo sublinhou seu caráter guerreiro, irascível e sanguinário, e uma cantiga diz que “embora tenha água em sua casa, ele se banha com o sangue”. Bàbá Marcelo, ao falar de Ògún, ressaltou a importância de não somente amar e respeitar, mas também de temer os *òr̀̀s̀̀à*, vigiar sobre a própria conduta e não faltar nos compromissos com os próprios *òr̀̀s̀̀à*. Contou de dois filhos de Ògún que tiveram mortes trágicas como consequência de sua má conduta: um morreu enforcado na cama, e outra foi assassinada a facadas por uma vizinha evangélica.

3.3.3 Odè

Odè é o caçador e, portanto, possui grande astúcia, inteligência e a capacidade de esperar o momento certo para agir. Bàbá Marcelo ressaltou que em todas as aldeias da África Ocidental existia a sociedade dos caçadores, que possuía também os segredos das técnicas mágicas que propiciavam a caça, portanto, Odè é também *òs̀̀ó*, feiticeiro. Os caçadores usam armas, por isso, Odè obteve também o título de *Òs̀̀ó̀̀s̀̀i* (Oşo-wu-si), o guarda noturno. É o irmão mais jovem de Ògún e foi rei da cidade de Ketu, na atual República do Benim.

¹⁸⁶ Folha da palmeira dendezeiro desfiada.

3.3.4 Òsányìn

Òsányìn tem o domínio sobre as plantas medicinais e litúrgicas e seu papel é fundamental no candomblé, pois, “Kó sí Ewé, Kó sí Òrìṣà” (Não tem folha, não tem òrìṣà). Possui as medicinas, *oso*, é o curandeiro e *onûṣègún*, o feiticeiro, que conhece as folhas que curam e que matam, as palavras (*ofo*) que despertam seu poder e seu uso, portanto, é considerado um òrìṣà muito perigoso. O pássaro é seu mensageiro, que lhe traz notícias dos quatro cantos do mundo e representa o poder *àjè* de gerar e multiplicar das Mães Ancestrais, fazendo com que seus remédios funcionem. De fato, o pássaro *yeye* é representado no topo de sua ferramenta, de ferro, composta por uma haste central sustentada por uma base da qual se elevam seis outras hastes em forma de leque, formando uma árvore estilizada.

Um *itàn* conta que, quando ele estava viajando do *òrun* rumo ao *aiyé* para nascer, a cidade estava passando por uma epidemia e tinha caído no caos. Nesse momento, ele encontrou Èṣù, que estava indo pedir ajuda a Olódùmarè para resolver a situação e lhe aconselhou a voltar para o *òrun* para não se contaminar, mas Olódùmarè deu a Òsányìn uma cabaça contendo toda a sabedoria e o poder das folhas para que pudesse trazer a cura das epidemias e das doenças.

Um outro mito conta que Òsányìn guardava suas folhas e seus segredos em uma cabaça pendurada num galho de árvore, sem compartilhá-los com os outros òrìṣà. Estes pediram ajuda a Ṣàngó, òrìṣà da justiça, que determinou que Òsányìn repartisse o poder das plantas com os demais òrìṣà. Recebendo resposta negativa, ele determinou que sua esposa Oya agitasse sua saia para provocar um vendaval, que fez cair a cabaça e espalhar as folhas. Assim, os òrìṣà as cataram, dividindo-as entre si. Portanto, cada òrìṣà possui suas folhas, de acordo com suas características e propriedades. As folhas, entretanto, teriam que ser encantadas antes de serem usadas, para que o poder delas fosse despertado. Assim, foi criado o ritual de cantar folhas, chamado *Àsà Òsányìn*, *Sasányín* ou *Sasanha*, ou em que é homenageado *Òsányìn* e invocado seu poder sobre as folhas.

3.3.5 Obalúaié/Omolu

Omolu (“filho do senhor”), ou Obalúaié (Oba-lú-aié, senhor do *aiyé*, senhor da Terra), cujo verdadeiro nome é Ṣànpònná (“aquele que mata no caminho”, nome com que é conhecido entre os Fon¹⁸⁷, e que não pode ser pronunciado) é um òrìṣà muito temido e as pessoas do

¹⁸⁷ No antigo reino do Dahomey, que deu origem às nações *jeje* e *efon* do candomblé.

candomblé evitam de falar seu nome de forma desnecessária. É cultuado em uma vasta área geográfica da África, incluindo territórios do grupo linguístico yorùbá e fon. Junto a Nàná, Òṣùmàrè e Yewa, forma o *povo jeje*, os *òrìṣà* provenientes da *nação jeje*, oriundos do reino do Dahomey na atual República do Benin, que tiveram certa difusão também nas terras yorùbá antes da colonização europeia, a partir de intercâmbios culturais devidos ao comércio e às guerras de conquista.

Senhor da varíola, das epidemias e das doenças da pele, a *Ọbalúaié* é atribuído o poder de fazer adoecer e de matar, mas também de curar, e possui o segredo da vida e da morte. Numa cantiga dedicada a ele é chamado de *Injeniya*, o senhor que tem o poder de castigar “dissecando cabeças”, provocando aneurisma.

Possui o título de *oniṣegun* porque, como *Ọsányìn*, detém o conhecimento das medicinas (que podem curar ou matar), e de *òṣó*, feiticeiro, pertencendo à sociedade dos *Ọgbóni* (feiticeiros). *Bàbá* Marcelo observou que desvendar a máscara de *Ọbalúaié* significa desvendar o segredo da morte e, nos terreiros antigos, quando ele incorporava era coberto com um pano.

Seu símbolo de poder é o *ṣàṣàrà*, que tem também o nome de *ilewo* (o habitar do segredo) e é feito com taliscas de *màrìwò*, que é o símbolo da propagação da doença e da cura; contém *àfòṣẹ*¹⁸⁸ e outros elementos e é preparado com um ritual especial pelo *asogba*, um sacerdote com esse cargo. *Ọbalúaié* usa também o *okó* ou *arakole*, uma lança de madeira, que representa seu poder de cegar e emudecer as pessoas.

Para chamá-lo durante o candomblé, se usa, como para *Ṣàngó* e *Ọya*, o *ṣéré*, sino feito de madeira, que produz o som da chuva, que acalma o calor, para que o fogo possa vir calmo.

A ele é dedicada a festa de *Olugbajẹ*¹⁸⁹, um grande banquete em que aos hóspedes são oferecidas em folhas de mamona comidas de todos os *òrìṣà*, que devem ser comidas com as mãos. A folha é depois fechada com os eventuais restos e passada na cabeça e no corpo, insistindo nas partes onde a pessoa tem dor ou algum problema de saúde. *Bàbá* Marcelo observou que algumas pessoas não comem e passam somente a folha com seu conteúdo no corpo para se livrar das doenças e dos males. As folhas e os restos da comida são recolhidos em uma bacia, que é levada para o quarto de *Ọbalúaié*, de onde será levado no lugar indicado pelo oráculo. A pipoca¹⁹⁰, *doburu*, representando as chagas de *Ọbalúaié*, após ter ficado ao pé do *ojúbo* de *Ọbalúaié* em um grande cesto, é lançada, caindo como uma chuva sobre todos os participantes, com a finalidade de purificá-los de todas as doenças. Um punhado de pipoca é

¹⁸⁸ Pó carregado de *aṣe*.

¹⁸⁹ Olu, senhor – gba, festival – jẹ, comida.

¹⁹⁰ Tradicionalmente preparada na areia, mas, hoje, mais frequentemente em uma pipoqueira, sem óleo nem sal.

também oferecido a cada pessoa, para que o esfregue em seu corpo, com a mesma finalidade. Como ressaltava Reis (2002), “A pipoca cura a varíola, evocando uma representação da própria doença, comprovando que muitas vezes um efeito se parece com sua causa.” (REIS, 2002, p. 51).

Foto 9 – Rebeca e Rafael distribuindo a comida aos hóspedes do *Olugbajẹ*.



Fonte: Acervo do *Àşẹ Idasilẹ Ode*, 2019.

O *Olugbajẹ* baseia-se em um mito, segundo o qual Şàngó estava recebendo a visita de dignitários dos diferentes reinos e *Ọbalúaié*, que vinha de longe, apresentou uma dança que os outros não conheciam e ridicularizaram. Conta-se que ele foi embora e enviou as epidemias para aquele povo, que descobriu, através do *babaláwo*, que foi um feitiço de *Ọbalúaié*. Por conta disso, decidiram convidá-lo a um rico banquete em que cada um trouxe sua comida para lhe oferecer, a fim de apaziguá-lo, constituindo o antecedente mítico do *Olugbajẹ*.

Bàbá Marcelo contou um acontecimento de que foi testemunha para mostrar as consequências que pode trazer a falta de cuidado com esse *òrişà* e que apresentou como exemplo do seu poder e da importância de temer e não só amar os *òrişà*. Um seu amigo, de *Oşaguyan*, cuja mãe carnal era de *Ọbalúaié*, recebeu, à morte dela, o *ota* (pedra, que fazia parte de seu assentamento) do *Ọbalúaié* dela, que guardava em um alguidar com água. Ele tinha avançado em sua carreira, passando de enfermeiro a administrador de uma cooperativa de enfermagem, tinha casa, esposa e filhos e gostava de patrocinar as festas de *candomblé* em seu

terreiro. Sua mãe de santo, na intenção de fazer um *Olùbaje*, lhe disse que sonhou, e o jogo confirmou, que tinha chegado a hora de fazer o *Olùbaje*, de dar comida a *Ọbalúaié*. O referido senhor financiou a festa, que foi grandiosa, antecipada por oferendas a *Ọbalúaié* e a reativação das forças do assentamento do *òrìṣà* da mãe. *Bàbá* Marcelo observou que o senhor tomou banho com o mesmo banho de folhas que lavou o *ọta*¹⁹¹ da finada mãe e que a mãe de santo botou na cabeça dele uma gota do sangue dos animais sacrificados, com que banhou também o *ọta*.

Bàbá Marcelo contou que ele foi ajudar e, já no começo, apareceram sinais de que tinha acontecido algo, pois, o filho de *Bàbá* Marcelo, que na época era criança, fez cair um atabaque, que foi coberto e levantado. Depois do *candomblé* e do jantar, a prima da mãe de santo, que tinha incorporado *Ọbalúaié* na festa, teve um momento de ausência, pois, quando estava acendendo o cigarro, esse caiu na sua saia e ela pegou outro.

Bàbá Marcelo começou a questionar-se sobre o que havia acontecido naquele *Olugbaje* e perguntou a um *ògá* da casa, pensando que tivessem feito o *candomblé* sem dar antes comida a *Ọbalúaié* e soube o que foi feito; comentou, então: “Tomara que *Ọbalúaié* perdoe”. Mas, a semana seguinte, a senhora que incorporou *Ọbalúaié* teve um aneurisma fulminante (*Ọbalúaié* é o *òrìṣà* com o poder de “dissecar cabeças”) e, após uma semana, também o senhor que patrocinou a festa faleceu pela mesma causa. A mãe de santo não faz mais *candomblé* em seu terreiro e perdeu um sobrinho por um tiro.

Segundo *Bàbá* Marcelo, tudo isso foi provocado por ela ter dado comida ao *Ọbalúaié* da finada mãe do senhor, reativando sua força.

3.3.6 Nàná

Nàná sintetiza em si morte, fecundidade e riqueza. No Brasil, é considerada uma das esposas de *Oṣálá*, que colaborou com ele para moldar os seres humanos a partir da lama primordial (mas *Bàbá* Marcelo atribui o papel de moldar as cabeças a *Àjàlà* e não a *Oṣálá*). *Bàbá* Marcelo interpreta o nome que lhe é atribuído no Brasil, *Burúkú* (que significa “ruim”) como uma deturpação de *Brükundi*, um povo citado por Pierre Verger. *Nàná* é um *òrìṣà* a que poucas pessoas são iniciadas, por sua qualidade de velha, que, comentou *Bàbá* Marcelo, é melhor não “colocar em uma menina ou em uma jovem”.

Da *família jeje*, é a mãe de *Ọbalúaié*. É a divindade que tem o poder sobre o *amò*, a lama, e, portanto, é associada ao pântano, às águas estagnantes. Segundo a mitologia, ela cria

¹⁹¹ Pedra. *Bàbá* Marcelo observou que a pedra é uma representação da pessoa e não do *òrìṣà*, neste caso, da mãe do senhor.

os seres humanos a partir da lama primordial e, quando nasce alguém, outra pessoa deve morrer para preencher o buraco que se formou na terra¹⁹².

3.3.7 Yewa

Yewa é um *òrìṣà* da família *jeje*, representa o vácuo da atmosfera que contém os planetas e as estrelas. É cultuada na lagoa, nas águas paradas que fazem de espelho para o céu, que trazem para os pés dos seres humanos o *òrun*. É o *òrìṣà* da beleza e dos mistérios, senhora do crepúsculo e do céu estrelado, rainha do cosmo e da floresta inexplorada. Yewa está nos lugares que o homem não alcança, onde só a natureza e os deuses se manifestam.

É um *òrìṣà* ligado à caça, usa um *ofã* (arco e flecha) dourado e um *okó* (lança) de madeira chamado *arakole* que, ao atingir os olhos das pessoas, as deixa cegas. No Brasil, se diz que ela é a divindade dos olhadores, e Angenor Miranda, que era *babaláwo*, era de Yewa. É um *òrìṣà* com o poder feiticeiro e se diz que não pode ser olhada.

3.3.8 Òṣùmàrè

Òṣùmàrè, *òrìṣà* da família *jeje*, é representado pelo arco-íris, a serpente que envolve a Terra assegurando sua unidade e sua contínua renovação, é o *òrìṣà* dos movimentos, dos ciclos que asseguram a continuação da vida. Segundo um *itàn*, Òṣùmàrè recolhe a água da Terra e a leva para o céu. O arco-íris é um fenômeno que revela um ciclo, assinalando que as águas, por meio da evaporação, estejam indo ao céu para retomar sua forma líquida e novamente cair na terra em forma de chuva, assim como a serpente, que muda sua pele de tempo em tempo, representa a transformação e a renovação.

Bàbá Marcelo observou que, na iniciação, se faz Bessein, *vodun*¹⁹³ masculino, e não Òṣùmàrè, que é um “encanto¹⁹⁴”, como Olókun, o senhor do mar, que não incorpora.

É um *òrìṣà* para que Bàbá Marcelo prefere não iniciar por uma certa ambiguidade que traz consigo e o pergunta a Ifá sempre por último quando determina o *òrìṣà* para que uma pessoa deve ser iniciada.

¹⁹² Para as pessoas do candomblé é importante a restituição da matéria com que é composto o ser humano após a morte. Os defuntos, portanto, são enterrados.

¹⁹³ *Òrìṣà* na nação *jeje*.

¹⁹⁴ Indicando com a palavra “encanto” um *òrìṣà* que não teve existência terrena.

3.3.9 Sàngó

A tradição yorùbá apresenta Sàngó como personagem histórico, o terceiro rei da cidade de Oyó (considerada a capital política dos yorùbá), filho de Oranyian, que recebeu o reino de seu pai Odùdùwà, fundador da cidade de Ilé Ifé e protagonista da expansão de seu povo e da conquista das terras vizinhas.

Um *itàn* narra a disputa de poder entre Sàngó e Obalúaié, ambos *bàbá ibona* – “pai da quentura”, com o poder sobre o fogo.

Um *itàn* conta que Sàngó enviou sua esposa Oya à terra dos Bariba para buscar para ele um talismã que conferia os poderes de cuspir fogo, de atirar os *ẹdun àrà* (as pedras de raio)¹⁹⁵ e de *jàkúta* (matar lançando pedras). Conseguido o talismã, Sàngó foi ao monte Oke Ajaka e começou a experimentar seu poder, atirando as pedras de raio, que queimaram toda a cidade de Oyó. Arrependido, se enforcou. Quando chegou a notícia a seus *babaláwo*, eles esconderam o cadáver, dizendo que Sàngó não tinha morrido e ameaçaram dizendo que Sàngó iria atear fogo à casa de quem o afirmasse. Por esse motivo, Sàngó é o único *òrìṣà* a quem não se oferece *obì* (sendo substituído pelo *órógbó*): sendo o *obì* a comida dos *imalè*, os espíritos, oferecê-lo a ele significaria afirmar que morreu.

Segundo a tradição yorùbá, foi Sàngó quem deu origem ao culto de *egúngún*¹⁹⁶ porque, à morte de seu pai, Òṣálá, o corpo ficou na cidade de Ilé Ifé, onde ele tinha reinado e onde foi construído seu *ojúbọ* (no lugar onde foi enterrado seu corpo), então Sàngó instituiu o culto a *egúngún* para poder cultuar o espírito do pai na sua cidade, Oyó.

Sàngó é considerado o senhor da justiça, que pune os malfeitores e Bábá Marcelo observou que em algumas cidades yorùbá, como Ibadan e Sakete, se a casa de uma pessoa pegava fogo, seu dono devia pagar uma multa, por conta de o acontecimento ser considerado uma punição divina de algum malfeito.

Em um *oríkì* se fala das 201 esposas de Sàngó, citando Oya como a preferida. Aquelas que são celebradas como *òrìṣà* no Brasil são Oya, Ọsun e Obá.

3.3.10 Oya/Yánsàn

Oya é uma guerreira, esposa favorita e fiel companheira de Sàngó, e *Onira*, a rainha da cidade de Ira. É o *òrìṣà* do Rio Niger – que é chamado também Odò Oya –, do vento, da

¹⁹⁵ Instrumentos de pedras pré-históricos, com forma de machado.

¹⁹⁶ Espíritos dos antepassados.

tempestade, dos raios; tem o poder do vendaval. Como Şàngó, ela também tem a capacidade de cuspir fogo porque, quando foi buscar o talismã que conferia esse poder para seu esposo, preservou este poder também para si mesma.

É a sacerdotisa dos *egúngún*, que conhece o segredo coberto pelo *màrìwò*, transita no espaço entre a vida e a morte, não teve medo de enfrentar os *egúngún* e os afasta com seu vento, como aparece em sua dança. Oya tem o poder de adentrar a floresta sagrada, o espaço onde habitam os ancestrais, chamado *ilè igbo aku*. Por esse motivo, Oya é o único *òrìşà* que incorpora no *aşésé*, os rituais funerários e leva em sua cabeça o carregamento do defunto. No *aşésé* a que assisti no *Àşe Idasile Ode*, foi Ìyá Dolores quem incorporou Oya, fazendo-se cargo dessa tarefa.

O nome Yánsàn, com que é também conhecida, deriva de seu título *Iyamesan*, cuja origem tem várias versões. Entre elas, um *itàn* conta que, quando ela decidiu abandonar Ògún e fugiu com Şàngó, Ògún, desobedecendo aos conselhos do *babaláwo*, correu à sua procura, a encontrou, e os dois lutaram. Mas Ògún tinha dado a ela um bastão com o poder de dividir as mulheres em nove e os homens em sete. Oya dividiu, então, Ògún em sete pedaços e ele a em nove. Ògún Mejeje indica as sete partes e Yánsàn as nove partes.

Seus instrumentos de poder são a espada e o *erúkéré*, um bastão feito de pelo de cavalo, com o cabo duro, que concentra seu poder sobre os ancestrais da floresta.

3.3.11 Òşun

Divindade de um rio com o mesmo nome que corre na Nigéria, nas regiões de Ijeşa e Ijebu, Òşun é *yeyeodo*, a mãe do rio, a rainha dos rios, tendo o poder sobre a água doce, e é o *òrìşà* da riqueza, da beleza e do amor, cuida das parturientes e das crianças desde o ventre até que adquiram independência.

Òşun controla a fecundidade e ajuda as mulheres a terem filhos por sua relação com as Mães Ancestrais – que são também *Elẹye*, donas de pássaros, que simbolizam, por meio de suas numerosas penas, os descendentes de uma mãe, ligando-se à fecundidade e à procriação, assim como os ovos de galinhas, que fazem parte das oferendas à Ìyámi e a Òşun.

Segundo um *itàn*, Yemojá, que tinha dificuldade de ter uma criança, consultou um *babaláwo*, que a orientou a ir todos os dias buscar água para preparar um *àgbo* (remédio de folhas) para beber e tomar banho, até que conseguiu engravidar. O *babaláwo* a aconselhou a continuar utilizando o *àgbo*, mas ela demorou para ir ao rio. Quando ela foi ao monte para pegar a água, um grupo numeroso de crianças a acompanhou até o rio, onde nasceu uma menina, que teve um problema com o cordão umbilical. Então, o *babaláwo* lhe disse que devia colocar a

placenta no *ibú*, o fundo do mar, as profundezas das águas, tarefa em que foi ajudada por Ògún. A menina que nasceu levou o nome de Òşun, composição de *Oşe*, o *odù* de Ifá que foi sacado ao seu nascimento, e *inú* (interno, palavra que indica também o ventre) e indica uma “menina que deve ser trabalhada, cultuada para que tenha saúde”, portanto, precisou Bàbá Marcelo, as pessoas de Òşun devem sempre tomar banho frio para ter saúde.

Òşun é adorada com nomes diferentes que, no Brasil, se tornaram qualidades, dependendo das características que se querem exaltar, da cidade em que foi cultuada, do nome de algumas de suas sacerdotisas e de pessoas importantes de sua linhagem que trouxeram seu nome e que se confundiram com ela. Isso poderia explicar porque, nos mitos, ela aparece como esposa de Òrúnmilà, Ògún, Şàngó¹⁹⁷ e Odè, hipótese alternativa àquela de Barber (1990), que considera a incongruência entre diferentes mitos uma consequência de serem centrados em cultos locais.

3.3.12 Obá

Obá era a esposa mais velha de Şàngó e, provavelmente, não teve filhos¹⁹⁸ porque não há traços de *òrìşà* da sua descendência. É um *òrìşà* a que poucas pessoas são iniciadas no Brasil. É caçadora e guerreira, tendo enfrentado em luta todos os *òrìşà*, também Ògún, que conseguiu vencê-la graças às orientações do *babaláwo*, que lhe aconselhou de jogar no chão uma pasta escorregadia feita de quiabo, que a fez cair ao chão. De fato, as ferramentas de Obá são a espada e o arco e flecha.

Obá pertencia à sociedade secreta *E'léékó* – que não chegou ao Brasil – de mulheres ligadas ao culto das Mães Ancestrais e ao poder *àjè*.

Um mito em que ela é protagonista serve também de ensinamento na relação com os *òrìşà*. O rei da cidade de Owu, querendo atravessar o rio Obá, na Nigéria, de águas revoltas, em constante movimento, a fim de prosseguir suas conquistas, lhe prometeu que, se o deixasse passar, na volta, ele lhe traria *karere*, “uma coisa boa”. Retornando de suas expedições, o rei começou a jogar as riquezas que trazia como despojos da guerra no rio, mas este se acalmou somente quando ele jogou nas águas sua esposa Kan (filha do rei de Ibadan), que estava grávida,

¹⁹⁷ Ògún é o avô de Şàngó, portanto, é mais provável a hipótese que suas esposas pertencessem à mesma linhagem de sacerdotisas de Òşun.

¹⁹⁸ Condição desprezível para uma mulher na África Ocidental, considerada a importância de ter uma prole numerosa.

e pariu dentro do rio, sendo a criança expelida fora das águas. Tomado conhecimento do que aconteceu com sua filha, o rei de Ibadan invadiu a cidade de Owu.

Bàbá Marcelo advertiu sobre a importância de nunca oferecer para os *òrìṣà*, sobretudo para Èṣù, “uma coisa boa” ou “uma coisa bonita”, mas definir sempre o que se promete (um galo, uma garrafa de gin, uma comida específica), porque eles podem cobrar a promessa e levar as coisas boas da vida da pessoa, como o carro, a casa, a esposa, os filhos, ou uma parte de seu corpo.

3.3.13 Lógunede

Uma interpretação do nome Lógunede o associa à cidade de Èḍe, e outra a três em um, compreendendo Ògún, Oḍè e Òṣun, já que esse *òrìṣà* possui as forças da guerra, da caça e de um ancestre feminino das águas. Por esse motivo, esses três *òrìṣà* são assentados para um iniciado de Logunede, como no caso de Ìyá Cristiane¹⁹⁹, que deu obrigação e se iniciou em Ifá com Bàbá Marcelo. O *osa* (elemento da natureza) de Logunede é o rio, a água, pertencendo à classe *Kulodo*, dos *òrìṣà* que terminaram sua vida terrena transformando-se no rio. Há outras versões em que ele é considerado um “encantado”, um ser divino que não teve existência terrena.

3.3.14 Yemojá

Yemojá é um *òrìṣà* do povo Egba, uma região entre Ilé Ifé e Ibadan, por onde passa o rio Odò Yemojá, contração de Yèyè-Ọmọ-Èjá, “mãe cujos filhos são peixes”, mas passa a ser cultuada no rio Odò Ògùn em Agbeokuta. Representa o instinto da mãe protetora, ligada à educação dos filhos, à casa e à família. O fato de proporcionar a primeira alimentação, ou seja, o leite, remete imediatamente à maternidade, e Yemojá é a mãe por excelência, sagrada e intocável, a síntese da organização social.

Na mitologia, Yemojá aparece como filha de Olókun, divindade do mar, como esposa de Olofin, de quem teve vários filhos com nomes enigmáticos. Segundo um *itàn*, ela recebeu de seu pai Olókun um talismã e uma garrafa que ela, quando se cansou de estar em Ilé Ifé e foi embora, cercada pelo exército de Olofin, jogou no chão, transformando-se num rio e voltando a morar no mar com seu pai.

¹⁹⁹ Tratado no capítulo 2.

Segundo outro *itàn*, ela se enfureceu com seu esposo por ele ter feito um comentário sobre seus seios grandes, bateu o pé no chão e se transformou num rio. Em outros *itàn*, ela aparece como esposa de Oṣàlá, cuja união deu origem a vários filhos, entre os quais, Ògún e Ṣàngó.

No Brasil, Yemojá é cultuada como cuidadora da maternidade e da procriação, senhora do mar e protetora dos pescadores, *iyá-orí* (“mãe da cabeça”) e proporcionadora de equilíbrio e harmonia (pessoal e familiar), sendo invocada e recebendo oferendas junta ao *orí* no ritual de *borí*, ou a fim de cuidar de problemas mentais. Mãe Stella de Oxóssi²⁰⁰, em seu livro sobre o ritual de *Sasanha*, apresenta um *itàn* que explica a atribuição a Yemojá da capacidade de tratar de problemas mentais:

Conta um *itan* que cada *oríṣa* ganhou de *Olódúmarè* uma importante função na Terra, pela qual recebiam homenagens e oferendas. Para *Iyemonjá* coube a função de cuidar de Seu marido *Oṣàlá*: da casa Dele, de seus Filhos, de Sua comida... *Iyemonjá* não se conformava em ter recebido uma missão que Ela considerava muito insignificante. *Iyemonjá* queria um posto “importante”. Dia e noite Ela falava sobre o assunto com Seu marido. *Oṣàlá* não tinha um instante de sossego. *Iyemonjá* tanto falou que *Oṣàlá* enlouqueceu. Só assim *Iyemonjá* se deu conta do erro que tinha cometido, pois entendeu que cuidar da família, a célula da sociedade, era a maior de todas as honras. Arrependida, *Iyemonjá* se tornou a esposa mais zelosa que já existiu, não descansando enquanto Seu esposo não ficou curado da loucura que tinha sido causada por Ela. Foi com água fresca, *obí* (ver 55° *orin*), *tètè*, (ver 33° *orin*), *Qdúndún* (ver 15° e 31° *orin*) e *capeba* que a mãe de todos os *oríṣa* curou Seu amado esposo. Agradecido, *Oṣàlá* pediu a *Olódúmarè* que desse para *Iyemonjá* o atribuo de ser responsável pelo *orí* (cabeça) de todos os homens e deuses. (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 117).

3.3.15 Òṣàlá/Obàtálá

O nome Òṣàlá é a contração do nome Òrìṣánlá, que significa “grande òrìṣà”. Já Obàtálá (outro nome de Òṣàlá) se traduz como “rei do pano branco”, sendo um òrìṣà *funfun*, que veste branco.

Obàtálá tem o título de *Oba Igbo*, rei da cidade de Igbo. Ele aparece em um mito de criação do mundo físico e Bàbá Marcelo afirmou que a discrepância entre os diferentes mitos depende de seu lugar de origem, já que todos os povos definem sua cosmogonia a partir do próprio ponto de vista, colocando o próprio reino como centro da Terra e seu fundador como protagonista da criação.

Nesse mito, Obàtálá, encarregado de criar o *aiyé* por Olódúmarè, – recebendo, portanto, o título de *Alàbáláàṣe*, aquele que é encarregado de criar o mundo – desconsiderou, por

²⁰⁰ Mãe de santo do Ilê Axé Opó Afonjá até seu falecimento, em dezembro de 2018.

arrogância, o conselho do *babaláwo* de fazer *ẹbo* para Èṣù. Como consequência, ele falhou na realização da tarefa de criar o *aiyé* por ficar bêbado com o vinho de palma para acalmar a sede provocada por Èṣù e cair no sono. Odúduwà, então, lhe roubou o saco da existência e foi quem criou o mundo.

Bàbá Marcelo observou que há outra versão do mito em que Ọbàtálá terminou a tarefa. Ele comentou também que a palmeira representa o mesmo Ọbàtálá e, portanto, para ele, comer a palmeira ou alimentar-se de uma sua parte significaria autofagia, ato extremamente prejudicial na visão yorùbá e que está na base de muitos *èèwò* alimentares.

Outro título de Ọbàtálá é *Alaṣmọrere*, “o senhor da boa argila”, sendo atribuída a ele a tarefa de criar os seres humanos a partir do *amò*, a lama primordial.

No candomblé se estabeleceu a distinção entre dois momentos de sua vida, levando o nome Oṣaguyan – jovem, e Oṣàlùfòṅ, ou Ọbalùfòṅ – velho, mas, comentou Bàbá Marcelo, Ọbalùfòṅ é o rei de uma outra cidade, Ifan. Contou ainda que ele é velho e sábio, tem o apelido de *òrìṣà Ògìrìyán*, ou *òrìṣa-je-ìyán*, que come inhame pilado, na base de seu costume de comer muito desse alimento quando jovem, mas que se tornou uma ofensa quando ele foi nomeado rei.

Um mito muito conhecido no candomblé, que está na base do ritual das Águas de Òṣálá, com que se abre o ano litúrgico do candomblé, mostra a teimosia desse *òrìṣà* em não respeitar os conselhos do *babaláwo* e suas consequências, e explica sua interdição de se sujar e aquela de ajudar alguém a levantar algo do chão para colocá-lo em seus ombros ou em sua cabeça, como previsto pelo *odù Ọ̀bàrà*.

Segundo o *itàn*, querendo viajar para visitar seu filho Ṣàngó, Òṣálá consultou o *babaláwo*, que, não conseguindo fazê-lo desistir de seu propósito, o aconselhou a trazer consigo três mudas de roupa, o que fez, a fazer oferenda para Èṣù, que ele descumpriu, e fazer tudo o que lhe pedissem durante a viagem. Em seu caminho, ele encontrou três vezes Èṣù, que lhe pediu de ajudá-lo a carregar seu fardo de dendê, cola e carvão, sujando-o todas as vezes.

Quando Òṣálá chegou no reino de Oyó, viu o cavalo com que havia presenteado a Ṣàngó e se propôs a levá-lo para ele, mas foi capturado por seus soldados e trazido na prisão como ladrão. Seguiu-se a este fato uma seca prolongada, epidemias e esterilidade das mulheres no reino. Quando o *babaláwo* revelou ao rei que tais acontecimentos eram devidos ao cativo de um inocente em suas prisões, Ṣàngó encontrou o pai, o levou nas costas, fez trazer água do rio para lavá-lo e roupa branca para vesti-lo e lhe ofereceu um rico banquete. Esse mito ratifica as principais interdições de Òṣálá: o azeite de dendê e todas as coisas que maculam.

Não podendo receber oferendas de sangue vermelho, a Òşálá é oferecido o *ìgbín*, caramujo africano.

Òşálá usa o *òpáosorò*, que representa sua ligação com a ancestralidade, um cajado feito com uma hasta de metal, com pequenos objetos pendurados (moedas, sinos, pombos etc.) e um pássaro em sua parte superior.

Òşálá traz paz e harmonia e, junto a Yemojá, participa do ritual de *borí*.

3.4 Relações dos òrìşà com os seres humanos e a saúde

Em uma conversa em ocasião da festa de Oya, que ocorreu em setembro de 2018 no *Àşe Idasile Ode*, uma *àbiṣon*²⁰¹ de outro terreiro, que estava de visita, começou a pedir a Bábá Marcelo alguns esclarecimentos sobre a relação da pessoa com seu *òrìşà*, tentando entender a diferença entre o que ela definia como “ancestralidade física” e “ancestralidade espiritual”. Bábá Marcelo lhe respondeu que, na África Ocidental, usualmente, as pessoas cultuam, salvo prescrições diferentes do oráculo, o *òrìşà* de sua linhagem familiar (segundo os princípios de patrilinearidade e de virilocalidade). Quem pertence a um determinado *òrìşà* considera ter uma relação estrita com ele: por exemplo, pode ser um seu descendente direto, ou um seu súdito (como no caso de Şàngó).

Na África Ocidental, muitos cultos aos *òrìşà* estão associados à estrutura familiar, “à família numerosa, oriunda de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado” (VERGER, 1981, p. 18). Segundo o autor, o ancestral teria, após sua passagem para o *òrun*, o poder de encarnar temporariamente em um de seus descendentes através da incorporação.

Bábá Marcelo observou também que, nas terras yorùbá, a mulher, ao se casar, vai morar na casa do marido e passa a cultuar os ancestrais dele; por esse motivo, para ela, é fundamental cultuar, antes de tudo, seu *orí* (cabeça), para que a ajude a encontrar um bom marido, ser acolhida em uma boa família e ter uma vida próspera e feliz.

Quando os africanos chegaram ao Brasil após serem brutalmente separados de suas famílias, terras e linhagens, outras formas de segregação e divisão foram impetradas pelos colonizadores a fim de prevenir revoltas. Isso trouxe como consequência para os africanos escravizados dificuldades para manter os laços com sua ancestralidade e reconstruir sua linhagem e estrutura social.

²⁰¹ Quem recebeu um cargo sacerdotal, frequenta um terreiro, mas ainda não passou pelo ritual de iniciação.

Hoje, muitos afrodescendentes não conhecem a terra de origem de seus antepassados e, portanto, dificilmente podem se dizer herdeiros do culto a certo *òrìṣà* por linhagem familiar. Então, no Brasil, o oráculo, meio secundário na África Ocidental, se tornou dominante para determinar o *òrìṣà* pessoal, que começou a ter um caráter personalizado.

Como salienta Goldman (2009, p. 110), “na maior parte dos casos, as transformações não são arbitrárias, mas consistem na actualização de alternativas já presentes nas religiões africanas, motivadas pelas novas condições objectivas”. O autor baseia-se nas observações de Roger Bastide:

Parece-nos justamente que as oposições que podemos encontrar entre os modelos “africanos” e os “modelos” afro-brasileiros desaparecem quando estudamos essas diversas alternativas de ação permitidas aos próprios ioruba por suas normas culturais [...] Não há, portanto, diferenças de fatos, mas apenas a predominância de certos termos de alternativas num país, e de outros, no outro. (BASTIDE, 1971, p. 279-280, tradução minha).

E, continua Goldman:

Assim, a substituição da regra de determinação de pertença a um orixá (por meio da divinação, e não da descendência patrilateral) é uma actualização de uma alternativa já existente em África, ainda que só utilizada em poucos casos (doenças, descoberta de orixás oriundos da linhagem materna que podem ser adoptados, o facto de ter sido criado no templo de uma certa divindade, etc. — Bastide, 1971, p. 280). Da mesma forma, a redução do tempo de iniciação de três anos, em África, para nove meses, no Brasil, significa apenas a actualização do modelo masculino africano, já diferente do feminino (Bastide, 1971, p. 281). Nesse sentido, o que em África é apenas uma ‘tendência [...] e o que lá não é mais que uma alternativa, torna-se regra, no Brasil’ (Bastide, 1971, p. 281), e isso, claro, em função de pressões sociológicas, que fazem com que as mulheres disponham de mais tempo para o culto, uma vez que os homens devem trabalhar, ou que seja muito difícil, dadas as estruturas familiares na escravidão, estabelecer a linhagem de alguém. (GOLDMAN, 2009, p. 110)

Na diáspora africana ocorreu uma cisão entre o que se pode denominar de descendência física, que inclui os antepassados familiares, e descendência espiritual, o(s) *òrìṣà* que se tornam o *pai* e/ou a *mãe* da pessoa a partir do processo iniciático, na mesma hora em que ela se torna parte de um *ẹgbé*, uma comunidade-terreiro. Essa estrutura social expressa as relações em termos de parentesco: *bàbálórìṣà* (pai de santo), *ìyálórìṣà* (mãe de santo), *ìyá/bàbá kékére* (mãe/pai pequena/o), irmão/a de santo, *ẹgbomin* (irmão/a mais velho), filho/a de santo.

A determinação do *òrìṣà*, a partir do oráculo, e a cosmogonia yorùbá, que considera Olódùmarè como criador de tudo o que existe no universo e Ilé Ifé como berço de todo o gênero humano, se tornaram fatores importantes na passagem do candomblé de religião “étnica”, praticada exclusivamente por afrodescendentes, a religião universal, aberta a pessoas de diferentes proveniências e cores de pele.

O oráculo, juntamente à reunião de diferentes *òrìṣà* no mesmo terreiro, representam as principais adaptações no processo de reconstituição das tradições africanas no Brasil. Verger (1981) observa que, na África Ocidental, não existe, em nenhuma parte do território yorùbá, um panteão de *òrìṣà* organizado e único. As variações locais mostram que determinados *òrìṣà*, que ocupam uma posição dominante em algumas localidades, estão ausentes em outras, e seu lugar pode ser ocupado por outra divindade, dependendo da história daquele reino e dos contatos com outros grupos. Por exemplo, Şàngó é o *òrìṣà* principal do reino de Oyó e aparece na história local como o terceiro rei da cidade; Odùdwà, considerado o fundador da cidade de Ilé Ifé, preserva um aspecto mais histórico e político que divino, na medida em que o culto a Obalúaié (que assume diferentes nomes em lugares distintos) era difundido em todo o território yorùbá e no reino do Dahomey.

No candomblé, Goldman ressalta a subdivisão de um *òrìṣà* em diferentes “qualidades”:

[...] cada orixá apresenta-se em uma quantidade variável de ‘qualidades’, espécie de modalidade de cada divindade. Assim, o orixá tido como o mais velho de todos, Oxalá, apresenta-se em uma qualidade “jovem” (Oxaguiã) e em uma qualidade ‘velha’ (Oxalufã) – e o mesmo acontece com outros orixás. Mas isso não é tudo e pode-se recitar, sem dificuldade, uma grande variedade de qualidades de Oxalá que se distribuem entre esses extremos. Pode-se mesmo dizer que uma determinada qualidade de um orixá é ‘quase’ um outro orixá (uma determinada qualidade do orixá Omolu é quase um Oxalá). Finalmente, e para complicar ainda mais o quadro, pode-se falar também no ‘Oxalá de fulano’, que é o orixá individual de alguém. Ora, a maioria – se não a totalidade – das descrições do candomblé procede por via descendente, começando com a enumeração do que os fiéis por vezes denominam ‘orixás gerais’, passando para suas qualidades e terminando, por vezes, com a menção de um certo número de orixás individuais. (GOLDMAN, 2005, p. 121)

Em contrapartida, Bábá Marcelo afirma a unicidade dos *òrìṣà* e interpreta suas qualidades como características diferentes, títulos que lhe foram atribuídos ao longo de sua existência, nas cidades onde passou durante sua vida ou é cultuado. Adiciona que diferentes qualidades atribuídas ao mesmo *òrìṣà* podem se referir a pessoas de sua linhagem que trouxeram o mesmo nome e a quem foi transmitida a mesma força vital, o que explicaria algumas incongruências temporais entre mitos diferentes. Por outro lado, Barber (1990) atribui as discrepâncias entre os mitos ao fato de grupos distintos construírem sua mitologia focando-se em seu *òrìṣà* e a partir de seu ponto de vista, sem se preocuparem com eventuais incompatibilidades com as outras versões. E Bastide (2001) observa a evolução e a adição de novos elementos no processo de transmissão dos mitos em solo brasileiro, às vezes, instrumentalizando-os em conflitos de poder.

Por outro lado, Sàlámì e Ribeiro (2011) interpretam as qualidades como características específicas do *òrìṣà* que se quer reforçar ou adicionar à força vital da pessoa para uma melhor

qualidade de vida, dependendo de suas exigências específicas – consideração que faz sentido também na visão de Bàbá Marcelo, como sobressaiu da conversa que estimei quando trouxe essa informação. Por exemplo, uma mulher de *Òṣun* pode ser iniciada a uma *Òṣun* guerreira, caso precise vencer lutas e batalhas em sua vida, ou a uma *Òṣun* em que é mais acentuada a fertilidade ou a riqueza, se necessita dessa força vital. Como tudo no candomblé, é através do oráculo que são determinadas todas as decisões, podendo confirmar ou não a intuição do sacerdote e as demandas do cliente.

Barber (1990), ao analisar os *oriki*²⁰² na África Ocidental, observa que a diferentes *òrìṣà* são atribuídos qualidades e poderes que abrangem um vasto espectro de situações, tendo, por exemplo, invocações a *Òṣun* em caso de guerra e pedidos de ajuda a *Ọbalúaié* e a *Şàngó* para riqueza e fertilidade. Dessa forma, a exclusividade do culto a um *òrìṣà* em uma linhagem ou em uma localidade não impede que os mais variados problemas que afligem seus membros possam ser tratados, recorrendo unicamente a esse *òrìṣà*.

É na base das mesmas considerações que Bàbá Marcelo privilegia o uso dos elementos da natureza, dos remédios e das oferendas no cuidado do ser humano, deixando em segundo plano a associação entre *òrìṣà* e doenças específicas. Segundo ele, é o oráculo de Ifá, a análise da situação e da causa que a provoca, bem como as relações prévias do cliente com determinados *òrìṣà* que determinam a quem é dirigida a oferenda para resolver o problema de seu cliente, e no corpus literário de Ifá há diferentes *itàn* que aconselham, para a resolução do mesmo problema, *ẹbọ* para diferentes *òrìṣà* e seres espirituais.

A relação entre *òrìṣà* e a manifestação ou a cura de determinados problemas não está, todavia, ausente na sua prática sacerdotal e nem nas experiências de muitas pessoas que frequentam o *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ*. Por exemplo, Bàbá César afirmou que:

Claro, se uma pessoa tem um problema de amor, usualmente não se pede ajuda a *Ògún*, *òrìṣà* da guerra, mas pode ser que Ifá estabeleça que a oferenda não seja para *Òṣun*, , mas, por exemplo, para *Ọbátálá*, para o *ẹgbé ọrun*²⁰³ daquela pessoa, para as *Íyámi*, ou para *egúngún*²⁰⁴.

Em muitas das conversas de que participei durante minha pesquisa e das entrevistas que recolhi, está presente um paralelismo entre os problemas de saúde, a busca da cura, os motivos da iniciação e *òrìṣà* específicos. Esses conhecimentos circulam entre as pessoas do candomblé, moldando as rezas e os pedidos feitos aos *òrìṣà* nas ocasiões de culto, em momentos de crise e no cotidiano.

²⁰² Rezas, com caráter evocatório e invocatório dos *òrìṣà* e de suas qualidades.

²⁰³ Sociedade espiritual no *ọrun*.

²⁰⁴ Espíritos dos antepassados.

Embora não determinem os *òrìṣà* a que uma pessoa é iniciada ou a quem um *ẹbọ* é oferecido, na prática de Bábá Marcelo (que consulta sempre o oráculo antes de proceder), essas associações entre *òrìṣà*, sintomas e âmbitos de atuação orientam as expectativas e a lógica que clientes e filhos de santo buscam nos tratamentos terapêuticos, ao lado da fé nas palavras de Ifá e no papel do sacerdote como intermediário e tradutor de suas mensagens. Um exemplo é fornecido pela conversa que tive com Doné²⁰⁵ Malu, quando consultou Bábá Marcelo para confirmar o resultado de seu próprio jogo, realizado depois que os médicos lhe revelaram a necessidade de se operar de coração pelo agravo de um problema de que estava já cuidando faz anos. Doné Malu tinha visto que precisava dar comida a Oya e Obalúaié, seus *òrìṣà*, e observou que já passou um ano desde a última vez que ela fez oferendas para eles, em ocasião de sua obrigação. Ela ressaltou a importância de não entrar no hospital com uma dívida²⁰⁶ com Obalúaié, que, além de ser seu *òrìṣà*, é o temido senhor da terra, que pode curar e punir com a doença, e, nas palavras de Doné Malu, “a gente alimenta a terra para ela que não nos leve”. Quando Bábá Marcelo jogou para ela, lhe indicou a necessidade de fazer um *borí* para se reforçar e de dar comida a Èṣù, Ìyámi, Ifá, egungun, Oya, Obalúaié, Onile²⁰⁷, Ògún e Şàngó. Doné Malu observou que não entendeu “porquê entraram também Ògún e Şàngó”, por ela não ter uma relação particular com esses *òrìṣà* e eles não estarem ligados diretamente a seu problema de saúde ou à saúde em geral. Comentei com ela que Ògún, senhor dos metais e das facas, pode estar ligado aos instrumentos dos cirurgiões, e Şàngó, senhor da justiça, poderia facilitar a viabilização dos papéis para ela encontrar uma vaga e operar mais cedo do que previsto. Mas, não necessariamente, essas são as conexões estabelecidas no jogo.

Como observam, por exemplo, Barros e Teixeira (1989), Augras (2008) e Gomberg (2011), entre as pessoas do candomblé é difundida uma interpretação, dentre outras, da doença como descumprimento de obrigações religiosas ou chamado para a iniciação, já que:

um dos apelos mais fortes e constantes para a inserção e conseqüente cumprimento da iniciação parcial ou total são os problemas de saúde, interpretados e diagnosticados como manifestação ou ‘marca’ de um dos orixás sobre alguém que é seu ‘filho’ (BARROS; TEIXEIRA, 1989, p. 110).

Barros e Teixeira (1989) estabelecem também uma classificação que reparte entre os diferentes *òrìṣà* os tipos de doença que provocam e as doenças ou áreas do corpo sobre as quais podem agir a fim de favorecer a saúde. Alguns paralelismos sobressaíram na minha pesquisa em relação a acontecimentos que envolvem a saúde, como a interpretação de Ìyá Iva de Òṣun e

²⁰⁵ Doné é o título de mãe de santo no candomblé de *nação jeje*.

²⁰⁶ No candomblé, usualmente, se faz uma oferenda para os próprios *òrìṣà* a cada ano.

²⁰⁷ O “dono da terra”.

sua Èkèjì Laura do problema de pele que afetou Èkèjì Laura como consequência do atraso de sua obrigação para Ọbalúaié (senhor da varíola e das doenças da pele) e o caso que relatei anteriormente de duas pessoas que sofreram aneurisma por causa de certos procedimentos rituais envolvendo esse mesmo òrìṣà (que tem também o poder de “dissecar cabeças”).

A conexão entre òrìṣà e doença que apareceu mais frequentemente é o recurso a um òrìṣà na base de seus âmbitos de atuação. Por exemplo, ao senhor que teve problemas com a justiça, sobre quem relatei no capítulo 2, foi sugerido fazer uma oferenda a Şàngó, òrìṣà da justiça, e o oráculo confirmou essa intuição. Adriana, de Yemojá, aproveitou da ocasião de sua obrigação, em que deu comida a Ọṣun²⁰⁸, òrìṣà que cuida da saúde do aparato genital feminino, para pedir-lhe ajuda em seus problemas ginecológicos.

Apresento as conexões entre os òrìṣà e os problemas sobre os quais são chamados a intervirem que sobressaíram na minha pesquisa, e que coincidem, em linhas gerais, com os resultados de Barros e Teixeira (1989, p. 126-128):

Èṣù: para controlar os *Ajogun*; em casos de traição; para abrir caminhos fechados; para problemas de impotência e infertilidade masculina; para febre e queimaduras, para problemas relacionados ao elemento fogo.

Ògún: para enfrentar batalhas e guerras; para ultrapassar obstáculos; para vencer o inimigo; contra a falta de energia física ou de força; para proteger a moradia; para abrir o caminho; para problemas de justiça.

Ọdè: para problemas de subsistência e trabalho, já que é considerado “o senhor da fartura”; para cumprir uma missão.

Ọsányìn: como òrìṣà das folhas e da floresta e o “grande feiticeiro”, ele tem o poder de curar qualquer doença e as folhas não podem faltar em nenhum ritual.

Ọbalúaié/Ọmọlu é um òrìṣà muito poderoso e temido, que pode tanto enviar doenças como curá-las, tem um papel privilegiado no cuidado com a saúde e é considerado “o médico dos pobres”. Todavia, os problemas específicos em que é chamado a intervir são: problemas de cabeça como aneurisma e loucura – sendo “o senhor que disseca cabeças”; cura de feridas crônicas; problemas de pele; doenças epidêmicas.

Nàná: para a manutenção da vida, porque, como observou Bàbá Marcelo, ela é a senhora da lama, do *amò*²⁰⁹, ela é quem dá e tira a vida; suas oferendas servem para alimentar a terra a fim de que a terra possa permitir viver sobre ela muitos anos.

²⁰⁸ Entre os demais òrìṣà que tem assentados.

²⁰⁹ A lama primordial com que é modelado o ser humano.

Òṣùmàrè: para a riqueza, a sorte e alguns problemas de pele, mas é um *òrìṣà* que é pouco cultuado nos candomblés de *nação ketu*.

Șàngó: para problemas de justiça; para febres e queimaduras; para problemas relacionados ao elemento fogo; para problemas de obesidade.

Ọya/Yánsàn: para ter dinamicidade, vivacidade, rapidez, agilidade; para resolver problemas respiratórios, por seu domínio sobre o elemento ar. Ìyá Dolores, que é de Ọya, ressaltou que esse *òrìṣà* é a versão feminina de Șàngó e intervém no mesmo campo de atuação de seu esposo.

Ọṣun: para problemas de fertilidade e do aparato reprodutor feminino em geral; para a riqueza; para o amor.

Logunḡḡe: como caçador, pode intervir nos mesmos casos de Ọḡḡe.

Yemojá: para resolver problemas de cabeça, pois é “a dona das cabeças”; intervém também em problemas de fertilidade feminina e do aparato genital feminino, como Ọṣun.

Òṣálá/Ọbátálá: para problemas de cabeça; para problemas de pernas e de circulação; para inchaços, artrites e artroses; para trazer paz e equilíbrio; para organizar a vida e a casa.

Aos *òrìṣà* **Yewa** e **Ọbá** não são atribuídos poderes de cura sobre doenças, mas são, também, *òrìṣà* pouco cultuados e com poucos filhos²¹⁰.

A Òrúnmilà, senhor da sabedoria e testemunha do destino, é atribuída a capacidade de curar qualquer problema de saúde e até de adiar o dia da morte. O recurso a Òrúnmilà (ou a Ifá, o oráculo criado por ele), substituindo ou acompanhando outros *òrìṣà* no cuidado da saúde, se tornou importante a partir da reintrodução do sistema de Ifá que acompanhou a vinda de *babaláwo* nigerianos e cubanos e o processo de “reafricanização” do candomblé. De fato, Bábá Marcelo observou que “tem gente que se cuida somente com Òrúnmilà, com Ifá, e nem mexe com *òrìṣà*”.

Observo que, em minha pesquisa de campo, a associação (embora seja sempre o oráculo de Ifá que determine) entre uma pessoa e seu *òrìṣà* e a escolha de que *òrìṣà* deve ser cultuado ou para o qual uma pessoa é iniciada não é determinada pela afinidade entre o arquétipo do *òrìṣà* e a personalidade da pessoa²¹¹, mas na base das qualidades do *òrìṣà* que possam trazer uma melhor vida para a pessoa. No *Àṣe Idasilẹ Ọḡḡe*, através da iniciação, não se opera uma atualização de virtualidades já presentes, como salienta Goldman (2005), no sentido de que a iniciação viria a atualizar uma relação já presente, na forma virtual, entre a pessoa e seu *òrìṣà*,

²¹⁰ Ou seja, poucas pessoas são iniciadas para esses *òrìṣà*.

²¹¹ Como apresenta, por exemplo, Lépine (2004).

mas entende-se que seja possível criar novas virtualidades e atualizá-las a partir da sabedoria do sacerdote e das orientações de Ifá.

Bàbá Marcelo ressaltou isso frequentemente em seus cursos e em suas conversas, citando seu exemplo favorito:

Se tenho uma mulher pouco feminina, brigona, com dificuldade a encontrar marido, não a ajudo em nada se coloco nela Ògún, mas posso favorecê-la dando-lhe a força vital de Òṣun, que traz feminilidade, doçura, sorte no amor e fertilidade.

Na base dos mesmos princípios, quando lhe perguntei sobre uma jovem a cujo *borí* e iniciação em Ifá tinha assistido, ele comentou que ela passou a frequentar outro terreiro e que lá foi iniciada para Èṣù, e me perguntou: “Como Èṣù pode ajudar uma mulher assim, que gosta muito de sair e andar na rua?”

Esse exemplo mostra como as escolhas feitas no âmbito ritual e no cuidado da pessoa revelam a continuação, no terreiro, de valores ético-morais tradicionais, como a centralidade da família e a paz nas relações sociais.

É sempre o oráculo que determina o *òrìṣà* para o qual a pessoa será iniciada e, às vezes, vai contra aos valores e as percepções do sacerdote e das outras pessoas. Por exemplo, querendo aprofundar esses princípios, interroguei Bàbá Marcelo acerca de uma senhora que ele iniciou para Oya e que é muito agitada, age instintivamente, provoca e procura brigas e intrigas: “Considerado o caráter dela, não seria melhor ter iniciado ela para Òṣun ou Yemojá a fim de trazer para ela um pouco de tranquilidade, paz e doçura?”. Mas ele me revelou que foi Ifá que determinou isso e adicionou que ela estava convencida de que seu *òrìṣà* era Oya e, portanto, se a tivesse iniciada para um *òrìṣà* diferente, seu *orí* não teria aceitado, e, como consequência, ele e os *òrìṣà* teriam sido impossibilitados de ajudá-la, pois é o *orí* que é determinante na vida de uma pessoa, age como intermediário entre a pessoa e seu *òrìṣà* e sua aversão pode invalidar qualquer ação em seu favor. De fato, observei em diferentes ocasiões, que as falas da senhora revelam uma profunda identificação com Oya e uma acentuação da rivalidade com outras mulheres do mesmo *òrìṣà*, como se Oya devesse ser somente dela.

Bàbá Marcelo me revelou que é, também, por esse motivo (além da tendência em iniciar mulheres para um *òrìṣà* feminino e homens para um *òrìṣà* masculinos) que, muitas vezes, se faz um *òrìṣà* mas se diz que ele come com outro, ou se inicia uma pessoa para dois *òrìṣà*, como aconteceu com Doné Malu, de Oya com Obalúaié. Ela me disse que deveria ter sido iniciada para Obalúaié, mas “colocaram Oya na frente de Obaluaiyé” porque, quando ela se iniciou, cerca de cinquenta anos atrás, na Bahia, tinha-se a concepção de que uma mulher, ao ser iniciada

para um *òrìṣà* masculino, poderia “masculinizar-se, virar sapatão”, mas foi Ọbalúaié quem trouxe a cura de seus problemas de saúde.

Na visão e na prática de Bábá Marcelo, a escolha do *òrìṣà* para o qual uma pessoa é iniciada, portanto, segue mais os princípios de complementaridade que de afinidade. Todavia, às vezes, essa segunda modalidade está presente, quando se acha útil reforçar numa pessoa algumas potencialidades ou aspectos de sua personalidade.

Ìyá Dolores, de Ọya, que se identifica muito com as características de seu *òrìṣà*, observou que os mitos de Ọya lhe servem como meio de autoconhecimento e como ensinamento sobre quais aspectos de sua personalidade deve controlar e quais comportamentos deve evitar, a fim de esquivar-se das consequências negativas.

Em todo, caso, a relação cotidiana com o próprio *òrìṣà*, as rezas, os rituais a ele dedicados, o cuidado com seu *ojúbọ*, a incorporação (no caso do *elégùn*), os comentários de outras pessoas sobre o próprio *òrìṣà* quando incorporado, os mitos, a força vital absorvida na iniciação e nas obrigações sucessivas, envolvendo corporalmente, emocionalmente e intelectualmente o iniciado, o levam a incorporá-lo também como parte de si, como componente da própria pessoa e a identificar-se com ele. Dessa forma, se chega frequentemente a atribuir parte das próprias características e ações e as relações com pessoas de outros *òrìṣà* a uma afinidade com o próprio *òrìṣà* e com suas ações míticas.

Realiza-se a síntese de que fala Augras (2008): “Em relação à experiência pessoal, o dono da cabeça parece ser vivenciado ao mesmo tempo como alteridade e como identidade. A função dos rituais, da iniciação secreta como da festa pública, seria de propiciar a realização da síntese.” (AUGRAS, 2008, p. 269).

Observo que, na prática de Bábá Marcelo, a determinação do arquétipo da pessoa, ao invés de ser determinada por seu *òrìṣà*, está ligada aos seus *odù*²¹², que fazem parte da composição de seu *orí*, que constitui sua essência mais íntima. Existe, assim, um deslizamento entre a prática de Bábá Marcelo (referindo-se ao sistema de Ifá) e o que se estabeleceu no candomblé baiano: no meu campo de pesquisa, o *orí* ocupa o papel que o *òrìṣà* tem no candomblé baiano como divindade pessoal e como arquétipo de sua personalidade, na medida em que os estados diferentes de molarização e diferenciação, que vão do *òrìṣà* geral a suas qualidades e, enfim, ao *òrìṣà* pessoal apresentados por Goldman (2005) fazem parte da concepção do *orí*, que se apresenta como divindade geral, *òrìṣà* pessoal e componente da

²¹² Signos de Ifá.

pessoa, como aprofundo no próximo capítulo, na medida em que o *òrìṣà* aparece somente em sua forma genérica e age mais no interesse da comunidade que de indivíduos particulares.

3.5 Os inimigos ocultos

Na cosmovisão do candomblé, agentes espirituais podem influenciar diretamente a vida do ser humano, agindo em nível espiritual, mas com manifestações no físico, como me explicou Bábá César.

O enfraquecimento do *àṣẹ* (a força vital do ser humano) e a perda de equilíbrio são atribuídos a um *orí burúkú*²¹³, à falta de *íwá*, caráter, ou do respeito aos próprios *èèwò* (interdições), a um processo de desgaste natural, às relações com o ambiente e com o meio social (incluindo os antepassados, os *òrìṣà* e os demais seres espirituais). Essa condição é considerada uma causa de o ser humano ser mais vulnerável à ação de micróbios, viroses, acidentes e infortúnios.

Por outro lado, a morte, a doença, a carência financeira, o conflito, o insucesso, a infelicidade e as dificuldades são considerados também agentes ativos, representados pelos *Ajogun*, os *Igba Imalè*, seres espirituais que espoliam a vida do ser humano; ou a consequência da ação de seres espirituais, como os *òrìṣà* (que tratei anteriormente), as *Ìyámi*, os *egúngún* ou o *egbé òrun*²¹⁴.

Bábá Marcelo observou que os *Ajogun* representam todas as energias negativas, as forças espirituais que não foram deificadas, mas que devem ser apaziguadas para que não atrapalhem a vida das pessoas. Os *Ajogun* (lit. “guerreiros contra o homem”) teriam como objetivo afetar a vida dos seres humanos no *aiyé*. São eles: *Ikú* (morte), *Àrùn* (doença), *ofo* (avareza), *èpé* (maldição), *ègbà* (paralisia, ócio), *òràn* (problemas), *èwòn* (prisão), *èse* (aflição) etc.

Assim como os *òrìṣà*, também aos *Ajogun* é atribuída a capacidade de multiplicar-se continuamente: sempre aparece uma nova doença, uma nova desgraça, como Bábá Marcelo expressa na fórmula: “200+1 diferente de 201, porque são infinitos e continuam sempre criando novos”.

²¹³ Uma cabeça fraca, uma constituição frágil e um destino difícil.

²¹⁴ Lit. “sociedade no *òrun*”, *sociedade espiritual*, designa todos os seres espirituais (defuntos, espíritos que não tiveram vida terrena ou ainda não nasceram) que estabeleceram relações e pactos no *òrun*. Dependendo dos pactos que uma pessoa fez antes de nascer e da relação com seu *egbé òrun*, pode ter sérios problemas em sua vida, como dificuldade em se casar, perdas de dinheiro, morte prematura, graves doenças.

Os *Ajogun* não recebem culto dentro do candomblé. Todavia, algumas ações rituais servem para apaziguá-los, para que não atrapalhem a vida dos seres humanos com sua ação. Em particular, quando uma pessoa alimenta seu *orí* (junto aos *òrìṣà* e aos seres espirituais chamados a comerem juntos), ela quebra em inúmeros fragmentos um pedaço de *obì*, que são ofertados aos *Ajogun* (que são em número infinito) e são entregues no *ẹbọ* para Èṣù.

Na cosmovisão yorùbá, os *Ajogun* contribuem para manter a ordem no *aiyé*, o equilíbrio natural, a simetria entre mundos e poderes, e desafiam o ser humano para que tenha postura e caráter.

Um outro “inimigo cruel do ser humano”, como a definiu Bàbá Marcelo, é Elénìṅì, chamada também Yẹ̀yẹ̀múwó (“mãe da desgraça”), uma divindade cuja atribuição é criar obstáculos e dificuldades na realização do destino dos seres humanos. Se os *Ajogun* atuam por ordem e na limitação da vontade de Olódùmarè, Elénìṅì age por transgressão humana, é o obstáculo que o homem cria para si mesmo, mas pode ser afastada, se a pessoa quiser, através de uma conduta apropriada, do reforço do próprio *orí* e da evitação de pessoas e lugares afetados por ela.

Apesar de sua forte influência e iminente risco ao bem-estar dos seres humanos, segundo Bàbá Marcelo e os dados à minha disposição, Elénìṅì não recebe nenhum culto direto na Nigéria ou em outro local de influência yorùbá.

Elénìṅì aparece como guardiã da câmara interior de Olódùmarè, o local em que o ser humano escolhe seu destino antes de nascer e, portanto, testemunha suas aspirações de vida.

Bàbá César citou um *itàn* de Ifá que afirma que, quando Orúnmilá não conseguia mais manter a ordem no *aiyé* e foi reclamar com Olódùmarè, ele enviou, para ajudá-lo no *aiyé*, o obstáculo (Elénìṅì), a mais poderosa de todas as divindades. A Elénìṅì é atribuída uma existência seja no plano físico seja no espiritual e a possibilidade de afetar diretamente a vida das pessoas provocando a loucura, ataques repentinos de raiva, acidentes, ações violentas e assassinatos.

Na cosmologia yorùbá, além dos *Ajogun* e de Elénìṅì, cuja ação é sempre prejudicial – embora possam trazer ensinamentos de vida preciosos – outros seres espirituais podem afetar de forma negativa a vida do ser humano, dependendo da relação que estabelece com eles, das suas escolhas e comportamentos. Os principais são o poder *àjẹ* e os *egúngún*, além dos *òrìṣà*, apresentados nas páginas anteriores.

Considera-se que *Àjẹ*, o poder feiticeiro feminino, possa atuar por conta própria, enquanto força espiritual, ou pela ação de outras pessoas, através de pensamentos negativos e desejos (sobretudo se formulados por mulheres) e de feitiços.

As Ìyámi (Minha Mãe), chamadas também *Èlẹye*, Senhoras dos Pássaros²¹⁵ representam a síntese do poder feminino, manifesto na possibilidade de gerar filhos. São providas de energias altamente positivas e negativas, que, na forma negativa, são conhecidas como *Àjẹ* ou *Oṣòròngà*.

Todas as mulheres são consideradas possuírem *àjẹ*, o poder feitiçeiro feminino – representado pelo sangue que corre no ventre da mulher e gera a vida – de transformar e reproduzir, que se manifesta na gestação da criança e na transformação dos alimentos na cozinha. Ìyá Dolores ressaltou que o poder *àjẹ* representa também o mistério, que os homens não conseguem se explicar, de as mulheres sangrarem por vários dias sem morrer.

Considera-se que em algumas pessoas o poder *àjẹ* pode ser particularmente ativo, sendo adquirido por nascimento, por herança ou por iniciação (esse último caso pode incluir homens e mulheres): portanto, têm uma maior capacidade de ajudar e prejudicar os outros a distância ou por descuido através de seus pensamentos, sentimentos ou palavras.

As Ìyámi têm mais proximidade com o *òrìṣà* *Ọṣun*, particularmente ligado ao poder feitiçeiro feminino, mas todos os *òrìṣà* femininos estão ligados a elas. Ìyá Dolores associou essa relação ao fato de que todos os *òrìṣà* femininos possuem a colher de pau, que faz parte dos instrumentos das Ìyámi, ligando-as à cozinha, lugar de domínio exclusivamente feminino, onde a mulher exerce seu poder de transformação misturando e cozinhando os ingredientes. Uma comida bem rezada constituiu um feitiço poderoso e os restos deixados no prato podem ser utilizados para agir de forma mágico-ritual sobre quem os deixou. Bàbá Marcelo observou também que é sobretudo o homem que deve respeitar o resguardo sexual a fim de não ser contaminado pelo poder *àjẹ* da mulher e que no candomblé se recomenda de não deixar a namorada passar a mão na própria cabeça, a fim de evitar que ela possa fazer algum feitiço. Adicionou que, na Nigéria, tradicionalmente o marido não dorme com suas esposas, mas a visita.

Bàbá Marcelo subdivide as Ìyámi em brancas, que trabalham a favor das pessoas; pretas, que podem trabalhar tanto para o bem quanto para o mal e podem ser convencidas a anular sua obra, e vermelhas, as mais terríveis, que trabalham somente para prejudicar alguém e que não

²¹⁵ Pois, seu símbolo é o pássaro, sua ação está ligada a diferentes pássaros e, como bruxas, acredita-se que possam transformar-se em pássaros, como *oṣòròngà*, um pássaro da fauna da África ocidental, que, no Brasil, foi substituído pela coruja, que age na escuridão da noite. É possível agradá-las alimentando os pássaros. Bàbá Marcelo ressaltou que, embora, em muitos terreiros, se perdeu seu significado, o ato ritual de espalhar fora da porta a farinha do *ipadé* tem a finalidade de alimentar os pássaros e, através deles, as Ìyámi.

voltam atrás em suas ações²¹⁶. Enfim, as mistas, que pegam as energias de todas e servem para defender quem as cultua.

Abimbola (1983) observa que as feiticeiras, conhecidas como *àjè*, *iyàmi* ou *ẹlẹyẹ*, que vivem no *aiyé*, são acérrimas inimigas dos seres humanos e sua principal função é a espoliação do trabalho e das propriedades humanas. Mas, diferentemente dos *òrìṣà* e dos antepassados, não podem ser facilmente apaziguadas com o sacrifício.

Bàbá Marcelo citou um *itàn*, do *odù* Ogbé Ògùndá, que as apresenta como sempre enraivecidas e prontas a desencadear sua ira contra alguém, ou a encontrar pretextos para se sentirem ofendidas: instituem proibições que somente elas conhecem, com a finalidade de punir os transgressores; atrapalham a vida dos seres humanos de diferentes formas e, muitas vezes, sem que eles tenham cometido nenhuma falta ou desrespeito para com elas. Bàbá Marcelo observou que elas ficam ofendidas também se alguém leva uma vida muito virtuosa, se é muito feliz nos negócios e junta uma fortuna honestamente, se é demais bela e agradável, se goza de uma saúde muito boa, se tem muitos filhos e não faz oferendas para elas a fim de acalmar seus sentimentos de ciúme.

Bàbá César ressaltou que Olódùmarè criou o poder *àjè*, conhecido nos versos de Ifá como *Ẹlẹyẹ* ou *Ènìyàn*, que atua ao lado dos *Ajogun* para ensinar aos seres humanos ou fazer-lhes cumprir o próprio destino. Observou também que, para amenizar o poder *àjè*, é importante cuidar do próprio *orí*, seguir suas determinações e fazer os sacrifícios (*ebó*) prescritos por Ifá.

As *Ìyámi* são muito temidas e é comum que as pessoas do candomblé evitem até pronunciar seu nome, tentando ficar afastadas delas. Somente os sacerdotes de Ifá e aqueles que foram *apresentados* a elas através de rituais específicos podem fazer-lhes oferendas e lidar com seu poder, mas sempre com muita cautela, para não provocar seu descontento. E há rituais que somente as mulheres podem fazer e assistir.

O festival *Gèlèdédé*, a elas dedicado, é organizado por mulheres pertencentes à sociedade secreta que leva o mesmo nome, embora sejam os homens que vistam suas máscaras (em que o pássaro esculpido é o elemento mais recorrente). Na Nigéria é realizado entre os meses de março e maio, período que antecede o início das chuvas no país, remetendo a um culto de fertilidade. Esse festival não teve continuidade no Brasil.

É também por sua periculosidade e pelo segredo que cerca os procedimentos rituais ligados a elas que o culto às *Ìyámi* foi sempre segredo e se perdeu em muitos terreiros de

²¹⁶ A cor das *Ìyámi* determina também a cor dos objetos usados para construir seu assentamento e dos animais que lhes são sacrificados.

candomblé, como salienta Augras (2000), embora esteja voltando junto ao culto de Ifá através dos *babaláwo* nigerianos²¹⁷.

Ìyá Dolores ressaltou que:

Elas são tão misteriosas que, na verdade, várias pessoas de vários lugares diferentes da África as veem de forma diferente, e as compreendem de forma diferente de como, na contemporaneidade, aquela comunidade gostaria de vê-las. E [no Brasil] há muita curiosidade hoje sobre elas, muita especulação e muita mistura de informação, até pessoas que confundem as Nossas Mães Ancestrais com as Pombas Giras, mas eu não vejo essa relação, até por conta de sua diferente localização temporal.

As Ìyámi podem ser invocadas também para pedir socorro e ajuda na resolução de problemas: em alguns *borí* a que assisti no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*, as oferendas a elas dedicadas serviram para equilibrar as relações com os antepassados da linha materna “porque elas, sendo as mais velhas do poder feminino, possam fazer a intercessão”, como afirmou Bàbá Marcelo, ou para proteger uma pessoa da inveja e das tentativas de prejudicá-la por meio de feitiços.

Os antepassados, assim como os *òrìsà*, são considerados amigos dos seres humanos, pois, protegem seus descendentes dos *Ajogun* e agem como intercessores entre os homens e os *òrìsà*. A relação dos antepassados com seus descendentes é mais íntima, mas eles, como os *òrìsà*, precisam ser propiciados com sacrifícios, e também podem ficar zangados com alguém que falha com seus deveres familiares ou com sua conduta.

Segundo Bàbá Marcelos, os *egúngún* podem agir na vida de seus descendentes de diferentes formas, causando problemas de saúde, acidentes e dificuldades em realizar seus propósitos de vida e seu destino, por quererem que satisfaçam seus desejos ou por atribuírem a eles a parcela de destino que eles escolheram e não realizaram quando em vida.

Segundo Abimbola (1983), os ancestrais, coletivamente chamados de *òkú-òrun*, moram no *òrún*, e, para os Yorùbá, cada pessoa adulta que morre, se tem merecimento, vem a ser um ancestral, e um “pequeno *òrìsà*” (ABIMBOLA, 1983, p. 75, tradução minha) para sua linhagem familiar. “A morte, entretanto, é vista como um meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *aiyé*, para outro nível de existência, no *òrun*” (ABIMBOLA, 1983, p. 75, tradução minha). Portanto, todo *yorùbá* que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces, para ter uma vida próspera e feliz.

Ìyá Dolores afirmou que os ancestrais são mortos nobres para a sociedade dos *egúngún*: “Tem uma linhagem, morto nobre para mim é meu pai, minha mãe, meus avôs, que é diferente

²¹⁷ Por exemplo, no final da década de 1980, o Oduduwa Templo dos Orixás (dirigido pelo nigeriano Síkírù Sàlámì, conhecido como Bàbá King) deu início a um processo de iniciações em Ifá e em Ìyámi Òsòròngà, como se infere do site do mesmo templo: <https://www.oduduwa.com.br/?cont=templo-oduduwa-no-brasil>. Acesso em abr. 2019.

da sua linhagem, da linhagem do César, do Marcelo, mas a gente tem um ponto focal que é o *ojúbò egúngún*, que serve para trazer essa relação de fé e invocação”.

O *ojúbò egúngún*, no *Àṣe Idasilẹ Ode*, é um lugar de culto coletivo, onde os membros do terreiro e as pessoas que se cuidam com Bábá Marcelo podem se comunicar com seus antepassados e alimentá-los (com intermédio do sacerdote).

No candomblé, complexos rituais e resguardos acompanham a morte de uma pessoa, a partir do ritual de *aṣéṣé*.

Em alguns terreiros se pratica o *lésè Egún*, o culto aos ancestrais masculinos, os *Bàbá-Égún*, preservado principalmente na Ilha de Itaparica, em que os *Bàbá-Égún* se *materializam* em festas a eles dedicadas com vestidos coloridos e ricamente decorados. É um ritual cercado por muitos cuidados, dirigido por sacerdotes especificamente preparados.

O culto aos antepassados é uma forma de prolongar a sociedade além da morte e de encontrar uma nova forma de convívio com os antepassados, que garantem a continuidade da vida e os laços com o passado. Os antepassados são considerados os zeladores da tradição, dos valores ético-morais e da unidade da família e da comunidade. Bábá Marcelo ressaltou frequentemente que “não vale a regra que dentro do terreiro sigo meus preceitos e minhas obrigações e quando saio faço o que eu quero, porque meus antepassados estão sempre comigo, mesmo se não os veja, 24 horas por dia. Esse espaço está repleto de gente.” Ele afirmou também que ele cultua os *egúngún* para que o protejam, no *òrun*, dos antepassados de seus inimigos e é por esse motivo que devem ser satisfeitos e deve-se manter boas relações com eles.

No corpo, os antepassados são associados aos dedões dos pés (o esquerdo aos antepassados femininos e o direito aos masculinos), que estão em contato com a terra, que estabelece essa conexão, e constituem as raízes que regem o corpo e possibilitam de avançar. É através dos dedões dos pés que os antepassados são alimentados com uma gota do sangue dos animais oferecidos à cabeça da pessoa no ritual de *borí*, na medida em que as *Ìyámi* são alimentadas da mesma força vital através do umbigo (que mantém a conexão com a mãe que gerou a pessoa e, portanto, com as Mães Ancestrais) no caso dos homens.²¹⁸

Na cosmologia yorùbá, portanto, *òrun* e o *aiyé*, o mundo físico e o mundo espiritual, são coexistentes no mundo habitado pelos seres humanos (cuja constituição é formada por elementos materiais e espirituais) e influenciam sua vida também de forma tangível, material. Bábá César afirmou que “é tudo o mesmo plano, chamam o *òrun* de outra vida, mas é o duplo de tudo o que acontece aqui no *aiyé*.” *Òrun* e *aiyé* podem, então, ser considerados como formas

²¹⁸ No caso das mulheres, essa operação não é necessária, por elas já possuírem o poder *àjè*.

paralelas de realidade, duas condições da existência que se completam e interpenetram. E Ìyá Dolores observou que “não nos damos conta, mas transitamos entre dois mundos”.

Como ressalta Elbein (2008), o *òrun* é um “mundo paralelo” ao *aiyé* e:

[...] a existência se desenvolve simultaneamente em dois níveis, diferenciando a vida no *aiyé* do *òrún*. Esta concepção estende-se aos habitantes do *òrún*, diferenciando os *òrisá* dos ancestrais. Pertencem a categorias diferentes – os *òrisá* estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade. (ELBEIN, 2008, p. 102)

De acordo com Ribeiro (1996):

Para o negro-africano 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* (Erny, 1968:19). Universo de correspondências, analogias e interações, no qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças.

O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Uma força, poder ou energia permeia tudo. (RIBEIRO, 1996, p. 18)

O par *òrun-aiyé* pode ser representado com o par atual-virtual no sentido de Deleuze e Guattari (1980), em que o virtual não constitui uma mera possibilidade, mas já uma realidade que poder vir a atualizar-se. Todavia, o *òrun* deve ser considerado como um espaço dotado de uma quarta dimensão, o tempo, como na física relativística.

O *àṣẹ*, em contínuo movimento e a circulação, flui de um plano da existência ao outro e o ser humano, através dos rituais, da força vital dos seres da natureza e do poder da palavra, estabelece pontos de singularidades, em que a intensidade da relação entre *òrun e aiyé* é reforçada e permite a comunicação e a negociação dos próprios pedidos com os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais, agindo também sobre eventos passados e modificando as mesmas virtualidades, excluindo algumas e criando outras, como explicarei mais em detalhes nos capítulos 6 e 8.

3.6 A cadeia alimentar e os *ẹbọ*

A cadeia alimentar explica o funcionamento dos *ẹbọ*, as oferendas, que agem como uma transformação e transferência de energia, dirigida para finalidades específicas, após uma negociação com o mundo espiritual através do oráculo.

O princípio que a rege é que a energia dos outros seres é absorvida e utilizada por todos os seres que se inserem na cadeia alimentar para sua sobrevivência e o sustento de suas funções.

Os membros de cada nível podem se alimentar de outros do mesmo nível ou daqueles que estão abaixo deles, segundo a seguinte ordem (de alto para baixo):

Osa

Ésà

Seres humanos

Animais

Vegetais

Minerais

Os *osa*, os elementos básicos da natureza em sua forma divina, recebem a força vital das oferendas trazidas pelos *ésà*, os ancestrais (incluindo, nessa categoria, os *òrìṣà*); os *ésà*, por sua vez, se alimentam dos elementos da cadeia alimentar que estão abaixo deles: da energia dos reinos mineral, vegetal e animal por meio das oferendas e também da energia dos seres humanos através do *ẹlégùn* (aquele que dá seu corpo, sua energia na incorporação), dos rituais e das rezas a eles dedicados.

Os seres animais, vegetais e minerais proporcionam os três sangues que são fundamentais na realização dos rituais (embora algumas oferendas possam ser “secas”, não necessitando de sacrifício animal, na medida em que a água e os vegetais não podem faltar em nenhum ritual).

Bàbá Marcelo explicou que os seres humanos podem se alimentar da energia, da força vital de outros seres humanos, quando uma pessoa suga ou recebe a energia de outra, ou com a *benção* e o sopro dos mais velhos, que ajuda as pessoas a aumentar sua força vital e faz parte da transmissão oral do conhecimento e do aprendizado nos terreiros.

Os seres humanos se alimentam dos animais, dos vegetais e dos minerais não somente comendo-os, mas também colocando dentro de si sua força vital por meio de diferentes rituais e objetos, como *borí* (“dar comida à cabeça”), *ọṣẹ dúdú* (sabão), *àgbo* (banho), *gberi* (incisões), patuás, amuletos, *àfòṣẹ* (pó usado para fortalecer a palavra), compartilhando a comida oferecida aos *òrìṣà*, ou através dos procedimentos iniciáticos. Os animais comem minerais, vegetais e outros animais; as plantas se nutrem da água e dos sais minerais e, os parasitas, também de outras plantas.

A força vital de plantas, animais e vegetais pode ser utilizada também para agradecer os *òrìṣà* e os antepassados.

Bàbá Marcelo distingue as oferendas segundo o propósito. Elenco os principais:

– *ẹbọ ọpé*, oferenda de agradecimento, realizada após ter obtido algum sucesso por intervenção dos *òrìṣà*, dos antepassados ou das Mães Ancestrais. Nesse caso, funciona

uma lógica que remete à classificação do cosmo e à repartição dos seres entre os *òrìṣà*: se oferece o que o *òrìṣà* (os antepassados ou as Mães Ancestrais, dependendo a quem for dedicada) gosta, o que lhe pertence dos reinos mineral, vegetal e animal, suas comidas favoritas, cuja memória é mantida viva na tradição dos terreiros e através dos mitos, das rezas, das cantigas e da culinária. Bàbá Marcelo ressaltou a importância de agradecer após ter recebido proteção e ajuda. Nessa primeira categoria podem ser incluídos os *orò* anuais realizados para os *òrìṣà*, homenageados singularmente ou junto à sua família,²¹⁹ que podem ser seguidos pela festa pública e são sempre precedidos pelo ritual de *ìpàdé*, em que são louvados e agradados Èṣù, Ìyámi e os ancestrais;

– *ẹbọ ẹ̀jẹ̀*, oferenda votiva, realizada quando se faz um pedido com a promessa que, se o desejo for realizado, serão feitas outras oferendas especiais. Às vezes, uma pessoa pede com urgência a ajuda dos *òrìṣà*, dos antepassados ou das Mães Ancestrais, sem dispor, no momento, do material ou do dinheiro suficiente, então o sacerdote negocia para ela a composição da oferenda e elas se comprometem em doar algo quando obtiver a solução de seu problema. Também nesse caso se oferece o que os *òrìṣà*, os antepassados ou as Mães Ancestrais gostam;

– *ẹbọ ẹ̀tùtù*, oferenda de apaziguamento, de pedido ou de súplica, que se apresenta como a solução imediata de uma situação emergente, como uma enfermidade, e segue as orientações da consulta oracular. O sacerdote pede a intervenção dos *òrìṣà*, dos *egúngún*, das Ìyámi ou de outros seres espirituais para que ajudem seu cliente ou o livrem de uma doença ou de algum problema. As oferendas são, nas palavras de Bàbá Marcelo:

cartas codificadas, baseadas na força vital dos elementos utilizados, para que Olódumarè (o deus supremo), ao recebê-las através de Èṣù, possa entender o que estamos pedindo por meio do *àṣẹ* que pertence àqueles elementos, pois, Olódumarè não é poliglota e entende sobretudo a linguagem dos seres que ele criou.

– *ẹbọ ojúkòríbi*, oferenda de prevenção, para evitar a apresentação de perigos ou infortúnios previstos na consulta oracular. É feita, por exemplo, quando uma pessoa consulta Ifá antes de viajar e Ifá adverte dos perigos que pode correr e da necessidade de realizar um sacrifício para evitá-los. Nesse caso, como no anterior, a oferenda contém elementos de cuja força vital a pessoa precisa a fim de enfrentar a situação e afastar os problemas que estão em seu caminho;

²¹⁹ Os *òrìṣà* com que tem relações de parentesco mítico.

- *ẹbọ ayẹ̀pínùn*, oferenda de substituição, usualmente realizada em caso de doença grave, risco de morte, de *àbíkú* ou de problemas relacionados ao *ẹgbé òrun*, a fim de desfazer, nestes últimos dois casos, os vínculos com a comunidade espiritual da pessoa, que está colocando-a em risco de morte ou criando graves problemas. É realizada com um ser que apresenta características parecidas com o ser humano (como um cabrito ou um tronco de bananeira), que serve de substituto da pessoa, entre outros elementos cuja força vital possa ajudar a conseguir o bem-estar. Se usam animais do mesmo sexo da pessoa que eles vêm a substituir. Caem nessa categoria também o pinto e o cabrito que são sacrificados na iniciação: Bábá Marcelo explicou que “para pedir um novo destino para o *iyàwó*, uma cabeça deve chegar até Olódumarè”, a representar sua morte para um novo renascimento;
- *ẹbọ ipilẹ̀*, oferenda de fundação, em que se utiliza o *àşę* de minerais, vegetais e animais, junto à força da palavra do sacerdote, para consagrar lugares específicos, como um terreiro, uma habitação, o *àşę* do terreiro e os *ojúbọ*;
- *ẹbọ àláfíà*, oferenda para obter satisfação pessoal, em que os elementos utilizados seguem a mesma lógica do *ẹbọ ètùtù*;
- *ẹbọ èşę*, oferenda para purificação, em que os elementos são, principalmente, aqueles que têm a força vital de afastar os obstáculos e a doença e de proteger dos problemas que estão no caminho da pessoa.

As oferendas são sempre escolhidas após uma negociação realizada através do oráculo e vão de um copo de água, ou água e *obì* a um rico banquete, como nos *orò* anuais para os *òrìşà* ou as obrigações. Podem ser *ẹbọ itasilẹ̀* (oferenda de bebida), *ẹbọ onjẹ gbigbẹ̀* (oferenda de comida “seca”, ou seja, sem o sacrifício animal), ou *ẹbọ èjẹ̀* (que contém o sangue de animais sacrificados).

No capítulo 7 analiso a força vital dos seres dos reinos mineral, vegetal e animal e dos alimentos e a lógica que dirige as oferendas realizadas para pedir algo aos *òrìşà* e a Olódumarè.

4 *ORÍ*: ESSÊNCIA DO SER HUMANO E *ÒRÌṢÀ* PESSOAL

4.1 O ser humano a partir dos tratamentos terapêuticos

Neste capítulo, analiso a noção de pessoa que está na base da concepção da saúde e da doença no *Àṣe Idasiḗ Ọḍe*, estabelecendo conexões e tensões entre as propostas teóricas de Bábá Marcelo, seus ensinamentos de vida, suas práticas cotidianas e o desempenho de sua função sacerdotal, concepções, escolhas e experiências de seus clientes e filhos de santo, mitos e *itàn* de Ifá contados no terreiro, acontecimentos que observei ou me foram apresentados durante a pesquisa, articulando-os com a literatura antropológica e a obra de *babaláwo* e pais/mães de santo²²⁰.

No candomblé, a pessoa é concebida como ser biopsicossocial e espiritual, em que o físico, o psíquico e o moral são inseparáveis e se influenciam um ao outro, em correspondência com a definição dos fenômenos da totalidade proposta por Mauss (2003). É composta por um corpo físico (*ará*) e por elementos espirituais: os componentes materiais do corpo (que residem no *aiyé*²²¹) têm seu “duplo” espiritual (no *òrun*²²²), com que mantêm uma relação de influência recíproca e de “espelho”.

O *orí*, a cabeça, constitui a parte mais importante para a realização pessoal, pois é considerada a essência da personalidade e do caráter e base da percepção, da razão, de pensamentos e sentimentos, elo com o *òrìṣà* pessoal e determinante do caminho de vida, das sortes e dos infortúnios, dos sucessos e das dificuldades. *Orí*²²³ é também o principal *òrìṣà* individual, que é louvado antes de todos os outros *òrìṣà*, e cujo consentimento é necessário para que os outros *òrìṣà* e as pessoas possam fazer algo em seu favor.

A pessoa é percebida de forma holística, relacional e ecológica, situada em uma linhagem, em um meio social (que inclui não somente os seres humanos, mas também os antepassados, os *òrìṣà* e os demais seres espirituais) e em um cosmo. É perpassada por fluxos

²²⁰ As obras mais citadas no terreiro são aquelas de Wande Abimbola, Pierre Verger, José Flávio Pessoa de Barros e Sírikù Salámì. Mas há uma extensa bibliografia de livros produzidos por *babaláwo* e pais/mães de santo, ou traduzida do inglês ou do espanhol, que circula entre os terreiros e é vendida nas lojas de artigos religiosos. Bábá Marcelo se define autodidata e cita raramente suas referências. Bábá César continua lendo, compartilhando e procurando obras de *babaláwo* africanos, e se aprofundando no estudo de Ifá (seja através de seu *babaláwo*, seja através dos livros).

²²¹ O mundo físico.

²²² O mundo espiritual.

²²³ Quando me refiro ao *orí* como componente da pessoa, o escrevo com a primeira letra minúscula, na medida em, que quando indica o princípio genérico da existência, *Orí* como divindade, utilizo a letra maiúscula. Observo que alguns autores usam a letra maiúscula também ao referir-se ao *orí inú*, o componente espiritual do *orí*.

vitais e influenciada pelas relações sociais e pelo ambiente em que vive e trabalha, de forma concreta nas interações cotidianas e através dos movimentos do *àşę*, que estabelece participações e afetos.

Duarte (2003) ressalta que a diferença cultural entre modelos de “pessoa” é de particular importância na caracterização das formas diferenciais de experiência da saúde e da doença. E Quaranta (2012) afirma que “A doença, de fato, não acontece exclusivamente ao nível do organismo que temos, mas também do corpo que somos, do corpo no mundo” (QUARANTA, 2012, p. 269, tradução minha).

Volney Berkenbrock (2014, p. 847) ressalta que, no *candomblé*, “o ser humano é multidimensional e se constitui a partir da relação harmônica entre as diversas dimensões”, marcando o distanciamento da concepção dualista – que divide o ser humano entre matéria e espírito, corpo e alma, físico e psíquico – do pensamento ocidental e que constitui a base das diversas ciências que lidam com o ser humano. Dicotomias, estas, que foram criticadas também por Csordas (1990, 2002) e que motivaram sua construção do conceito de “corporificação” – *embodiment*, e por Ingold (2008, 2011, 2012), que propõe ligar as dimensões biológicas, culturais e psicológicas através do conceito de “organismo-pessoa” e adotar uma perspectiva relacional, que considere esse organismo-pessoa como parte integrante do meio ambiental e social em que se desenvolve.

Berkenbrock observa que:

Uma série de ciências se dedicam ao conhecimento e ao estudo da parte material do ser humano, enquanto outras são ciências do espírito. Assim, por exemplo, a filosofia, a teologia, a psicologia são áreas do conhecimento do espírito, da alma; já a medicina, a fisioterapia ou a biologia humana são áreas do conhecimento da materialidade, do corpo. Há inclusive uma certa compreensão subjacente de que nesta composição corpo-alma, matéria-espírito, físico-psíquico, ocorre (ou deve ocorrer) uma predominância do elemento alma/espírito/psíquico. A este âmbito caberia de certa forma o comando do corpo/matéria/físico. [...] Nesta compreensão de ser humano composto de corpo e alma e onde teria a alma a condução da dupla, considera-se como possível que esta possa influenciar de tal forma o corpo, até adoecê-lo. São as chamadas somatizações ou doenças psicossomáticas. (BERKENBROCK, 2014, p. 847-848)

O autor adiciona que a concepção dualista do ser humano está tão enraizada na cultura ocidental ao ponto de não ser mais questionada nem considerada como uma interpretação entre outras, mas como um dado. Esse paradigma entrou a fazer parte também da percepção de muitas pessoas do *candomblé*, que distinguem entre “problemas materiais” e “problemas espirituais”, como evidenciei no capítulo 2, embora, das práticas e das falas de Bábá Marcelo e de muitos de meus entrevistados, os diferentes âmbitos que constituem o ser humanos apareçam mais

fluidos e interconectados, constituindo (usando a terminologia de Ingold, 2011) um emaranhado de linhas.

O ponto de vista do cuidado da saúde no candomblé e meus dados etnográficos levam-me a entender a pessoa envolvida no fluxo dinâmico da existência, chamada a lidar com problemas e desafios cotidianos, muitas vezes, em busca de conselhos e ajuda para enfrentar problemas de saúde, financeiros, de trabalho, afetivos e nas relações sociais. A pessoa é também sempre sujeita a se enfraquecer, a ver sua energia em desequilíbrio e a não ter os instrumentos necessários para lidar com seu dia a dia e alcançar seus objetivos.

No *Àşe Idasilę Ode*, o *orí*, a cabeça, sobressai como objeto de cuidado e base para a saúde, a realização e o sucesso, em contraposição ao papel central que em outros terreiros de candomblé é atribuída aos *òrìṣà* como agentes que influenciam a vida das pessoas²²⁴. Iyá Dolores ressaltou que a manifestação de doenças é, muitas vezes, minimizada por conta da tradição do culto ao *orí*, já que é o *orí* quem comanda todas as ações do corpo e da vida material e espiritual no *aiyé* e no *òrun*.

E Bàbá César afirmou que:

Atualmente, uma boa parte das doenças são mentais. Se o *orí* é desequilibrado, pode vir a causar uma boa parte das doenças físicas. Claro que uma parte das doenças físicas é genética, e, às vezes, são devidas aos abusos que a pessoa faz, ou ligadas a questões médicas. Por exemplo, no caso da AIDS, todo mundo sabe que deve usar a camisinha, e se não usar pode contrair a AIDS. Se uma pessoa não se alimenta bem, pode adquirir uma doença. As doenças da mente, o desequilíbrio do *orí*, são devidos à má conduta, quando a gente não sabe se conduzir bem na vida. A má conduta é desobedecer, digamos assim, às leis espirituais e às leis humanas. Se eu quero atravessar a rua e o sinal está fechado para mim e aberto para os carros, se atravesso em frente dos carros, isso é uma má conduta que pode me gerar uma série, inclusive, de doenças físicas. Então, quando o *orí* de uma pessoa está desequilibrado, dá uma série de problemas. Quem põe a gente, digamos assim, em situações ruins é o nosso *orí* e quem nos tira é o nosso *orí*. E se uma pessoa sabe que não pode beber, beber é uma má conduta dela. Então, eu acho que o desequilíbrio mental, hoje, é causa de uma porção de doenças. O desequilíbrio mental vem também de não seguir as proibições, as proibições espirituais e as proibições do mundo, porque todas são leis, humanas e espirituais.

Meus resultados apresentam uma contrapartida a diferentes estudos sobre a noção de pessoa nas tradições de matriz africana (como, por exemplo, Bastide, 1973, Goldman, 1985, 2005, Anjos, 2006, Flaksman, 2014), construídos a partir do foco no percurso iniciático e na incorporação dos *òrìṣà*. Esses autores delineiam um processo de construção da pessoa, que se realiza nos rituais que marcam o percurso iniciático, levando a pessoa a atingir “graus mais elevados de Ser” (Bastide, 1973), no contínuo que vai dos não iniciados (que tangenciam o *Não Ser*) a se aproximar à essência plena dos *òrìṣà*.

²²⁴ Cf., por exemplo, Barros e Teixeira (1989), Rabelo (2014), Gomberg (2011) e Flaksman (2014).

Nas palavras de Goldman (1985):

Pode-se sustentar legitimamente então, creio, que sendo a questão central da iniciação ao candomblé a manutenção de uma certa unidade, bastante precária, de uma pessoa eternamente – pois que múltipla – ameaçada de desequilíbrio e destruição, a possessão apareceria como um dos instrumentos, também precário e provisório, para a manutenção deste equilíbrio, instrumento que com sua verdadeira chegada, quando completados os vinte e um anos necessários para que a pessoa seja definitivamente construída, tende a se extinguir por completo depois de vir declinando em frequência ao longo de todo o tempo utilizado nessa construção. (GOLDMAN, 1985, p. 39-40)

E, acrescenta o autor:

[...] é apenas aos vinte e um anos “de santo”, com seus sete orixás (ao lado do Exu, do Erê e do Egum) assentados, que a *pessoa* está realmente construída, já que é apenas nesse momento que seus múltiplos componentes encontram uma certa estabilidade mais duradoura. E não é por acaso que justamente nesse momento a possessão possa cessar inteiramente de se produzir, depois de sua frequência já vir declinando ao longo do tempo, já que o transe aparece como o instrumento, precário e provisório, de um equilíbrio instável que é o da estrutura da pessoa que o experimenta.
[...] Os únicos seres verdadeiramente unitários são os orixás, no sentido de “orixá geral” (e, ainda aqui, esta formulação é apenas aproximada), e para o homem atingir a unidade equivaleria então evidentemente a divinizar-se *integralmente*. A possibilidade de que isto ocorra é reconhecida pelo sistema de crenças, na medida em que, num certo sentido, os orixás foram homens e, portanto, estes poderiam se tornar orixás. (GOLDMAN, 1985, p. 45-46)

Detectei alguns traços dessa concepção na minha pesquisa de campo, em algumas afirmações e advertências.

Por várias vezes, um *ôgá* do terreiro advertiu-me para tomar cuidado ao frequentar festas de candomblé e terreiros por eu não ser iniciada, não ter o “corpo fechado”, portanto, não estar protegida, e que deveria me “cuidar”, devido à minha aproximação de energias durante minha pesquisa e à frequência de diferentes terreiros.

Uma vez, Bábá Marcelo, ao comentar sobre uma senhora de idade que morava no terreiro e que gostava muito dele, disse que quando ele pretendia viajar preferia não avisá-la. De fato, ela queria que ele ficasse sempre ali e os desejos e as palavras de “uma senhora com tantos anos no candomblé, participando de tanta coisa, ainda mais sendo de *Ôsun*²²⁵ e com uma relação com as Senhoras²²⁶” podiam influenciar os acontecimentos e atrapalhar seus planos. Ele observou que todas as vezes que ele falava para ela que queria viajar, acontecia algo que lhe fizesse adiar ou desistir de seus planos.

Embora também Bábá Marcelo reconheça que o contato prolongado com as forças sagradas e o percurso iniciático levem as pessoas a uma relação mais forte e mais íntima com

²²⁵ *Ôrişà* que está mais ligada às *Ìyámi*, as Mães Ancestrais, donas do poder feiticeiro feminino.

²²⁶ As *Ìyámi*. As pessoas do candomblé evitam pronunciar seu nome fora dos rituais, para não chamá-las, sendo possuidoras de grande força e, portanto, perigosas.

os antepassados e os *òrìṣà* e a uma maior participação do *àṣẹ*, a concepção do percurso iniciático como aproximação à essência dos *òrìṣà* não faz parte da visão de Bàbá Marcelo, nem observei nenhuma referência por parte de outros membros do terreiro. Sempre ouvi recomendações de humildade e críticas à vaidade, e uma vez, no terreiro, alguém mencionou “aquelas mães de santo que se acham o mesmo *òrìṣà*”.

Por o ser humano ser constituído também de forças e energias, essas podem se enfraquecer ou estragar com o tempo ou por determinados acontecimentos, contatos e comportamentos, portanto, precisam ser repostas, mas, muitas vezes, são também adicionadas novas para enfrentar determinadas situações ou obter determinados objetivos.

Neste capítulo, após apresentar a estrutura da pessoa em seus componentes materiais e espirituais e as relações que estabelecem entre si, dedicando particular atenção ao *orí*; exploro influências, conexões e afetos que colocam o ser humano em relação com o cosmo, seu meio social e ecológico e podem influir em seu estado de saúde.

4.2 Elementos constitutivos da pessoa

A noção de pessoa no *candomblé* baseia-se na visão unitária, que se constrói na correspondência entre as diferentes partes constitutivas da pessoa e elementos do cosmo e da sociedade, que Bastide (1993, p. 40) descreve como um “sistema de composição de forças”, um “sistema de jogo de dialéticas, complementaridades, conflitos, reforços, exclusão entre princípios descontínuos”.

Segundo a cosmologia, todos os seres contêm partículas da essência divina, por serem formados a partir do processo gradual de subdivisão e molarização do *àṣẹ*, a força vital que flui de Olódumarè, o senhor da criação. Mas o ser humano participa dessa força e de outros princípios espirituais de forma mais direta, como mostra o mito sobre a fabricação do ser humano antes do nascimento e o relato de um *babaláwo* reportado por Elbein e Santos (1971), segundo o qual cada pessoa tem uma parte do próprio *Ọlórún* em seu corpo.

Segundo o mito, a formação do ser humano começa por obra de *Òrìṣánlà*²²⁷, que molda o corpo humano, *ará ènia*, a partir da lama primordial, *amò*. Dependendo do lugar onde foi recolhida a lama, cada corpo terá seus componentes constituintes, a partir dos quais são determinados alguns *èèwò* (interdições), já que uma pessoa pode se prejudicar (em algum plano

²²⁷ Outro nome de *Ọbàtálá*.

da existência: biológico, material, social, espiritual) ao cometer “autofagia”, ou seja, ao comer a matéria de que foi feito.

Por outro lado, Bábá Marcelo atribui maior importância às condições da gestação, aos comportamentos e aos alimentos da mãe quando grávida em determinar as interdições. Durante a discussão sobre o assunto, Catarina, que participava da conversa o dia depois de seu *borí*²²⁸, observou que ela não pode comer pimenta (que sua mãe adora e usa em abundância), já que lhe faz mal. E Ìyá Dolores reforçou esse conceito, quando salientou que a maioria dos *èwò* concerne a comida:

A gente acredita que algumas coisas que se tornam *èwò*, proibições, muito provavelmente fazem parte da própria constituição orgânica, metabólica e ancestral da pessoa, e o consumo disso pode se configurar como autofagia. Vou dar um exemplo: eu não sei se minha mãe biológica consumiu muito abacaxi no período em que ela estava me gestando, eu sei que não tem nada a ver nem com a proibição do meu *òrìṣà*, não tem nada como *èwò*, mas se eu como abacaxi minha boca fica imediatamente cheia de afta e pode abrir em feridas. Isso acontece também com meu sobrinho. A mãe dele não tinha vontade de comer nada durante a gravidez, só comia gelo e abacaxi e ele, ao comer abacaxi hoje, se sente mal, tem esse problema.

Um *itàn* de Ifá conta que, quando Òrìṣánlà foi procurar o material melhor para moldar os seres humanos, encontrou a lama, mas essa chorava, pingava água quando era recolhida, então continuou procurando outro material. *Ikú*²²⁹ recolheu a lama e a entregou a Òrìṣánlà; conseqüentemente ele é incumbido de devolver a matéria primordial onde a retirou. Por esse motivo, a morte leva os seres humanos de volta à terra.

Cada componente da pessoa é derivado de uma origem, um elemento constitutivo, que lhe transfere sua característica material e significado simbólico. Elbein e Santos (1971) observam que os elementos que compõem o ser humano têm uma dupla coexistência: enquanto uma parte está invisível no *òrun*, a vastidão infinita do mundo sobrenatural, a outra parte está visível no indivíduo, em toda a área particular do seu corpo, ou em íntimo contato com ele. O duplo coexistente individualizado que está no *òrun* pode ser louvado e representado fisicamente no *aiyé*.

Dando continuidade ao mito de formação do ser humano, Olódùmarè insufla na boca do corpo moldado por Òrìṣánlà o *èmí*, o sopro vital, o princípio da vida, que indica também o espírito, a alma, e representa o elemento imperecível do ser humano, uma porção de *Elèèmí*, o ar massa, a protomateria do universo. Dessa forma, cada pessoa contém em si uma parte de

²²⁸ Oferenda ao *orí*.

²²⁹ *Ikú*, a morte, é um dos *Ajogun* (os espíritos da esquerda).

Olórun. No plano físico, o *èmi* manifesta-se na respiração e quando uma pessoa morre se diz “Èmí rè ti lo”, o espírito foi embora.

O corpo, assim animado, vai para a casa de *Àjàlà* (o oleiro divino) e escolhe sua cabeça enquanto princípio espiritual, a cabeça interior (*orí inú*) junto a seu destino (*ipín*), de que derivam suas interdições (*èèwò*).

Balogun (2013) observa que a palavra *orí* é formada pelo prefixo “o”, que indica o indivíduo, masculino ou feminino, e o sufixo “ri”, que significa “perceber”, portanto *orí* pode ser traduzido como “base da percepção”, ou “base da consciência”.

Os *osa*²³⁰ e os dezesseis *odù*²³¹ participam da formação do *orí* e os ancestrais (*Èṣù*, *Ìyámi* e *egúngún*) oferecem parte de sua substância para aperfeiçoar o *orí*. Essas substâncias são denominadas *òkè Ìpòrí* e acompanham a pessoa todo o tempo de sua existência, e recebem respeito e culto. No *odù Èjìogbè*, o *òkè Ìpòrí* é definido como o local onde o rio (*Ìpòrí Odò*) começa seu curso, a nascente de um rio, a origem de um rio a partir da qual o pequeno regato se alarga e corre. Os *osa*, elementos básicos da natureza, são incumbidos por Olódùmarè de escolher a cabeça de cada ser que nasce no *aiyé*.

Bàbá César explicou o significado da palavra *ipòrí*: “*ipòrí* é a elisão de *Ìpo-n-Orí*. E é uma referência à ligação entre estado de consciência e os dedos do pé. O dedão do pé conecta a consciência aos nossos antepassados. Poderíamos dizer que o dedão nos conecta com o passado.”

Jagun (2015) observa que:

O *ipòrí* é peça fundamental ao conceito de *Orí inú*. Considerando-se que *Orí inú* seja a essência do psiquismo e que este seja composto pelo material acumulado por aquele ser através das encarnações e da herança de seus ancestrais (*ipòrí*), o conceito de imortalidade brota daí. O homem se torna imortal à medida em que se perpetua na essência de seus descendentes. Entender o *ipòrí* como uma linha que liga o ser e seus ancestrais reafirma o forte conceito iorubá de respeito e de gratidão aos mais velhos, bem assim a necessidade de honrar aqueles que viveram antes e nos proporcionaram não só a vida, mas também a condição de viver. Contudo, em nenhum momento, o reconhecimento do *ipòrí* como herança ancestral exime o homem de sua responsabilidade. Antes, pelo contrário, reforça que a pessoa deve valorizar os elementos que herdou para aperfeiçoar-se, esmerando seu próprio caráter (*iwà*). (JAGUN, 2015, p. 41)

Bàbá Marcelo ressaltou que os primeiros pais dos homens, fundadores de clãs, *Onílè* e *Ìdílè*, *òrìṣà* enquanto ancestres divinizados, participam da energia vital (*Ìpòrí*) que Olódùmarè lhes comunicou, e a transmitem à sua descendência, ligando o homem a Olódùmarè. A essa

²³⁰ Elementos básicos da natureza (água, ar, terra e fogo).

²³¹ Signos de Ifá, correspondentes aos principais *odù*, os *odù meji* resultantes do jogo do *òpèlè*-Ifá, que são também divindades filhas de *Òrúnmìlà*. São, em ordem hierárquica a partir do mais velho: *Èjìogbè*, *Oyèkú*, *Iworí*, *Odí*, *Irosún*, *Òwónrín*, *Òbàrà*, *Òkànràn*, *Ògúndá*, *Òsá*, *Ìkà*, *Èjìókó*, *Òtúrà*, *Ìretè*, *Òsé*, *Òfún*.

ancestralidade (*Òkú òrun*) é atribuída uma força extraordinária como fundadora do gênero humano familiar e propagadora da divina herança da força vital e, por isso, é sempre invocada e cultuada nos rituais, sobretudo no *borí*, quando se “dá comida”, se cultua o próprio *orí*²³². É através do *Ìpòrí*, essência ancestral, que o primeiro antepassado, *Akoda*, prolonga-se nos seus descendentes. O culto dos *Egúngún* celebra essa ancestralidade.

Nessa concepção, cada *orí* leva dentro de si uma forma divina única e, por essa razão, não existem duas pessoas que tenham experiências idênticas desde o começo até o final de sua existência.

Fatunmbi (1985) afirma que o conceito de *orí* sugere a reunião ou a condensação de Forças que são incorporadas e que formam a natureza de todos os seres, e da identidade humana em particular. A energia criadora universal, que é intrínseca a todos os seres, está fragmentada ou desestruturada até que *orí* (espírito do ser interior), *Ìpòrí* (espírito do ser supremo), e *àṣẹ* (força vital) estão em completo alinhamento e em união harmônica.

Segundo a mitologia, *Òrúnmìlà* é o único testemunha da escolha que cada ser humano faz de seu *orí* na casa de *Àjàlà* e, já que o ser humano esquece tudo o que aconteceu no *òrun* antes de nascer, pode consultar Ifá a fim de conhecer seu *orí*, suas interdições e o que precisa ser feito para enfrentar os obstáculos e obter saúde e realizações.

O mito narra que, ao ultrapassar *Àkàsò*, a fronteira que divide o *òrun* do *aiyé*, cada pessoa pactua com seu guardião, *Oníbodè*, a realização do destino escolhido no *aiyé*, e ele irá fiscalizá-lo quando, após a morte, se apresentará de novo para voltar ao *òrun*. Tudo o que não foi realizado recai para os próprios descendentes, por exemplo, quando se diz que alguém faz *òrìṣà* ou se torna mãe de santo por herança. Bàbá Marcelo sublinhou a importância que cada pessoa cultue *egúngún* (os próprios antepassados) para que a deixem cumprir o destino que pediu e recebeu e não a atrapalhe atribuindo-lhe o que eles não realizaram, ou criando obstáculos quando suas decisões e ações não têm a aprovação deles.

Entre os outros componentes do ser humano, além do *àrá* (corpo), do *èmí* (sopro) e do *orí* (cabeça), Bàbá Marcelo destaca a alma, definida, em alguns *itàn*, como *èmí*, e, em outros, como conjunto de *íwìn* (o ânimo interior) e de *òkàn* (o ânimo exterior), que é identificado com o coração.

Bàbá César sublinhou a importância do coração, ao explicar a expressão “*Òkàn Mimo!*”:

²³² Um outro exemplo é o ritual de *ipàdé*, lit. “reunião”, em que se louva toda a ancestralidade masculina (os *égún*), feminina (as *Íyámi*) e os *ésà*, os ancestrais da própria comunidade, e que antecede a realização dos *orò* anuais para os *òrìṣà*.

[É uma] palavra composta de muitos sentidos, possuidora da enormidade de nossos sentimentos. O maior *ẹbọ* do mundo é o coração, pois, quando o coração aceita, ocorre a distribuição da energia e o *orí* (cabeça) e o *ará* (corpo), que se juntam em uma única sintonia despertando a força divina que habita cada ser humano. Coração puro, coração aberto, limpo e livre da maldade, da cobiça e do negativo.

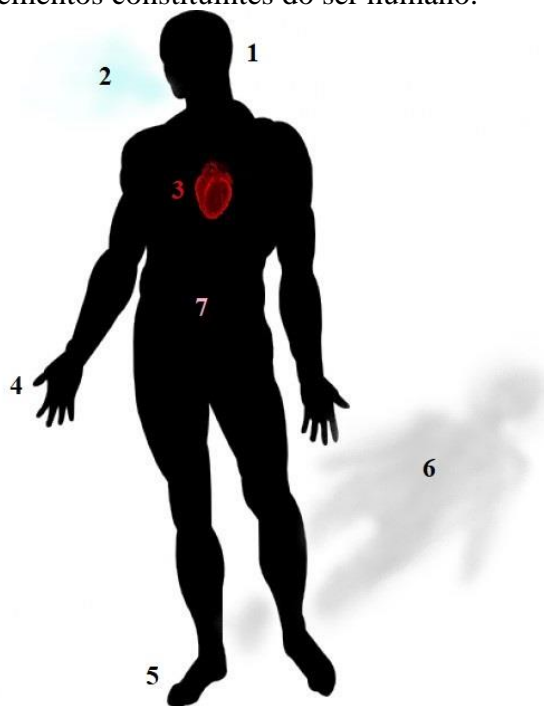
Outros componentes importantes na constituição do ser humano são os pés (*ẹsẹ*), cujo elemento espiritual representa o movimento e a direção e permite ao homem de trilhar o caminho necessário para alcançar os objetivos do *orí*; as mãos (*òwò*), que representam as ações, a atividade e o poder, permitem ao ser humano agir e lutar na vida e constituem a capacidade mecânica de realizar, executar, materializar e colocar em prática as determinações do *orí*.

Abimbola (1993) ressalta que *ẹsẹ* é uma parte vital da personalidade humana, a nível material e espiritual, é o símbolo do poder e da atividade, que permite ao ser humano de lutar e trabalhar na vida a fim de realizar as potencialidades do *orí*. É também um *òrìṣà*, como o *orí*, que deve ser propiciado para ter sucesso.

Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 34) adicionam a esses componentes do ser humano *òjìjì*, a sombra, “a representação visível da essência espiritual que acompanha o homem durante toda a vida, morrendo junto com o *ará* [o corpo], embora não sendo enterrado com ele”.

A seguinte imagem resume os principais elementos que constituem o ser humano:

Figura 2 – Elementos constituintes do ser humano.



Legenda: 1 *orí* (cabeça); 2 *ẹmí* (sopro, respiração); 3 *ọkàn* (coração); 4 *òwò* (mãos);
5 *ẹsẹ* (pés); 6 *òjìjì* (sombra); 7 *ará* (corpo).

Fonte: a autora, 2018.

No candomblé, diferentes práticas mostram como o ser humano se estende além dos limites de suas fronteiras corporais, além dos elos com os “duplos” espirituais de suas partes e pode ser influenciado agindo sobre elementos que entraram em contato com ele.

Flaksman (2014) observa que:

No candomblé, como já dissemos, as fronteiras da pessoa são fluidas – o que permite diversos tipos de transferência. Como a pessoa está sempre em formação, isto a deixa permanentemente aberta ao que vem de fora. [...] E são as fronteiras fluidas que permitem essas transferências; depois que a pessoa *é feita*, o que ocorre é uma diferença quanto ao que pode ser transferido, e com qual intensidade. A partir dessa concepção de corpo, torna-se possível manipular as fronteiras da pessoa e entender essas transferências, rotineiras no candomblé. (FLAKSMAN, 2014, p. 199)

O sopro dos mais velhos acompanha os ensinamentos no terreiro com o *àşę* e com sua força de realização; unhas e cabelos, mesmo após serem cortados, continuam mantendo uma relação com seu dono e podem ser utilizados para fazer feitiços ou influenciar suas ações.

Por exemplo, Bábá Marcelo comentou durante uma aula do curso *Ori e Bori – Conhecimentos e Culto à Cabeça Interior. Sua importância, particularidades, louvações, oferendas e procedimentos* que, uma vez, foi visitar uma mãe de santo que lamentava que muitos de seus filhos de santo estavam saindo do terreiro, e ela estava jogando fora um saco com os cabelos retirados de todos eles durante a iniciação, “sem saber o que ela poderia fazer com aquilo”.

Bábá Marcelo citou também a possibilidade de fazer um feitiço contra alguém com os restos de sua comida e, por isso, no candomblé, as pessoas não deixam que outros lavem seu prato, se não tiver confiança ou se têm medo alguém seja mal-intencionado. É possível também fazer feitiços com os vestidos ou com objetos que entraram em contato com uma pessoa. E, quando não se quer que alguém volte à sua casa, se varre o lugar onde ele pisou de dentro para fora. Bábá César revelou que é possível também fazer um feitiço contra uma pessoa conhecendo seu nome, o nome da mãe e seus *odù*. Barros e Teixeira (1989) sustentam que:

Outras secreções corporais como lágrimas, saliva, fezes e urina, bem como aparas de unhas e fios de cabelos, são considerados também canais de saída de axé ou de sua perda, sendo por conseguinte objetos de cuidados especiais. Nos terreiros de candomblé acredita-se que estas substâncias podem ser utilizadas por um inimigo ou rival, ou ainda por alguém, a pedido, para manipulação mágico-religiosa. A utilização destes materiais visa justamente atingir o axé, a enfraquecê-lo ou a ‘abrir o corpo’ daquele que se descuidou com o destino de seus detritos corporais. Os ‘trabalhos’, feitiços e ‘coisas-feitas’ são práticas genericamente chamadas de macumba e que têm por objetivo a desagregação ou perturbação do equilíbrio de um rival ou inimigo. (BARROS, TEXEIRA, 1989, p. 119)

E Flaksman (2014) observa a natureza “espalhada” do ser humano:

A pessoa formada por elementos exteriores é, ao mesmo tempo, uma *pessoa espalhada*: expande-se horizontalmente, através das suas relações, e é mapeando essas relações que alguém se capacita a entender a totalidade de algum evento que lhe tenha ocorrido. Por isso, qualquer coisa que tenha feito ou que ainda faça parte de uma pessoa envolvida nos acontecimentos — suas palavras, um prato com seus restos de comida, suas roupas — é levada em conta nesse mapeamento e, muitas vezes, acaba fornecendo a chave para a sua resolução. A lógica do feitiço, nesse sentido, é semelhante à lógica do *enredo*; ou melhor, quando se conclui que a pessoa é formada por seus *enredos*, fatores externos a ela, os mecanismos do feitiço tornam-se perfeitamente lógicos. (FLAKSMAN, 2014, p. 213-214)

4.3 A escolha do *orí* na casa de *Àjàlà*

Bàbá Marcelo contou um *itàn* para ilustrar a escolha do *orí* e do destino:

Havia três amigos: *Oríşẹku* – filho de *Òrìsà Ògùn* – *Orílèémèrè* – filho de *Òrìsà Ìjà* – e *Afuwàpẹ* filho de *Òrúnmilà*. Foram procurar um adivinho, pois nada dava certo, e lhe disseram que queriam vir para o *àiyè* para que tivessem mais sorte. Então, o adivinho recomendou que fossem à casa de *Àjàlà*, a procura de um *orí*, porém, no caminho encontrariam a casa de seus pais, mas não deveriam parar.

Os três amigos iniciaram a jornada, andaram muitos dias até que encontraram no caminho um velho que socava inhame no pilão fazendo *iyán*²³³. *Orílèémèrè* recomendou aos dois amigos que perguntassem ao velho se estavam no caminho certo e se faltava muito para chegar à casa de *Àjàlà*. Todos concordaram e aproximaram-se dele e o indagaram. O velho respondeu que só poderia ajudá-los depois que acabasse de pilar todo o *iyán*. Então os três amigos pegaram mãos no pilão e começaram a ajudá-lo e ficaram por três dias até acabarem o *iyán*. Perguntaram novamente ao homem, e o mesmo respondeu que deveriam andar muitos dias até encontrar a casa de *Àjàlà*, porém, encontrariam antes a casa de *Oníbodé*, o porteiro da casa de *Àjàlà*.

Então recomeçaram a jornada e andaram muitos dias. Quando *Oríşẹku* ouviu o barulho da forja e quis ver seu pai, os dois amigos lhe lembraram as prescrições do adivinho e continuaram a andar. Também quando *Orílèémèrè* ouviu a voz de seu pai, os outros dois lhe lembraram da prescrição do adivinho. E recomeçaram as jornadas. Muitos dias andaram, quando *Afuwàpẹ* ouviu o som do *iroke*²³⁴ de seu pai, voltou-se para os amigos e disse: “Não sabemos se estamos no caminho certo, devemos visitar meu pai *Òrúnmilà* e lhe pedir para consultar *Ifá*”.

²³³ Inhame.

²³⁴ Instrumento com que o *babaláwo* bate na tábua de *Ifá* para invocar *Ifá* ou a força de um *odù*.

Todos concordaram e *Òrúnmilà* ficou feliz com a visita e ouviu com atenção o pedido dos três. Foi consultar o oráculo pedindo tudo de bom ao filho. O jogo recomendou que ele fizesse um *ẹbọ* com sal e muitos búzios entre outros materiais, porém, que conservasse consigo sal e búzios. *Afuwàpẹ* fez e resolveu ficar com o pai por um tempo. *Oríşẹku* e *Orílèémèrè* continuaram e, em poucos dias, estavam na casa de *Àjàlà*. Fazia muito barulho, ouviram dizer que *Àjàlà* não estava e foram perguntados o que queriam de *Àjàlà*. Os dois disseram que vieram pedir um *orí* a *Àjàlà* para viver no *àiyé*. Responderam-lhes que era só entrar e escolher cada um seu *orí*. Um escolheu um *orí* bem grande e o outro um *orí* bem novo e seguiram na etapa final rumo ao *àiyé*. Quando chegaram à fronteira do *òrun* com o *àiyé*, chovia muito. O *orí* grande rachou e o *orí* novo deformou-se, pois não havia secado o suficiente. Mesmo assim, começaram a viver no *àiyé* e nada dava certo.

Após ter ficado por algum tempo com seu pai *Òrúnmilà*, *Afuwàpẹ* resolveu ir à casa de *Àjàlà* em busca de seu *orí*. No caminho encontrou *Ọlọbe* (o cozinheiro). Quando *Afuwàpẹ* parou para perguntar-lhe se estava no caminho certo, observou que *Ọlọbe* temperava a comida com cinza e não com sal, tirou um saquinho de sal da cintura, pediu licença a *Ọlọbe*, temperou um pouco da comida e deu para *Ọlọbe* experimentar. O paladar de *Ọlọbe* aprovou o novo tempero e *Afuwàpẹ* lhe presenteou com os dois sacos de sal que trazia por recomendação de *Ifá*. Em sinal de gratidão, *Ọlọbe* lhe ensinou como devia proceder para chegar à casa de *Àjàlà* e escolher um bom *orí*: não deverá deixar de bater no *Ibodé* (portão de entrada) de *Oníbodè*, e perguntar onde fica a casa de *Àjàlà*, dizer a ele o que pretendia e que gostaria de receber um bom *orí*. Quando o encontrou, *Oníbodè* disse: “Você está ouvindo este barulho na casa de *Àjàlà*? Você não deve entrar agora”, porque *Àjàlà* estava se escondendo no forro da casa, já que estava devendo a um credor e não tinha dinheiro para pagá-lo. *Oníbodè* recomendou a *Afuwàpẹ* que fosse pagar a dívida de *Àjàlà*, que era de 12.000 búzios. Ele pagou a dívida e o credor se retirou. Quando viu isso, *Àjàlà* desceu do forro e encontrou *Afuwàpẹ*, que lhe comunicou que havia quitado sua dívida. *Àjàlà* perguntou o que queria e ele explicou toda sua história. Então, *Àjàlà* pegou um pedaço de ferro e começou a bater nos *orí* que havia confeccionado. Os mais frágeis se racharam, lascaram ou deformaram, até que bateu em um *orí* resistente e perfeito e o entregou a *Afuwàpẹ*. O filho de *Òrúnmilà* pegou seu *orí* e começou sua jornada em direção ao *aiyé*. Ele, como seus dois amigos, pegou chuva, mas seu *orí* não se deformou ou rachou, e sua vida no *aiyé* prosperou.

Muito tempo se passou e *Afuwàpẹ* reencontrou seus dois amigos, *Oríşẹku* e *Orílèémèrè*, que perguntaram porque na vida deles nada dava certo. *Afuwàpẹ* respondeu que eles não sabiam

da importância de *Àjàlà* e de *orí*. “Nós três saímos do *òrun* e fomos à procura de nossos *orí* e o encontramos no mesmo lugar. O que diferencia meu *orí* do de vocês é *KÀDÁRÀ*”.

Bàbá Marcelo ressaltou que *Kàdàrà*, as circunstâncias em que é escolhido o *orí*, podem depender de diferentes fatores, ligados à falta de equilíbrio nas condições em que a mãe gera a criança, ou no ambiente em que foi concebida. Ele lembrou os cuidados que a mulher deve ter quando engravida, por medo de sua barriga ser contaminada e ela parir um *àbíkú*²³⁵: não participa de aglomerações ou festividades porque não sabe quem está ali, se alguém tem más intenções ou traz consigo energias negativas; não passa em baixo de certas árvores, como a bananeira e o *Ìrókò*, que são consideradas moradia de *àbíkú*, *àjẹ*²³⁶ e *emèrè*²³⁷, não encosta a barriga e o peito no chão e não participa de determinados cultos. Observou também que, caso a gestação seja rejeitada, problemática, não desejada pela mãe ou a família, a criança pode ter problemas traumáticos. Tudo isso faz parte das circunstâncias em que a pessoa adquiriu seu *orí*.

Na tradição yorùbá, o diagnóstico da criança é feito ao terceiro dia após o nascimento, durante um ritual chamado *Àkòsèjayè*, ou *Esetaye*, em que são estabelecidas, através de Ifá, as características da criança, suas sortes e seus infortúnios, o que precisa ser feito e as interdições, que poderiam atrapalhar seu desenvolvimento. Segue o ritual de *Ikómojádé*, de dar o nome, no sétimo dia se se trata de mulher, oitavo se gêmeos e nono se homem. Com a difusão do sistema de Ifá e das tradições yorùbá no culto aos *òrìṣà*, essas cerimônias começaram a ser praticadas também por algumas pessoas no Brasil, como Ana Catão, que convidou Bàbá Marcelo para realizá-las ao nascimento de seu filho.

Muitas vezes, o nome se encaixa com o diagnóstico feito e constitui um verdadeiro *ọfọ*, um encantamento que, ao ser repetido diariamente, traz aquela força vital, favorece a realização da sorte da criança ou afasta dela os infortúnios que estão no seu caminho de vida. Por exemplo, o nome *Mákú* (“não morra”) pode ser dado a um *àbíkú* para que tenha uma vida longa. Bàbá Marcelo e *Ìyá Dolo*res deram a seu filho o nome Rafael Olu Tobi (“grande senhor”), para que ele possa realizar grandes coisas e ter sucesso em sua vida. Chamando-o assim todos os dias, comentou Bàbá Marcelo, ele não pode ser uma pessoa medíocre. Sua filha leva o nome Rebeca Oṣa Bunmi (“um presente de *òrìṣà*, provida de sorte”) e ela traz muito amor, carinho e alegria na família.

²³⁵ Crianças que têm um trânsito muito breve no *aiyé* para voltar logo ao *òrun*.

²³⁶ Poder feiticeiro feminino, associado às *Ìyámi*, as Mães Ancestrais.

²³⁷ Crianças. São o mais temido dos *egbẹ̀ òrun*, confrarias espirituais que continuam influenciando a vida das pessoas na Terra; quem pertence a esse *egbẹ̀* deve fazer-lhe oferendas e satisfazê-lo para se livrar dos pactos que selou antes de nascer. Pertencer ao *egbẹ̀ emèrè* é considerada a causa principal do estado de *àbíkú*.

O significado dos nomes dos três amigos do mito é expressivo de seu destino no *aiyé*: *Oríṣẹ̀ku* indica “aquele que morre jovem”, as crianças que morrem no útero ou na infância, *Orílẹ̀émèrè* pode ser traduzido como “aquele que morre jovem, na flor da vida”, e *Afuwàpẹ* é “aquele que viverá por muito tempo”, quem tem vida longa, que é a maior sorte para os *yorùbá*, pois permite a realização de todas as outras sortes.

Ao comentar o *itàn* durante a aula do curso *Ori e Bori – Conhecimentos e Culto à Cabeça Interior. Sua importância, particularidades, louvações, oferendas e procedimentos*, observou-se que, ao invés do que acontece usualmente, quem teve a melhor sorte foi aquele dos três amigos que desobedeceu às indicações do primeiro adivinho, visitando seu pai *Òrúnmilà*.

Segundo as prescrições do Ifá, *Afuwàpẹ* levou consigo uma parte do *ẹ̀bọ*, que lhe foi útil durante a viagem, para ter sucesso em seu propósito, mostrando outra forma de agir da oferenda, ou seja, como capacitação de instrumentos que servirão no próprio caminho de vida.

Ekanola (2006) observa que a seleção do *orí* na casa de *Àjàlà* é feita por livre escolha, então uma pessoa é considerada responsável por sua personalidade e por sua vida, mas o tipo de *orí* é desconhecido, pois, seu aspecto externo não está ligado à sua força e resistência.

O *itàn*, ao indicar que a vida de *Oríṣẹ̀ku* e *Orílẹ̀émèrè* no *aiyé* não foi bem-sucedida e que “nada dava certo”, mostra a importância da escolha do *orí* para o sucesso e a felicidade e apresenta uma visão de predeterminação do destino pela escolha feita antes do nascimento e de impossibilidade a mudá-lo. Essa questão, que trato com maiores detalhes no próximo capítulo, aparece de forma problemática e, às vezes, contraditória, ao acostar diferentes *itàn*, analisar meus dados de campo e as falas (em diferentes momentos e situações) das mesmas pessoas e comparando a obra de antropólogos e sacerdotes.

4.4 *Orí*: principal componente do ser humano e *òrìṣà* pessoal

O *orí*, a cabeça, é considerada a parte mais importante e mais sagrada do ser humano e é objeto de cuidado especial. Prova disso são suas dimensões, desproporcionalmente maiores do corpo, nas esculturas *yorùbá*; o uso de turbantes e chapéus para proteger a própria cabeça (em seus aspectos seja espirituais seja materiais, relacionados à saúde) e o costume de as pessoas do *candomblé* não deixarem que qualquer um toque sua cabeça. A tradição de Ifá atribui ao *orí* uma centralidade ainda maior que o *candomblé*.

Bàbá Marcelo ressaltou que, de acordo com a energia do *orí*, a pessoa gera toda a sua força propulsora que a conduz em sua jornada, não somente para a vida em si como para uma vida longa, a saúde, o equilíbrio mental e emocional, a prosperidade, a felicidade no casamento,

a formação da família, os amigos, as vitórias, a honra, a consideração, o prestígio, e seu ofício profissional e espiritual. Para ele, o *orí* é a parte essencial do ser humano, centro das funções vitais, da percepção, da razão, da emoção e dos cinco sentidos; é receptáculo e difusor de pensamentos, ideias, sabedoria, opiniões, emoções e sofrimentos; é a base do destino, das sortes e dos infortúnios.

Segundo os *itàn* de Ifá, *Orí* é o principal *òrìṣà* de cada pessoa e o primeiro que deve ser cultuado. A relação entre o ser humano e *Orí* é mais forte e mais comprometida, pois, como observa Abimbola (1993), *Orí* cuida do interesse individual e pessoal, na medida em que os *òrìṣà* agem pelo bem coletivo (embora possam intervir também em situações particulares). Bàbá Marcelo ressaltou que nenhum *òrìṣà* pode ser assentado na pessoa ou pode ajudá-la, nenhum *ẹbọ* pode ter efeito, ninguém pode favorecê-la e nenhuma de suas ações pode ter resultado se seu *orí* não permitir. E o exemplificou com alguns versos de Ifá, de que apresento a tradução em português:

Se meu *Orí* não permitir que eu seja ajudado (a), eu não serei,
 Se meu *Orí* não permitir que meu *Òrìṣà* receba oferenda, ele não receberá,
 Se meu *Orí* não permitir que eu trilhe determinado caminho, eu não o farei.

Bàbá César citou uma louvação a *Orí* que ressalta sua primazia frente todos os *òrìṣà*:

Orí, pèlé,
 Atèténíran
 Atètègbenikòòsà
 Kò sóòsà tí dá' níí gbè léyìn orí eni
 (Orí, o saúdo
 Você que sempre abençoa rapidamente os seus
 Você, que abençoa o homem antes de qualquer *òrìṣà*,
 Nenhum *òrìṣà* abençoa uma pessoa sem o consentimento de seu *Orí*).

E Jagun (2015) ressalta que:

Orí exerce uma correlação estreita com os *Òrìṣà*, pois ele (enquanto *Orí òde*) serve como altar para as oferendas aos *Òrìṣà*. Como vimos anteriormente, é o *Orí òde* quem recebe os banhos, as pinturas, o sangue ritual nas obrigações em que os indivíduos são iniciados nos *Òrìṣà*. Contudo, *Orí* não tem iniciação. Tem seu próprio culto e recebe oferendas rituais, mas ninguém é iniciado para *Orí*. Isto se dá porque *Orí* não precisa ser ligado ao homem. Ele já é parte integrante do ser, seja como matéria (*Orí òde*), seja como essência (*Orí inú*). *Orí* é uma divindade, mas é também o homem (parte da matéria e parte da essência). (JAGUN, 2015, p. 71)

Bàbá Marcelo afirmou que o *orí* é “algo individual, é como a impressão digital de cada ser; é ele que detém o poder antes de o ser tomar forma, é ele o primeiro a vir ao mundo no momento do nascimento e que o acompanha até após a morte”.

A morte apresenta-se não tanto como negação da vida, mas como uma mediação e uma mudança de estado que comportam a destruição da síntese entre a parte material e a espiritual

do ser humano, a decomposição e recomposição de seus elementos distintivos e a passagem por um outro estado, o de *egún*, que reside no *òrun*. Jagun (2015) observa que, após a morte, a cabeça continua a funcionar: “Não exercendo influência na matéria inerte, mas movendo o espírito, vocacionando as ações daquele ente que se tornou imaterial. A cabeça não morre. Mesmo ceifada a vida, a cabeça do homem é capaz de pensar e de escolher, de amar e de odiar.” (JAGUN, 2015, p. 25-26).

No Brasil, ao perder de importância *Orí* como divindade pessoal, individual de cada pessoa, os *òrìṣà* tomaram esse lugar, individualizando-se em “*òrìṣà* pessoal de cada um”, ao serem *feitos*, juntamente à cabeça da pessoa, na iniciação.

Os estados de diferenciação e particularização do *òrìṣà* descritos por Goldman (2005) aparecem, na tradição de Ifá, como características de *Orí*, que se apresenta em três níveis: como um *òrìṣà* geral, um princípio genérico da existência, como divindade pessoal e como componente da pessoa.

Bàbá Marcelo citou um *itàn* que afirma a primazia de *Orí* dentre todos os *òrìṣà* e que cada ser criado por Olódùmarè possui seu *orí* e seu destino, inclusive os *òrìṣà*:

Um dia, Olórun²³⁸ convocou todos os *Irúnmonlè* para transmitir o *àṣẹ* do destino a cada um deles. Todos os *òrìṣà* queriam o *àṣẹ* e foram procurar seus adivinhos para obter esta força. Foi recomendado que, ao levantar antes de o sol nascer, cada um deveria oferecer um *obì* e com ele jogar. O único que conseguiu acordar antes de o sol nascer foi *Orí*, e fez o que havia sido prescrito. Os outros *òrìṣà* conseguiram acordar só quando *Orí* já se encontrava diante de Olórun aprendendo a manipular o destino. Os outros *òrìṣà* ficaram inconformados e foram procurar *Elédùmarè*²³⁹ e este concordou em transmitir o mesmo *àṣẹ* a eles também. Então chamou *Orí* e juntos transmitiram o *àṣẹ* aos *Òrìṣà*.

A *Ṣàngó* ficou o domínio dos raios e dos ventos; a *Oya* das tempestades, dos raios e das ventanias; a *Ọsun* da fertilidade, das águas e da riqueza; a *Ọgún* das guerras, da caça, dos metais e dos caminhos etc.

Ficou, assim, *Orí*, como o único detentor de todos os poderes, inclusive aquele de manipular o destino, tornando-se o *òrìṣà* mais importante.

Orí transmitiu seu *àṣẹ* à cabeça de cada *Imalẹ̀*²⁴⁰, que, a partir de então, passaram a ser cultuados como *òrìṣà* até hoje.

²³⁸ Outro nome para Olódùmarè, o ser supremo.

²³⁹ Outro nome para Olódùmarè, o ser supremo.

²⁴⁰ Espíritos.

Segundo o *itàn*, Olódùmarè fez *Orí* ser o *àgbà*, o ancião, o mais velho dos *òrìṣà*, o mais importante, e todos os *òrìṣà* adquiriram seus poderes e tornaram-se o que eles são graças ao *orí* deles.

Apresento de forma resumida um outro *itàn* citado por Bàbá Marcelo, que esclarece a importância do *Orí* na vida de uma pessoa, já que é o único *òrìṣà* que nunca vai abandoná-la e a acompanha desde sua formação antes do nascimento, durante a vida no *aiyé* e após a morte, quando volta ao *òrun*.

De fato, um dos epítetos de *Orí* é *Atélé Elédàá*, “aquele que segue o ser incondicionalmente e que jamais o abandona”, que, muitas vezes, é referido como “anjo da guarda” ou “criador da pessoa”.

Òrúnmìlà perguntou aos *òrìṣà* quem pode acompanhar seu devoto em uma longa viagem sobre os mares, sem retornar. Muitos deles afirmaram positivamente, mas, à indagação do que eles fariam quando passarem pela casa de seus pais e receberem suas comidas favoritas, todos responderam que depois de comerem até estarem satisfeitos, retornariam para sua casa para cuidar de seus devotos, deixando de cumprir a missão.

Cito na íntegra a última parte do *itàn*, em que é revelado que somente *Orí* poderia acompanhar seu devoto ao longo de toda a viagem:

Ifá disse: – É *Orí* quem pode acompanhar seu próprio devoto em uma longa viagem sobre os mares sem retornar.
 Se eu tenho dinheiro é para *Orí* que eu louvarei; meu *Orí*, é você.
 Todas as coisas boas que eu tenho na Terra são para *Orí* que eu louvarei; meu *Orí*, é você.
 Você que não esquece seu devoto, que abençoa seu devoto mais rápido que os outros *òrìṣà*.
 Nenhum *òrìṣà* abençoa o homem sem o consentimento do *Orí*.
Orí, eu saúdo você.
 Você que permite que as crianças sobrevivam.
 Uma pessoa cujo sacrifício é aceito por *Orí* deve rejubilar-se extraordinariamente.

Bàbá Marcelo afirmou que um *orí* bom e equilibrado é um fator determinante na vida do ser humano sobre a Terra e que é importante que as pessoas sejam guiadas por sua cabeça, como o peixe, que sempre avança com sua cabeça na frente e, por isso, esse animal pode ser utilizado em um *ẹbọ* ou em um *borí* com essa finalidade.

Ele ressaltou que todos os aspectos da existência humana são predeterminados pela escolha do *orí*, que carrega consigo o destino, e que é importante consultar Ifá, antes de tomar decisões importantes, a fim de conhecer as determinações do próprio *orí*. Sàlámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁴¹ define o *orí* como o DNA, a genética

²⁴¹ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

individual de cada pessoa, que determina suas potencialidades nos planos espiritual, material e biológico.

Bàbá Marcelo comentou que todos os dias, ao acordar, ele pinga um pouco de água no chão, pedindo que seus antepassados sejam testemunhas de suas palavras, bebe um pouco da água, segura sua cabeça, a acaricia e recomenda ao seu *orí* que lhe permita realizar seus intentos. Para esse propósito, ele recita uma *àdúrà Orí* (reza ao *Orí*) e um *igbá Orí* (saudação ao *Orí*, que utiliza também durante o ritual de *borí*).

Ele elogia também sua cabeça, pois “Se eu consegui chegar até aqui, ter família, é graças a meu *orí*. Ele é fonte de sabedoria, equilíbrio, habilidade, simpatia. Tudo o que eu tenho o devo a minha cabeça”, e é ela que lhe permite lembrar de todos seus sucessos na vida. Enfim, recita a *àdúrà Orí*. Ele recomenda essa prática a todos, ressaltando que ajudou muitas pessoas a melhorar sua vida, apenas rezando sua cabeça com um copo de água.

Na *àdúrà Orí*, afirma-se que o *orí* veio com cada pessoa para este mundo, nunca se esquece dela; ao *orí* se pede orientação para resolver os problemas, de olhar o próprio caminho para que seja bom. E, no *igbá Orí*, pede-se ajuda ao *orí* para conduzir da forma melhor a própria existência e recita-se que “Minha cabeça veio para ser coroada. E sem demora será coroada. Minha cabeça veio para andar entre os reis. Não há *òrìṣà* que possa nos ajudar com a nossa cabeça. Minha cabeça, ajude-me a ser importante”.

Bàbá Marcelo explicou que o *orí* apresenta dois componentes: um material, *orí òde* (cabeça exterior, física) e um interior, espiritual, *orí inú*, que é imortal e é a base da personalidade, dos pensamentos e dos sentimentos, da identidade espiritual e da identidade existencial, em sua dimensão cognitiva, emocional e ético-moral. *Orí òde*, enquanto cabeça física, é a parte de corpo que protege o cérebro e o meio principal que permite ao ser humano conhecer o mundo, pois nela são contidas e elaboradas as principais funções de percepção: a visão, a escuta, o olfato, o sabor e o tato; possui atributos relativos à sabedoria medicinal e é o lugar onde se concentram os rituais de iniciação e de *borí*. *Orí inú* controla as condições de *orí òde*; tem a finalidade de absorver a sabedoria divina ligada a *Ifá*, realizar o destino pessoal e estabelecer um elo com o *òrìṣà* pessoal; define quem o ser humano é na vida, como evidente em seu epíteto de *Èlédà*, que significa criador do ser humano e de tudo o que acontece em sua vida. Com *orí inú*, o ser humano traz suas impressões que estão gravadas no inconsciente, sua origem no universo, sua missão neste mundo, suas capacidades e incapacidades.

Sàlámì e Ribeiro (2015) esclarecem o significado da palavra *inú*: “outros vocábulos relativos a sentimentos profundos carregam em sua estrutura a palavra *inú*, que significa

barriga, útero, ventre, estômago (vísceras), interioridade” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 124).

Em seu aspecto físico e espiritual, o *orí* é essencial nas comunicações entre o ser humano e o mundo físico que o rodeia e o requisito prévio da comunicação com o mundo espiritual.

Bàbá Marcelo explicou a estrutura do *orí*, dividindo-o em quatro partes (*asiwaju orí*, testa; *lehin orí*, nuca; *osi orí*, lado esquerdo, e *otun orí*, lado direito), cada uma ligada a seres espirituais e a um *osa*²⁴² (por quanto, estes últimos podem não estar na posição ideal e são estabelecidos através do oráculo de Ifá). Verger (1993) observa que a testa está direcionada para o futuro, ligada às possibilidades individuais que constituem uma parte de seu destino, e permite o contato com o mundo externo, e a nuca está para o passado. Balogun (2013) ressalta que a parte superior do crânio representa uma área da consciência que transcende a percepção no tempo e no espaço; um lugar muitas vezes considerado como o mais central dos lugares onde a mesma fonte da criação é depositada, o lugar transcendente de conexão entre o *òrìṣà* e a consciência individual. Ali são realizados os rituais de iniciação e é colocado o *àṣẹ* com a finalidade de se tornar capaz de receber seu *òrìṣà*.

Bàbá Marcelo explicou que a testa representa o consciente e está ligada ao *osa iná* (fogo); a nuca está ligada ao inconsciente coletivo e aos ancestrais primordiais do gênero humano, à origem da humanidade: Èṣù e Ìyámi, seu elemento é *osa ofurufun* (ar); o lado direito representa o inconsciente residual paterno e está ligado aos antepassados (*egúngún*) da linha paterna e ao *osa ilẹ̀* (terra), e o lado esquerdo representa o inconsciente residual materno e está ligado aos antepassados (*egúngún*) da linha materna e ao *osa omi* (água). Os *osa ofurufun* e *iná* são masculinos, e os *osa ilẹ̀* e *omi* são femininos. A composição dos elementos água, dos antepassados da linha materna, com o elemento terra, dos antepassados da linha paterna, dá origem à lama da vida, com que é moldada a matéria constituinte do ser humano.

Todo o lado direito e o esquerdo do corpo estão relacionados aos *egúngún*, respectivamente, paternos e maternos, e, durante o ritual de *borí*, em que é alimentado o *orí* da pessoa, uma gota de sangue é colocada também nos dedos dos pés para que os antepassados participem da oferenda. E, usualmente, o *borí* é acompanhado por *ẹbọ* (oferendas) a *egúngún*, Ìyámi e Èṣù. Portanto, no ritual de *borí*, os seres espirituais usualmente chamados para *comerem juntos*²⁴³ ao *orí* são aqueles que participam da constituição do mesmo *orí*.

Bàbá Marcelo observou que o lado esquerdo do corpo, que é o lado feminino, contém o poder *àjẹ̀*, que permite que as ações funcionem, se tornem eficazes e produtivas,

²⁴² Os elementos básicos da natureza: água, ar, terra e fogo.

²⁴³ A que são feitos *ẹbọ*.

complementando o poder de sugerir e realizar do lado masculino (que coincide com o lado direito do corpo).

4.5 *Orí rere e Orí burúkú*

O *itàn* que apresenta a escolha do *Orí* na casa de *Àjàlà* pelos três amigos que querem ir no *aiyé* mostra as dificuldades e os insucessos dos primeiros dois, que escolheram uma “cabeça ruim” e pouco resistente, em contraposição às realizações e à vida longa de *Afuwàpẹ*, que escolheu, com a ajuda do oleiro divino, uma cabeça boa e resistente, que chegou intacta à Terra e o facilitou em sua vida.

A mitologia apresenta *Àjàlà* como uma divindade irresponsável, muitas vezes, bêbada, que contrai muitas dívidas e, portanto, fica, muitas vezes, escondido de seus credores, assim, algumas cabeças saem mal-acabadas, malcozidas ou deformadas. Mas a pessoa pode facilitar sua escolha caso traga algum presente ou dinheiro para *Àjàlà*, que, como no *itàn*, pode oferecer sua ajuda.

Pressupõe-se que quem recebeu uma cabeça boa (*orírere*) esteja facilitado para ter um bom caminho de vida. *Sàlámì*, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁴⁴ observa que, quando um *orí* é funcional, favorece o homem com sorte, progresso, amor, realizações, boa saúde, uma vida muito boa, dizemos que essa pessoa tem *Oríre* ou *Orírere*. *Ire*, em *yorùbá*, significa sorte, bem.

Orí burúkú (cabeça ruim), por sua vez, é o oposto do *Orírere*: indica uma pessoa sem sorte, azarada, a quem nada dá certo na vida, que consegue anular ou estragar as coisas boas que lhe se apresentam; não consegue melhorar sua vida ou superar as dificuldades; acumula derrotas; precisa de maiores cuidados e de muito esforço para estar em saúde e alcançar seus objetivos, já que corre constantemente o risco de fraquejar, desistir, contrair doenças e absorver as negatividades dos outros.

Bàbá César observou que *burúkú* é uma elisão de: *bu-ru-ikú*, que significa: “que traz a morte” e é a palavra *yorùbá* que indica o mal. E explicou que o *Orí burúkú* pode ser eleito desde o *òrun*, quando a pessoa, ao vir ao mundo material, escolhe um destino (*ìpín*) muito difícil, mas também se refere a situações relativas a períodos da vida.

²⁴⁴ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

Abimbola (1993), que adere a uma visão mais determinista de destino, afirma que, uma vez que uma pessoa escolheu seu destino pela seleção de seu *orí*, torna-se praticamente impossível alterá-lo:

Como todos os elementos na formação da personalidade yorùbá são predestinados, o estado e a função de cada indivíduo na Terra em relação a esses elementos predestinados, é determinada pelo tipo de qualidades pessoais que cada indivíduo seleciona no òrun (céu). [...] Aqueles que escolheram o melhor dos *orí* fabricados por Ajálá, se combinam seu potencial com o duro trabalho, conquistarão o sucesso, na medida em que aqueles que selecionaram um *orí* ruim são condenados ao fracasso. (ABIMBOLA, 1993, p. 87, tradução minha).

E adiciona que:

A concepção yorùbá de *orí* afirma categoricamente também que muitas pessoas escolhem destinos ruins no *orùn*. Isso significa, então, que somente muitas poucas pessoas adquiriram um bom *orí*, que é o elemento que representa a potencialidade para o sucesso. Mas, como os seres humanos não querem naturalmente aceitar a derrota, elas se empenham em uma luta sem fim, mas inútil, a fim de obter o impossível – melhorar o destino ruim que escolheram (ABIMBOLA, 1993, p. 84, tradução minha).

Em contrapartida, outros autores e os dados de minha pesquisa mostram a possibilidade de modificar o estado do *orí*: fatores ambientais e familiares, a falta de caráter, o descumprimento das próprias interdições, ou um prejuízo causado por outras pessoas através de inveja, raiva, ódio ou algum feitiço podem influenciar o *orí*. Sàlámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*,²⁴⁵ ressalta também a importância de escolher uma “boa mão”, um sacerdote preparado, equilibrado, próspero, para que cuide da própria cabeça, e desaconselha de mudar continuamente de sacerdote e de tomar cuidado com todas as pessoas que botam a mão na própria cabeça, como o cabeleireiro, porque podem trazer impurezas ou enfraquecer a energia do *orí*.

Sàlámì e Ribeiro (2015) ressaltam que:

Todo *ori*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta de uma pessoa podem transformar negativamente seu *ori*, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um indivíduo, a despeito de seus esforços para melhorar. Importante é enfatizar que a qualidade do *ori* de um homem depende também de aspectos biológicos e espirituais de sua ancestralidade. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 34)

Mas, observa Sàlámì²⁴⁶, há alguns aspectos de *Orítere* que é quase impossível estragar porque uma parte do destino ninguém consegue alterar, atrapalhar, anular ou destruir. Ele sustenta que é possível que a causa de uma pessoa não estar bem, com falta de sucesso, muitas

²⁴⁵ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

²⁴⁶ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

dificuldades, cansaço, depressão, tristeza, angustia, possa ser também o fato de seu *orí* “estar em coma”, não estar equilibrado e ter esgotado sua força, de forma que não consegue trazer uma boa vida para a pessoa, e superar dificuldades e doenças que permanecem por muito tempo (com o risco de tornar-se crônicas). Nesse caso, a situação pode melhorar através de rezas e louvações ao *orí* e do ritual de *borí*, que devolve a vitalidade energética da pessoa e lhe fornece a força para avançar na vida.

Um outro problema que pode apresentar-se ao sacerdote é o *orí* entrar num processo de resistência, uma pessoa que não quer executar as devidas mudanças que, ainda que difíceis, são necessárias para garantir um futuro mais brando e um futuro mais pleno; às vezes, há uma relutância da mesma pessoa ao seu bom destino (como é revelado no *odù Irosun meji*).

Sàlámì observa que cuidar do *orí* significa cuidar da saúde, do trabalho, da riqueza, da vitória, de tudo de bom que uma pessoa pode almejar em sua vida. Segundo ele, *Oríreré* pode ser transformado em *Orí burúkú*, através da atividade de agentes maléficis como as *àjè* (bruxas), a preguiça, ou falta de caráter. Por outro lado, um *Orí burúkú* pode ser melhorado por um *ìwà pèlè*, ou seja, uma pessoa “azarada” pode ter boas chances de progresso caso tenha um bom caráter e se discipline em suas ações, pensamentos, emoções e sentimentos, faça um duro trabalho e cuide de seu *orí* (através da consulta oracular, rezas, louvações ao *orí*, lavagem do *orí*, ritual de *borí*).

Bàbá Marcelo, afirmando que *orí* é tudo na vida de uma pessoa, o que mais o favorece ou pode destruí-lo, coloca o cuidado ao *orí* como prática central de seus tratamentos terapêuticos, e a análise do *orí* como parte da sua consulta oracular, que possibilita conhecer os desígnios do próprio *orí*, orientar as escolhas de vida, favorecer a realização de um bom destino, e oferecer um conjunto de recomendações relativas aos *èèwò* (interdições: uma série de comportamentos, atitudes, alimentos, cores ou amizades que não são energeticamente compatíveis com aquela pessoa e podem causar-lhe algum prejuízo).

Segundo muitos de meus entrevistados, *orí* pode manifestar-se também através de intuições, sonhos, premonições e, usualmente, considera-se que quando uma pessoa encontra muitas dificuldades em obter seus objetivos ou alcança o sucesso ou a riqueza e logo a perde, são sinais que não está seguindo o que seu *orí* determina para ela.

Todavia, Bàbá César ressaltou que, muitas vezes, vivendo em dias difíceis, o ser humano vai em busca de algo que o ajude a melhorar sua vida, e muitos vão em busca da ajuda de Ifá, mas Ifá não é uma reserva de soluções mágicas e imediatas. Segundo ele, Ifá parte do princípio de tomar consciência sobre todas as coisas: “Nem sempre vamos ouvir o que queremos, mas sim a verdade, nos será indicado um caminho e sem dúvida a solução está lá”.

4.6 Um ser no cosmo e na sociedade

No candomblé sobressai um pensamento ecológico e relacional do organismo-no-seu-entorno, que fundamenta a perspectiva do *habitar* o mundo proposta por Ingold (2000, 2008, 2012), uma antropologia através de linhas de vida, de linhas de crescimento, como um processo em aberto dentro de um campo contínuo de relações, a que participam seres humanos e não-humanos²⁴⁷. Essas relações influenciam o desenvolvimento e a vida do ser humano desde sua formação no *òrun*, como expresso no *itàn* que conta a escolha pré-natal do *orí* e no conceito de *kàdàrà*, as circunstâncias.

O destino de cada ser humano é uma porção do destino coletivo, que se constitui como malha de interações e influências. As relações do ser humano, que é parte integrante do cosmo e da sociedade (que inclui também os antepassados, os *òrìṣà* e os demais seres espirituais) afetam seu equilíbrio, sua saúde e seu bem-estar e podem influenciar a realização de seus propósitos de vida e das potencialidades do próprio *orí*.

Diferentes autores apontam para a concepção relacional do ser humano e de sua saúde no contexto africano e das religiões de matriz africana.

Saghy (1993) observa que “o homem dos grupos arcaicos (*sic!*) é uma espécie de contínuo físico-psíquico e social, ligado aos seus semelhantes e dependente do universo cósmico. – ‘O indivíduo é um lugar de participações’” (SAGHY, 1993, p. 574, tradução minha).

Sàlámì e Ribeiro (2015) salientam que:

Toda pessoa é, em si, um microcosmo inserido num universo dinâmico. Mais fácil é intuir do que alcançar por vias racionais a enorme complexidade do jogo de forças biológicas, sociais, econômicas e políticas, continuamente carregadas de axé, cuja qualidade e cuja quantidade podem variar. E de fato variam. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO 2015, p. 148)

Bastide (1993) ressalta que “precisa procurar a chave da realidade individual no conjunto das relações, que ligam o homem aos diferentes princípios constitutivos do Cosmo e ao conjunto das relações sociais (incluídos, claro, aqueles que ele nutre com os Mortos [e com diferentes seres espirituais])” (BASTIDE, 1993, p. 40, tradução minha). Ribeiro (1996, p. 18) observa que o universo é caracterizado por “correspondências, analogias e interações, ao qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de força”.

Thomas (1993) observa que, nas sociedades africanas, o homem é concebido na sua dimensão cósmica como “homem total” (THOMAS, 1993, p. 412), como “uma ponte entre o

²⁴⁷ Entendendo, por não-humanos, não somente coisas e seres naturais, mas também seres espirituais e “forças”.

ser do homem e o ser do mundo” (THOMAS, 1993, p. 412, tradução minha). Não existe uma ordem que inclui ou exclui a ordem do mundo, mas, como afirma Agblemagnon (1961), existe “uma ordem do mundo onde o homem encontra de repente seu lugar, onde o homem encontra de repente sua autonomia, onde o homem encontra de repente seu ser” (AGBLEMAGNON, 1961, p. 5, tradução minha). O ser humano existe como ser situado no mundo:

Não como uma parte do todo, mas como esse todo ele mesmo, dentro um todo onde se insere o homem absoluto. Nós diremos mesmo que é dentro desse todo completo que *surge* o homem, não somente como consciência, há ainda uma diferença, mas como ser, mas um *ser que se recusa de passar pela posse da consciência*, que não quer antes de tudo passar em frente do espelho da consciência antes de se proclamar enquanto ser. (AGBLEMAGNON, 1961, p. 5, tradução minha)

Thomas (1993) sustenta também a característica eminentemente social do ser humano nas sociedades africanas, em que indivíduo e sociedade são inseparáveis, desde os rituais após o nascimento da criança, ao longo das etapas da educação e das iniciações que marcam as diferentes fases da vida, aos ritos funerários que ajudam a alma do morto a se integrar no grupo dos ancestrais:

E, portanto, a personalidade negro-africana, sem se reduzir a máscara (persona) ou à função que lhe é assinada dentro do conjunto grupal, apresenta uma dimensão sociológica eminente. Isso aparece singularmente nos rituais de passagem (atribuição do nome, iniciações graduais e graduantes, matrimônio, funerais, ritos pós-morte) e nas cerimônias com finalidades terapêuticas onde o grupo pega o doente (o possuído, sobretudo) em conta, o trata maternalmente, lhe oferece segurança e se esforça de reintegrá-lo no seio da coletividade”. (THOMAS, 1993, p. 412, tradução minha).

Sàlámì e Ribeiro (2015) apontam para as ingerências de diferentes seres na vida das pessoas, que podem afetar sua saúde e criar obstáculos e dificuldades:

Os inimigos externos estão por toda parte. Nós os encontramos em casa, na escola, no trabalho, em todas as situações sociais. Há inimigos externos de diversos tipos. Alguns ameaçam nossa integridade física ou nosso patrimônio, outros ameaçam nosso equilíbrio emocional, outros, ainda, matam nossos sonhos. Há os que neutralizam completamente nossa sorte, incluindo-se nesse grupo os praticantes do mal, quer que sejam vivos, quer sejam já-idos. Indisposições e mal-entendidos com familiares também podem determinar condições de antipatia que muitas vezes perpetuam-se para além da morte física. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 116-117)

Em relação à realização do próprio destino e às influências exercitadas por outras pessoas, Thomas afirma que:

Justamente por se sentir livre, a pessoa deve pôr tudo em jogo para inscrever sua liberdade dentro e através das múltiplas falhas, que deixam entre si os diferentes setores do determinismo. Portanto, aos diferentes determinismos ‘inscritos’ em sua natureza se ajustam àqueles que a vida social comporta, e a pessoa pode se realizar utilizando-se dos mesmos determinismos (ou suas lacunas) para criar certa indeterminação, ou seja, a liberdade. (THOMAS, 1993, p. 409, tradução minha)

E Ekanola (2006), ao tratar da questão da predestinação e do livre-arbítrio entre os yorùbá, observa que:

Todavia, parece que ninguém é livre em senso absoluto, também naquelas áreas em que a liberdade pode ser exercitada. Isso acontece porque um número de fatores externos sobre os quais as pessoas não têm muito controle, e dos quais, frequentemente, não estão conscientes, muitas vezes, afetam ou influenciam a forma de suas ações e seu caráter. Esses podem ser classificados em dois tipos: fatores de hereditariedade e fatores de meio. Os fatores de hereditariedade incluem todas aquelas propensões inatas comuns a uma raça (*sic!*) ou família, como certas características físicas, doenças, costumes etc. Os fatores do meio incluem terremotos, inundações, secas e outras mudanças climáticas. Os assim ditos fatores do meio social são aqueles acontecimentos na sociedade que podem influenciar os indivíduos seja a nível de ações específicas ou a nível de disposições e caráter. A guerra, por exemplo, usualmente predispõe as pessoas para a violência de uma forma que elas não podem ser expostas quando a sociedade está em paz. De forma parecida, difíceis condições econômicas podem impulsionar as pessoas a vícios quais a prostituição, o roubo, e o assalto. (EKANOLA, 2006, p. 5, tradução minha)

Bàbá César ressaltou a participação de uma pessoa a construir um destino comum com sua comunidade e o explicou em um texto que compartilhou no grupo *Whatsapp*²⁴⁸ de estudo sobre Ifá:

Em nossa vida diária, somos confrontados com desafios, novas aventuras e na busca de um significado mais profundo para nossa existência. Estamos constantemente procurando um esboço, um mapa ou as orientações que vão matar a sede no interior de uma compreensão do nosso objetivo como seres espirituais. Temos uma necessidade de compreender a nossa evolução como um indivíduo, como uma comunidade e como uma parte deste planeta. [...] Nosso objetivo é a inata evolução. Subir acima dos obstáculos, superar desafios e entrar em alinhamento com a nossa verdadeira natureza. São apenas alguns a falar de como se busca entendimento e sabedoria. [...] Assim, trazer-nos clareza em perceber o nosso objetivo é o nosso relacionamento e harmonia entre nós e o universo. Todos devemos trabalhar em conjunto para trazer equilíbrio entre nós, dentro de nossa cultura, dentro de nossa comunidade e nosso mundo.

Suas observações vão de encontro com as afirmações de Sàlámì e Ribeiro (2015), que ressaltam a importância do livre-arbítrio do ser humano, que pratica suas escolhas a partir das determinações de seu *orí*. Embora todo ser humano possua seu *ìpín orí* (a sina do *orí*), lhe são também atribuídos o poder e o dever de tomar em suas mãos as rédeas da própria existência e participar de modo responsável de seu desenrolar, através da busca de ampliação da consciência, do acúmulo de conhecimentos e do desenvolvimento disciplinado da vontade.

Sàlámì e Ribeiro (2015) ressaltam a importância atribuída, na cultura yorùbá, à responsabilidade pessoal para o alcance da felicidade:

Compartilham, assim, de alguns preceitos universais: os de adotar uma postura de não aceitação da vida tal como se apresenta, ou seja, de assumir responsabilidade pelo

²⁴⁸ O grupo foi criado para trocar ensinamentos e conhecimentos de Ifá entre os membros do *egbé* Ifá, das pessoas iniciadas em Ifá por Bàbá Marcelo.

próprio caminho de vida e buscar melhorá-lo mais e mais. Convencidos de que a vida, tanto a nossa quanto a dos outros, pode ser mais bela e mais feliz, furtam-se à tentadora interpretação de atribuir a causa dos males ao destino, às divindades, aos ancestrais, a outras pessoas. Na verdade, o grande responsável pelo bem-estar de uma pessoa é ela própria. O próprio homem: eu, você... (SÁLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 132)

Segun Gbadegesin (1994), uma pessoa é o que é em virtude da sua predestinação, seu caráter e a influência da comunidade sobre seu destino. O destino de uma pessoa se realiza como parte de um destino comum.

Sálámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁴⁹ observa que a realização do destino de uma pessoa pode ser favorecida ou atrapalhada pela época, o ambiente, o grupo (qualquer associação política, social, espiritual, material) e a família em que vive, pois é influenciado pelo destino coletivo, pelas tendências do grupo. Por exemplo, um grupo familiar pode atrasar o destino de um membro e fazer com que ele sirva a família o tempo inteiro, de forma que não consiga ter o direito de viver sua vida e seguir seu caminho. Analogamente, para que uma pessoa nascida para ser próspera em sua vida possa alcançar sua riqueza, precisa estar em um ambiente favorável.

Todavia, segundo a concepção de destino exposta por Bábá Marcelo, composta por três partes (uma é escolhida, uma constitui seu complemento e a terceira é imposta) que descrevo em detalhes no próximo capítulo, as circunstâncias em que a pessoa nasce e vive, ou seja, aquela parte de destino que é atribuída à pessoa como complemento de suas escolhas, são as mais oportunas para que ela realize seus propósitos. Portanto, quem nasce para ter uma vida promissora, com muita probabilidade, vai estar num ambiente propício para isso, assim como quem nasce para morrer em tenra idade encontrar-se-á mais facilmente em uma época de epidemia.

Isso é evidente no diagnóstico e nas formas de cuidado no terreiro, que envolvem uma certa atenção ao meio em que a pessoa vive e trabalha, às relações sociais e familiares, e ao cuidado dos *òrìṣà*, das *Ìyámi*, dos antepassados e de outros seres espirituais, dependendo da situação da pessoa. Bábá Marcelo salientou que:

É importante manter boas relações com nossos antepassados para que nos protejam no *òrun*, não atrapalhem nosso caminho de vida cobrando de nós aquela parte de destino que não realizaram quando em vida. Se estamos em boa relação com nossos *egúngún*, são eles que nos protegem dos ataques dos *egúngún* dos inimigos. E precisa alimentar os *òrìṣà* para que, como hóspedes bem acolhidos e cuidados, fiquem conosco e nos protejam.

²⁴⁹ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

No ritual de *borí*, as oferendas à própria cabeça são compartilhadas com as pessoas ali presentes, com os antepassados, com Èṣù, Ìyámi, *egúngún* e com os *òrìṣà* chamados a “comer juntos”, segundo as orientações do oráculo e o problema a ser resolvido. E é importante a participação dos familiares e das pessoas próximas, para que, além da pessoa, possam ser harmonizadas suas relações sociais e seu ambiente, e porque participem do culto à sua ancestralidade, como salientou Doné Malu.

4.6.1 Influência do ambiente e do contato com outras pessoas

Muitas pessoas do candomblé consideram que o ambiente em que a pessoa vive e trabalha, seus contatos e suas ações podem enfraquecer sua força vital e levar à necessidade de renová-la com frequência.

Bàbá Marcelo observou que a atenção com o contato com a energia de outras pessoas manifesta também na forma de cumprimentar dos *babaláwo* nigerianos: se não conhecem alguém, mantêm as distâncias, mas se sabem que aquela pessoa é de Ifá e tem uma boa energia espiritual, beijam a mão com que tocaram a dele e se tocam o peito, a significar que estão recebendo com prazer essa troca de energia. E recomendou estar longe de pessoas que trazem energia negativa, que podem afetar a própria força vital com a proximidade.

Um dado que revela os cuidados com a possibilidade de a pessoa ser enfraquecida ou contaminada pelo ambiente é o resguardo após a iniciação, pois o *ìyàwó*²⁵⁰, usualmente por um mês, não pode ir no hospital, no cemitério ou na praia, para não ser contaminado pelo contato com os *egúngún*. A associação do mar com os espíritos dos defuntos está mais ligada à tradição bantu (segundo a qual o mar é a morada dos mortos²⁵¹), mas no Brasil faz particularmente sentido pelos numerosos escravos falecidos durante a travessia do oceano quando foram transportados da África nos navios negreiros.

Se, usualmente, é aconselhado tomar um *borí* por ano, há cabeças que precisam de maior cuidado também por causa de fatores externos. Por exemplo, Bàbá Marcelo afirmou que ele, cuidando continuamente de outras pessoas e lidando com problemas e situações difíceis, está sujeito a ver sua energia diminuir e, portanto, precisa alimentar sua cabeça constantemente. Também Bàbá César comentou que é necessário cuidar do próprio *orí*, ainda mais quem cuida de outras pessoas:

²⁵⁰ Lit. “a esposa mais nova”, indica o recém-iniciado, quem ainda não deu sua primeira obrigação.

²⁵¹ Como ressalta Slenes (1992-92).

É um desgaste espiritual constante, é um desgaste que se tem para ajudar aquela pessoa. Eu tenho um desgaste mental muito grande. Apesar de eu não fazer *borí* constantemente, todos os dias rezo meu *orí* de manhã, então eu estou já dando um alimento ao meu *orí*.

Quando lhe perguntei como as pessoas perdem sua força com o tempo, ele me respondeu que depende do que a pessoa faz, da atividade que a pessoa vem a exercer, da vida que conduz, da sua conduta. E sublinhou a importância do caráter para não perder força vital:

Uma pessoa que tem mau caráter perde força vital com mais constância. Uma pessoa que vive no caminho do bem, que tem um bom caráter, tem um *orí* mais forte. Então, eu acredito que a má conduta faz com que podemos vir a perder força vital. Se perde força vital quando não se respeitam as interdições que lhe são dadas.

Também Pai Pedro de Ayrá ressaltou a necessidade de o sacerdote cuidar mais de seu *orí*:

A pessoa que cuida de outras pessoas deve estar sempre tomando *borí*, recarregando as energias de seu *orí*, porque, realmente, de acordo com as coisas que está fazendo, dos rituais, dos *ebô* que vai fazendo para os outros, você vai enfraquecendo. É como se fosse uma bateria, vai enfraquecendo e a gente recarrega ela através do *borí*, então, é importante a gente estar fazendo pelo menos de vez em quando um *borí*. Aqui no Brasil tem como praxe tomar um *borí* por ano. Mas o sacerdote não pode só tomar um *borí* por ano porque ele se enfraquece muito. Então, pelo menos de três em três meses eu procuro tomar um *borí*, sem falar que semanalmente, quando eu cuido do meu Ifá, depois que eu dei comida a ele – aprendi essa técnica com Bábá Marcelo – vou lá, um bocadinho daquilo tudo que eu dei para Ifá ofereço ao meu *orí*, boto um pano branco na cabeça, deito ali uma meia horinha, depois tomo um banho e vou trabalhar. Isso eu faço semanalmente porque dá uma recarregada também. Agora, de três em três meses, eu tomo um *borí* maior dedicado à cabeça mesmo, que eu faço lá em Maricá [no seu terreiro], tenho o meu sobrinho que me dá o *borí* lá e quando ele está precisando eu dou nele e a gente vai trocando.

Ìyá Iva de Òṣun sublinhou que seu *orí* deve estar fortalecido para poder estar bem e para cuidar de outras pessoas:

Eu passei por várias situações para entender que minha cabeça tem que estar bem para minha vida estar bem. Porque se a minha cabeça não está bem, eu não vou conseguir colocar sua cabeça bem. Se eu sou uma *iyálórìṣà*, eu tenho que dar uma mão positiva para cuidar de outras cabeças. O meu *orí*, minha cabeça tem que estar bem para isso, para minha vida estar bem e eu estar bem. E isso me faz muito feliz, muito orgulhosa. Quanto mais eu aprendo tanto mais eu me sinto bem.

Também Doné Malu, quando contraiu *chikungunya*, adiou seu plano de viajar para São Paulo, onde está ajudando na fundação de um terreiro e cuida de outras pessoas, por sua saúde física – portanto, também espiritual – estar fragilizada, já que, segundo ela, os dois aspectos do ser humano (o físico e o espiritual) se influenciam um ao outro. Ela afirmou que não somente ela precisa estar bem para poder ajudar os outros, mas, se fragilizada, corre o risco de absorver as negatividades dos outros e piorar sua saúde.

Bábá Marcelo explicou que ele alimenta seu *orí* de diferentes formas:

O meu *odù* é o cinco de outubro, o meu aniversário de *òrìṣà* (eu fui iniciado o cinco de outubro de 1968), então todo ano próximo a esse dia, ou do dia primeiro para frente, eu festo minha cabeça e, nesse festo, alimento minha cabeça junto com meu *òrìṣà ẹ̀lédá*, no meu caso *Ọ̀dẹ̀*. Em fevereiro é o meu *odù* de Ifá, então eu alimento Ifá e consequentemente alimento também minha cabeça. Pode acontecer que *òrìṣà* determine um tratamento qualquer pelo meio do caminho, então eu vou fazer. Independente disso, toda semana a gente que tem Ifá cultua Ifá, muitas das vezes, oferece as coisas que dá a Ifá também à nossa cabeça, comendo e botando na nossa cabeça. É por isso que a gente bota na cabeça e sossega lá meia hora, uma hora, tira e segue. Uma vez por mês tem o *orò* dos *òrìṣà*: junho passado a gente deu comida a *Ogùn*, então a gente preparou um banho de folhas para lavar *Ogùn* e para preparar o pote de que a gente vai tomar banho, todo mundo que quiser toma banho daquele *orò* do *àṣẹ* *Ogùn*. *Ẓàngó* em julho, a gente faz também, agosto *Ọ̀balúaié*, setembro *Ọ̀ya*, outubro é *Ọ̀dẹ̀*, agora em novembro *Ọ̀sun*, dezembro Ifá coletivamente, janeiro *Ọ̀bátálá*, então todas as vezes a gente faz o banho. E todas as manhãs rezo meu *orí* com um copo de água. A gente procura estar fazendo sempre. Quando se faz *borí*, também se prepara o sabão e se usa o sabão para tomar banho de vez em quando, uma vez por semana, para fazer uma manutenção. Tem que fazer porque a correria da vida é de cuidar de outras pessoas, o que traz certo esgotamento que é mental, é ficar pensando, traduzindo o que é que Ifá está querendo dizer, é tradução.

Vânia me revelou que sua cabeça é daquelas que necessitam um cuidado maior, não sendo suficiente tomar um *borí* por ano, como de costume. Ao interrogá-la a respeito, ela afirmou que isso pode ser devido ao fato de ela estar em contato com pessoas doentes e com cadáveres (pois se ocupa também de autópsias), portanto, sua energia e força vital são fraquejadas e precisam serem repostas e equilibradas com frequência.

Ela me contou que seis meses depois de sua iniciação teve que fazer de novo um *borí*:

Quando eu me iniciei em agosto, eu dei *borí*. Em janeiro comecei a ficar muito estranha, estava muito cansada, com dificuldade de concentração, e pedi a *Ìyá Dolores* de abrir um jogo para mim. E ela falou: ‘Não acredito, está pedindo um *borí*, quantos meses tem?’ Eu falei: ‘Tem seis meses porque, eu fiz em agosto’. E aí ela falou: ‘Você fez um *borí*, fez iniciação, e sua cabeça precisa comer de novo?’ E aí a gente ficou naquela dúvida, então ela pediu que *Bàbá Marcelo* jogasse para mim. Eu não sei, porque no *igbá orí* a gente não mexe, mas, não sei o que que foi, eu fui mexer no meu *igbá orí*. Quando eu o abri fiquei horrorizada. Então falei: ‘*Ìyá*, com certeza eu tenho que fazer *borí*’. Não tinha nada dentro do meu *igbá orí*, as favas viraram pó, tudo virou pó. Tem gente que há dois anos que fez *igbá orí* e as penas estão lá, em pé. As minhas tinham dissolvido todas²⁵². *Bàbá Marcelo* jogou pra mim e falou: ‘Minha filha, está pedindo comida, então vamos dar um *borí*. Você é um tipo de filha a que eu vou ter que dar um *borí* de seis em seis meses’.

4.6.2 A vingança do orí

Vários acontecimentos e falas registrados em minha pesquisa mostraram a necessidade de manter boas relações com as outras pessoas para o próprio bem-estar. Isso não está somente ligado à convivência, à colaboração, ao equilíbrio emocional e à prevenção de vinganças ou

²⁵² O estado do *igbá orí*, que representa a cabeça, foi, para Vânia, um sinal da fraqueza e da falta de energia de seu *orí*.

reações que possam prejudicar, mas também a perigos que interferem nos fatores espirituais, afetando diretamente a vida e a saúde. Bàbá César recomendou de tratar sempre bem todas as pessoas para evitar de ser prejudicado e Bàbá Marcelo observou que, na hora de realizar um *borí* ou um *ẹbọ* para alguém, é importante que todas as pessoas ali presentes não tenham nenhum pensamento ou sentimento negativo para com ela, a fim de não correr o risco que prejudiquem os resultados. Esse é um dos motivos pelos quais Bàbá Marcelo consulta sempre o *orí* da pessoa para que é realizado um ritual (através do *obí*) antes de começar, podendo pedir que alguém saia.

Sàlámì e Ribeiro (2015) ressaltam que, para os yorùbá, uma pessoa que faz mal a outra pode ser castigada pelo *orí* do ofendido (ou prejudicado), que passa a ser o agressor, embora a pessoa não saiba que está sofrendo um ataque ou uma maldade, tenha-a perdoada e não deseje causar-lhe nenhum dano. E afirma que “É importante lembrar que o *ori* de uma pessoa é onisciente e sabe quando alguém age em seu prejuízo, mesmo se a ação for sorrateira ao ponto de ela nunca vir a tomar conhecimento disso: *ori* conhece cada fato e age em defesa de seu devoto” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 129).

Comentando a leitura desse texto com Bàbá César, ele ressaltou que as pragas lançadas pelo *orí* de outra pessoa são as piores e nenhum sacerdote consegue neutralizá-las ou vencê-las. Adicionou que, muitas vezes, o sacerdote faz de tudo para curar, resolver a vida de alguém, mas não adianta nada porque ele está sofrendo pela vingança do *orí* de outra pessoa. E, se há briga entre dois *orí*, vence aquele que está mais forte e equilibrado.

Bàbá Marcelo alertou também contra o mau uso que algumas pessoas fazem do poder dos *egúngún*, das *Ìyámi* e dos *òrìṣà*, especialmente de Èṣù, para causar dano a outra pessoa e lançar contra ela um feitiço, porque não se sabe quem a está protegendo e isso pode voltar e se repercutir na vida de quem ataca.

4.6.3 Influência dos egúngún

Durante minha pesquisa, ouvi mencionadas outras causas espirituais para explicar os problemas de saúde, incluindo a influência dos *egúngún*, categoria que compreende os antepassados e os espíritos dos mortos em geral.

Quando participei do *aṣṣẹ*²⁵³ de uma senhora de cerca setenta anos que frequentava o terreiro e que eu não tinha visto por um tempo, perguntei a Bàbá Marcelo o que tinha acontecido

²⁵³ Ritual fúnebre.

com ela. Ele constatou causas que envolviam comportamentos prejudiciais com a saúde e relações com os familiares e os defuntos. A senhora faleceu de câncer, já que começou a fumar muito depois que sua neta, adolescente, a qual morava com ela, voltou para a casa da mãe, pois a avó não dava espaço para sua liberdade e era muito severa com ela. Então, começou a sentir-se muito sozinha, fumava muito e chorava sempre pelo marido falecido há vários anos.

Bàbá Marcelo explicou-me que não se deve ficar chorando e pensando com insistência nas pessoas falecidas, pois elas, estando no *òrun*, sentem o chamado e querem estar perto da pessoa querida que sofre pela sua ausência: não podendo vir perto dela, acabam levando-a consigo.

Uma moça que se iniciou com Bàbá Marcelo e se tratava com ele, antes de ir para outro terreiro no qual foi iniciada em Èṣù, jogou com Bàbá Marcelo e o seu *borí* previu uma oferenda para as *Ìyámi* porque ela tinha um problema com a mãe, já falecida, mas com quem ela não tinha uma boa relação. Bàbá Marcelo cultuou as *Ìyámi* para ela com a finalidade de que: “Elas, sendo as mais antigas do poder feminino, possam perdoar ou interferir junto aos ancestrais, aos antepassados mais próximos, para superar uma praga de mãe”. Bàbá Marcelo cuidou também de outra moça que tinha vários problemas com amor, porque Ifá estabeleceu que sua vida só teria mudado depois que tivesse perdoado sua mãe, que não tinha carinho para ela e a maltratou muito, chegando a obrigá-la a prostituir-se quando era adolescente. Ele lembrou que: “Ela queria ir no capeta entregar a mãe. Mas um dia ela pegou outro caminho, fez Ifá e aprendeu, perdoou a mãe. Hoje ela está bem e está casada”.

Bàbá Marcelo ressaltou a importância de cuidar dos próprios antepassados para obter sua proteção, no *òrun*, contra os antepassados dos próprios inimigos, e de policiar as próprias intenções, ações e palavras para com outras pessoas, pois, mesmo elas não vendo, seus antepassados estão ali para protegê-las e podem se vingar. Outro motivo de cultuar os próprios antepassados é para que eles não atribuam a seu descendente aquilo que prometeram no *òrun* antes de nascer e não realizaram, enfim, para que o deixem fazer livremente suas escolhas e seguir seu destino mesmo se está fazendo algo que não aprovam. E observou que, muitas vezes, para ajudar uma pessoa, se faz uma oferenda para os *egúngún*.

Explicou também que os antepassados podem se manifestar e enviar um recado ou um sinal através dos sonhos, podem criar obstáculos e atrapalhar, criar uma briga ou fazer de forma que seus descendentes ajam de maneira errada e não sigam seu caminho, para fazer o que eles desejam.

Os *egúngún* podem aparecer também para revelar problemas de saúde, como sustentou Ìyá Cristiane, de Logun’Edé: “*Egúngún*, os nossos ancestrais, nossos antepassados familiares,

usualmente aparecem para mostrar algo da nossa saúde. *Egúngún*, na minha concepção, demonstram algo relacionado à integridade física, quando está fragilizada”. Ìyá Cristiane comentou que foram os *Egúngún* que revelaram, no jogo que ela fez com Bàbá Marcelo, os problemas de sua gravidez e da saúde da criança. Também foram os *egúngún* que se manifestaram no jogo que Bàbá Marcelo fez para seu pai, para avisá-lo de cuidar de seu diabetes.

Observo que, no *Àṣe Idasile Ode*, não encontrei a categoria de *encosto*, contaminação pelos *egún*, entre as causas de doenças e problemas, como registrado por outros autores²⁵⁴, e Bàbá Marcelo não prevê essa possibilidade.

4.6.4 Influência dos òrìṣà

Em outros casos, a causa da doença é atribuída a um chamado dos *òrìṣà* ou a uma falta de cuidado com eles. Embora Bàbá Marcelo não o contemple entre os motivos da iniciação, algumas pessoas que frequentam o *Àṣe Idasile Ode* trazem consigo essa experiência.

Doné Malu iniciou-se aos cinco anos de idade porque estava sempre doente e os médicos não conseguiam detectar o problema. Os pais (ele kardecista e ela católica), após diferentes tentativas de melhorar a saúde da filha, trouxeram-na para um terreiro de *candomblé* (de *nação jeje*), onde a consulta revelou que “era problema de *òrìṣà*” e que poderia ser resolvido através da iniciação. De fato, ela me contou que depois os sintomas desapareceram.

Também sua filha Catarina – caso que apresentei no capítulo 2 – atribui seu problema de intestino, entre outros fatores, à necessidade de se iniciar no *candomblé*. Isso foi comunicado à mãe antes que ela nascesse, por estar no seu ventre quando ela fez sua obrigação e ser indicado pelo jogo.

Ìyá Iva de *Ọṣun* me contou que se iniciou por causa de um grave problema de saúde, que interpreta como um sinal do *òrìṣà*. Isso aconteceu 43 anos atrás em um terreiro de *nação angola*, liderado por Mãe Taitango de *Ògún*, onde ela recebeu o cargo de *iyálórìṣà*. Ìyá Iva começou a frequentar o *Àṣe Idasile Ode* após o falecimento de sua mãe de santo, tendo conhecido Bàbá Marcelo no curso que ele ministrava em um centro cultural, onde foi trazida por uma amiga. Ela me contou que Bàbá Marcelo consertou o que precisava, porque ela foi iniciada em um *òrìṣà* da *nação ketu* em um terreiro de *angola*, e ele a ajudou em *plantar seu àṣe*²⁵⁵ e em confirmar sua primeira *èkéjì*²⁵⁶, Laura.

²⁵⁴ Cf., por exemplo, Barros; Teixeira (1989) e Bastide (2001).

²⁵⁵ Fundar seu terreiro.

²⁵⁶ Cargo sacerdotal das mulheres que não incorporam os *òrìṣà*.

A mãe de Iva era da umbanda e incorporava suas entidades: caboclo, preto velho, Pomba-Gira, e Iva foi criada na roça. Comentou que, entre dezoito irmãos, ela foi a única que herdou a parte espiritual da mãe e que começou a incorporar cedo (aos 14 anos de idade). Iva ficou dez anos na umbanda, em que era de Yánsàn²⁵⁷ com Ògún e incorporava um preto-velho e um caboclo, que não se manifestaram mais após sua iniciação no candomblé.

Na umbanda, sua preta velha Vovó Juana de Oriente disse a seu ex-marido que “meu tempo ali naquela terra estava terminando” e todos, inclusive ela, acharam que ela ia morrer. Um mês depois, Iva foi para uma festa de aniversário de uma criança com duas amigas e, na volta, quando soltaram do ônibus, ouviram um barulho de atabaques. Suas amigas quiseram entrar para assistir à festa e Iva foi com elas, embora tivesse medo do candomblé, que não conhecia, porque tinha ouvido dizer que as pessoas ficavam carecas.

A um certo ponto, Iva começou tremer e queria ir embora, depois sentiu uma tonteira e *bolou*, caiu no chão. Suas amigas acharam que fosse um ataque epilético ou algo parecido, mas a mãe de santo cuidou dela (Iva ficou sem consciência por oito horas) e, quando acordou, a mãe de santo fez chamar seu marido. Ela lhe disse que tinha que se iniciar com urgência, mas Iyá Iva comentou que: “Eu era muito confusa, fiquei apavorada porque sabia que ia ficar sem cabelo, foi muito confuso para minha cabeça. A minha passagem da umbanda para o candomblé foi apavorante por medo, por falta de conhecimento”.

A mãe de santo lhe disse que tinha um tempo para se preparar para a iniciação, mas Iva começou a ter frequentes desmaios (em casa, na rua, no trabalho) e decidiu iniciar-se logo.

Nessa época, Iva tinha também um problema de angina que lhe causava inchaço e cansaço frequentemente e tomava remédio. O médico comunicou a seu marido que ela tinha pouco tempo de vida, o que impulsionou ainda mais sua decisão de iniciar-se. Iyá Iva comentou que:

Foi quando meu ex-marido se interessou mais ainda que eu fizesse santo, porque a mãe de santo tinha dito que se eu fizesse santo eu iria melhorar, porque minha doença não era da matéria. Era um chamado de *òrìṣà* para que eu seguisse meu caminho, minha história, minha origem [Iva se define negra e com origem africana]. Não era uma doença de *òrìṣà*, era um chamado porque eu hoje tenho essa certeza, que o *òrìṣà* te chama, te sinaliza.

Depois de sua iniciação, Iva esqueceu de seu problema de coração, não tendo mais nenhum sintoma, mas, seguindo a sugestão do marido, fez os exames, não acusando nada.

²⁵⁷ Observou que foi iniciada por Òṣun Opará, uma “qualidade” de Òṣun guerreira, que se aproxima a Yánsàn e considera que a atribuição de seus *òrìṣà* na umbanda foi errada, aceitando como correta aquela do candomblé.

Ela comentou que a questão da saúde se misturou com seu ingresso no terreiro durante a festa em que *bolou*. Depois de sua iniciação, ela não teve problemas de saúde e, em todas as consultas, Ifá diz para ela que tem vida longa.

A influência dos *òrìṣà* foi também determinante na escolha de Ìyá Iva de fazer sua obrigação com Bàbá Marcelo, pois, após ter frequentado seu curso, participou do *orò* para Ògún no *Àṣe Idasile Ode*. Seu segundo *òrìṣà* é Ògún e, em seu terreiro de origem, os *elégùn*²⁵⁸ incorporam ambos os *òrìṣà* a que foram iniciados. Ìyá Iva me contou que “Foi botar o pé ali no portão e Ògún me pegou. Eu voltei horas depois, o *òrìṣà* gostou da casa, todo mundo comentando, falando o que Ògún fez, que Ògún está feliz.” Então, ela jogou com Bàbá Marcelo, lhe contou de seu percurso no *candomblé* e fez sua obrigação de sete anos com ele.

Observo que Bàbá Marcelo afirma a importância da escolha pessoal na iniciação, embora essa possa ser uma forma eficaz de solucionar problemas graves ou esteja no destino da pessoa, pois, segundo ele, o *orí* é o fator determinante na vida de uma pessoa e nada pode ser feito sem seu consentimento.

Outro caso ocorrido no terreiro liga problemas de saúde ao descumprimento de obrigações com os *òrìṣà*.

Ìyá Iva de *Ọṣun*, por estar muito ocupada com seus clientes e outras questões, deixou de lado de cuidar de sua *Èkéjì* Laura²⁵⁹, que mora com ela, embora, de vez em quando, ela solicitasse sua obrigação. Ìyá Iva contou que, quando jogava búzios para alguém, *Oya* se revelava sempre para ela, mas não lhe dizia o porquê, deixando outro *òrìṣà* se comunicar com ela. Mais tarde entendeu que *Oya* estava pretendendo a obrigação de sua filha.

O dia que, junto a Bàbá Marcelo, Ìyá Iva deu obrigação nela, pediu desculpa a *Oya* por ter esperado tanto tempo, mas, o dia seguinte, acordou com a boca inchada ao ponto de não conseguir falar e ela sabia que “foi uma surra de *Oya* que, como *òrìṣà* do vento e das tempestades, age rapidamente”. Ìyá Iva narrou que também *Ọbalúaié*²⁶⁰ manifestou-se através de uma erupção de bolhas que Laura apresentou alguns dias depois da obrigação. O médico não conseguiu diagnosticar a causa e o tratamento, mas as bolhas estavam já passando. Laura comentou também que, antes da obrigação, ela era muito magra, mas, depois, começou a engordar e a sentir-se melhor.

A narrativa de Ìyá Iva e da *Èkéjì* Laura mostra também a ligação entre sintomas e um *òrìṣà* específico, que é o mesmo que pode ajudar a solucioná-los.

²⁵⁸ Iniciados que incorporam os *òrìṣà*.

²⁵⁹ Laura é *èkéjì* de *Ọṣun*, mas é de *Oya* com *Ọbalúaié*.

²⁶⁰ *Òrìṣà* muito temido, senhor das epidemias e das doenças, sobretudo as da pele, e da cura.

4.6.5 Ação dos Ajogun

Todas as desgraças e as coisas ruins que podem acontecer na vida de uma pessoa (derrota, doença, morte, luta etc.) têm seu duplo espiritual, os *Ajogun* (lit. “guerreiros contra o homem”), os espíritos da esquerda, que têm como objetivo afetar a vida das pessoas no *aiyé*. Bàbá César me explicou que os *Ajogun* agem no nível espiritual, mas prejudicam no material, com consequências trágicas no físico.

Bàbá Marcelo adicionou que: “A doença é um *Ajogun*, porque tudo o que acontece aqui no *aiyé* acontece também no plano espiritual, e a doença no plano espiritual é um *Ajogun*. A negatividade está sempre ligada aos *Ajogun*”.

Na cosmovisão yorùbá, embora sejam malignos e terríveis, os *Ajogun* motivam as energias positivas a circularem no mundo, estimuladas por meio dos *ẹbọ* que são prescritos pelos sacerdotes através do oráculo. Por isso, quando há sacrifícios, é comum cantar pedindo para que a água cubra e mate as discórdias (*bomi pa ojo*), cubra e mate as doenças (*bomi pa àrùn*), cubra e mate as maldições (*bomi pa epe*)... cubra e mate os poderes dos *Ajogun*.

Durante o ritual de *borí*, Bàbá Marcelo pede a pessoa para mastigar uma parte de *obi* reduzindo-o em pedaços que são colocados no *ẹbọ* para Èṣù, para serem oferecidos aos inúmeros *Ajogun* e apaziguá-los.

Acredita-se que os *Ajogun* estejam sempre à espreita, esperando um momento adequado para atuar. Por isso, no terreiro se ressalta frequentemente a importância de que as pessoas se cuidem, por meio de oferendas e do *borí*, do respeito da conduta e das interdições e do que mais for necessário, conforme as prescrições de Ifá.

Bàbá César é quem alerta mais sobre sua ação e afirmou que a falta de caráter e a quebra das interdições (*è̀wò̀*) podem ter profundas implicações na existência, pois, enfraquecem no nível espiritual e abrem a porta para os *Ajogun* entrarem na própria vida. Ele salientou que:

Quebrar as interdições é como se expor a um vírus de gripe sem as precauções apropriadas (comer saudavelmente, hábitos de repouso, higiene pessoal). Os vírus (e, assim, os *Ajogun*) estão por toda parte, podendo atacar a qualquer momento, e precisamos tomar cuidado para evitar ser atingidos por eles. É verdade, nosso *orí*, nossos antepassados, os *Irúnmònlè* e os *òrisás* nos protegem, mas até certo ponto, e as precauções necessárias precisam ser tomadas.

Segundo o *corpus* literário de Ifá, o êxito na vida, a capacidade para alcançar sucesso, a felicidade e a boa saúde dependem muito de quanto uma pessoa é capaz de reconhecer e respeitar suas interdições. Bàbá César sublinhou a importância da responsabilidade pessoal para prever os ataques dos *Ajogun* e suas consequências:

Quando o *orí* de uma pessoa não aceita os aconselhamentos de Ifá, é muito difícil. Por exemplo, você diz para uma pessoa: ‘Olha, você não pode ir à rua à noite’, claro que tem os *Ajogun* que vão tentar a pessoa para andar à noite, para não cumprir suas interdições. Mas se você tem um *orí* firme e acredita, tem fé, ‘aí para com isso’, e não vai mais para rua à noite. Todavia, se você não tem, os *Ajogun* estão atrás de você. De quem é a culpa? É do *orí* daquela pessoa.

E Bàbá Marcelo observou que também o enfraquecimento da força vital, a falta de *àṣẹ* abre espaço para os *Ajogun*.

Segundo Bàbá César, muitas vezes, as pessoas se perguntam o porquê de tantos problemas, da ocorrência de doenças, da falta da realização das sortes que foram previstas na consulta oracular, sendo uma força negativa (*Ajogun*) que ocorre na sua vida.

Bàbá Marcelo contou um *itàn* que frisa a possibilidade de se proteger espiritualmente de diferentes infortúnios através da iniciação em Ifá²⁶¹, e de símbolos e objetos terem a função de fazer reconhecer alguém, seja por outras pessoas, seja pelos seres espirituais, como filha de *òrìṣà* ou de Òrúnmilà (através das contas no pulso ou no pescoço) e poupá-lo de seus ataques. De acordo com o *itàn*:

Ikú, a morte, estava matando muitas pessoas antes de chegar a hora estabelecida em seu destino e Òrúnmilà foi lamentar com ele que estava levando consigo muitos de seus devotos. Ikú respondeu que tinha pessoas demais na Terra e que sua ação era necessária, mas, ao final, os dois compactuaram que ele teria poupado os devotos de Òrúnmilà.

4.6.6 Ação de Elénìni

Bàbá Marcelo alertou para que as pessoas se cuidem e não permitam a ação de Elénìni, que pode abrir espaço para o ingresso dos *Ajogun*: “Excesso de confiança, vaidade, soberba, depressão, ganância exacerbada, boca que fala demais, busca de valores e de status sem limites são alguns dos fatores que fazem cair nas armadilhas de Elénìni.” A atribuição de Elénìni é criar obstáculos na realização do destino dos seres humanos, é o inimigo que vem do interior do ser humano, portanto, o sacerdote pode fazer pouco para ajudar uma pessoa atacada por Elénìni se ela não muda seus comportamentos e pensamentos.

Jagun (2015) relata que, segundo a tradição yorubá, antes de o ser humano vir ao mundo, deve fazer uma oferenda a Elénìni. Aqueles que teimam e nada ofertam a ela passam por grandes tribulações na vida e nada realizam, como um *itàn* que relata a vinda do Odù Irosun-Meji para o *aiyé*²⁶². O mesmo *itàn* afirma que Elénìni está marcada no corpo, na cavidade da

²⁶¹ Os iniciados em Ifá vestem uma pulseira, com contas alternadas marrons e verdes se da linha nigeriana e verde e amarelo se da linha cubana.

²⁶² Esse *itàn* é contado em Jagun (2015, p. 58-59).

espinha vertebral, para lembrar que esse infortúnio está bem próximo dos seres humanos, em seu encaço, e pune os irresponsáveis e negligentes, mas pode ser apaziguada.

O autor observa também que Eléninì testa a determinação e o caráter dos seres humanos, oferecendo tentações e armadilhas que põem em risco os propósitos originalmente eleitos por eles diante de Olódumarè. Portanto, ela conflita diretamente com o *orí*, cuja regência é guiar os seres humanos para que realizem seu destino.

Considera-se que Eléninì possa ser afastada com o culto ao *orí* e com a prática do bom caráter. Bàbá César sublinhou é preciso ter um bom caráter e, ao acordar, rezar o próprio *orí* para afastar essas forças negativas: “Quando tratamos bem nossos semelhantes, a natureza e o mundo, agimos com verdade e honestidade em relação a tudo, estaremos afastando Eléninì. Devemos cuidar de Èsù com mais frequência, já que Èsù é o chefe dos *Ajogun*. Ifá pode nos prevenir contra essas forças negativas que tanto prejudicam a vida do homem”.

Bàbá Marcelo observou que todas as ações humanas que enfraquecem o *orí*, tais como excessos de álcool, drogas, promiscuidade, amizades nocivas, pessoas que tenham ou sofram de seu ataque, assim como locais em que haja pessoas que possam induzir a seguir o mesmo caminho, facilitam a influência de Eléninì. O ser humano é frequentemente atacado por ela, todavia, através das recomendações do oráculo, é orientado a fazer determinados *èbò*, ou a mudar atitudes que possam levar a resultados perniciosos em sua vida.

Considera-se que Eléninì tem um impacto negativo gerado pelo pensamento negativo, que pode ser reforçado por outras pessoas que estejam no mesmo estado, e, de improviso, ela chega e prejudica a mente, trazendo o caos. Muitos casos de loucura e de violência são atribuídos ao domínio de Eléninì.

Bàbá Marcelo afirmou que:

A qualquer momento a pessoa pode estar morta, ou matar, ou ser condenada a um inferno pessoal marcado por derrota, fracasso, desregramento, promiscuidade e ostracismo. Filhos matando os pais, estupros de crianças, em muitos casos, sem nenhum antecedente penal. A ciência associa os efeitos de Eléninì a certos tipos de transtorno mental, doenças ou síndromes mentais e comportamentais, que afetam o equilíbrio emocional, o desempenho intelectual e o ajustamento social. Mas nem sempre Eléninì chega a esse tipo de situação.

4.6.7 Ação do poder àjè

Na visão de mundo do candomblé, um fator importante que pode influenciar o estado de saúde e atrapalhar a vida do ser humano é o poder feiticeiro feminino, *àjè*, representado pelas Ìyámi, as Mães Ancestrais. Pode agir diretamente ou indiretamente através de pensamentos e desejos, ou ser invocado através de feitiços.

As *Ìyámi* são muito temidas e são consideradas acérrimas inimigas dos seres humanos, podendo atacá-los sem nenhum motivo e não são facilmente apaziguadas através de rezas e oferendas.

Em um *itàn* do *odù* *Òdí Méjì* (que *Bàbá Marcelo* citou em seu curso *Ìyámi Osorongá – Minha Mãe Osorongá*), conta-se que elas se reúnem na Terra para atacar as pessoas e provocar diferentes doenças e problemas: trazem dor de barriga e doenças para as crianças, arrancam os intestinos e os pulmões das pessoas, bebem seu sangue, provocam dores de cabeça, dor de estômago, febre e outras doenças, fazem abortar as mulheres grávidas e impossibilitam a gravidez.

Todavia, *Bàbá Marcelo* explicou que os sacerdotes de *Ifá* estão protegidos de sua ação, citando um *itàn* do *odù* *Ìrété Òwònrin* que apresenta a vitória de *Òrúnmìlà* sobre as *Ìyámi Osorongá*, as Grandes Mães Feiticeiras, intencionadas a matá-lo. Graças à consulta de *Ifá* e à realização do *ebò* prescrito, *Òrúnmìlà* conseguiu superar o perigo e descobriu o segredo delas. Quando lançaram contra eles os ovos, ele conseguiu segurá-los sem quebrá-los, diminuindo o impacto com o algodão. Portanto, a folha de algodão é utilizada nos *ebò* e nos *borí* para proteger a pessoa do poder *àjè*. *Òrúnmìlà* conseguiu também que seus devotos fossem poupados por elas. Portanto, a pulseira de *Ifá* serve também para os iniciados a *Òrúnmìlà* serem identificados e poupados por *Ìyámi*.

Todas as mulheres são consideradas possuidoras do poder *àjè*, que é tido como particularmente ativo durante o período menstrual e é por isso, não somente por estarem de “corpo aberto” (mais desprotegidas frente a qualquer ataque ou energia negativa), que durante esse período as mulheres devem se resguardar e não podem fazer ou participar de qualquer ritual, como a preparação da comida para os *òrìṣà*, e usam o pano da costa. Considera-se que haja pessoas que não estão conscientes de ter uma ligação com as *Ìyámi* e de ter seu poder *àjè* particularmente acentuado, mas *Ifá* pode avisar de ter cautela com os pensamentos negativos e os próprios desejos, como no caso da filha de *Dina* que apresentei no capítulo 2. Pela mesma razão, *Ìyá Pauli* de *Òṣùmàrè* me advertiu sobre os perigos da inveja, dizendo que “às vezes, acontece que alguém olha suas unhas dizendo que são muito bonitas e, nem chega até o portão, que estão todas quebradas”.

Bàbá Marcelo tomava muito cuidado com uma senhora de idade de quem ele cuidava e que morava no terreiro, a qual era de *Òṣun* e que tinha, na opinião dele, um forte poder *àjè*: era perigoso que ela ficasse enraivecida e que soubesse de seus planos de viagem, porque seu desejo de tê-lo sempre ali poderia prejudicá-los.

Bàbá César afirmou que é também por todas as mulheres possuírem o poder *àjè* que elas devem ser respeitadas, para não correr perigos, e alertava frequentemente um *ògá* (que após um tempo saiu por causa de uma discussão com uma mulher do terreiro) que provocava e arrumava briga com muitas mulheres.

Muitos acusam a atuação da feitiçaria²⁶³ em caso de relações interpessoais conflitantes, desgraças e doenças, mas Bàbá Marcelo adverte o abuso dessa interpretação por muitos sacerdotes, quando as causas podem ser outras, talvez ligadas ao comportamento do mesmo cliente. Há diferentes *itàn* de Ifá que ensinam como descobrir um ataque de feitiçaria e como se proteger.

Bàbá César afirmou que o feitiço entra pelas costas, porque ninguém bota feitiço pela frente, e pega se a pessoa está fraca espiritualmente. Mas, se está forte espiritualmente, evita que isso venha a acontecer com ela. Em sua opinião, uma pessoa se fortalece espiritualmente principalmente pelo caráter, a boa conduta referente a tudo e todos, cuidando regularmente do próprio *orí* e fazendo os *ẹbọ* prescritos por Ifá.

Todavia, no *Àşe Idasilẹ Odẹ* recolhi diferentes relatos de pessoas que se dizem vítimas de ataques de feitiçaria, atribuindo-lhes a causa de problemas de saúde e infortúnios.

Catarina, falando de seus problemas de saúde, relatou que apresentou uma doença crônica com tendência a ser um câncer, uma colite, uma doença inflamatória no intestino. Afirmou que “Essa doença depende de uma medicação para o resto da vida, e tudo isso também foi acometido por maldade de pessoas”. Ao perguntar-lhe se fizeram um feitiço para ela, me respondeu que:

É exatamente isso, e tive a prova: perto da minha casa tem uma senhora que a gente conhece só de vista. Ela sabe que minha mãe gosta de feijoada e ela a convidou para o dia 13 de maio porque ia dar um almoço para vovó Dona Redonda (uma preta velha), dizendo: ‘Vai lá, chama sua filha Catarina, vai lá para você receber energia boa’. Minha mãe foi e eu não quis ir. A mulher não sabe nada da minha vida nem da minha história, e a vovó chamou minha mãe e deixou um recado para mim: para que eu fizesse as coisas com ela porque havia pessoas com má intuição mexendo para que eu ficasse doente, querendo me destruir, por despeito, por inveja. Esse problema de saúde tende a agravar por conta do mal que as pessoas desejam.

Catarina ressaltou a importância de cuidar, ao mesmo tempo, do físico e do espírito: foi primeiro ao médico, mas “além dele para cuidar da minha matéria, eu preciso dos espíritos que são acima dela para cuidar do meu espírito. Eu acho que de comum acordo as coisas fluem.”

²⁶³ Por exemplo, Loyola (1984) e Flaksman (2014) atribuem um papel importante à feitiçaria como interpretação da doença no candomblé.

Dina contou-me que foi atacada através de feitiços pelo irmão de sua *ìyálórìṣà*. Quando ela quis sair do terreiro em que ela deu obrigação e onde morava com seus filhos em uma casa que ela tinha construído nos fundos, o irmão de sua *ìyálórìṣà*, não querendo que ela fosse embora, ameaçava “matá-la através do feitiço” e que “iria colocar *egún* para comer minha carne viva”, mas ela não ficou. Quando ela voltou ao terreiro para buscar algo que tinha esquecido, o senhor estava conversando com outras duas pessoas, dizendo que precisava encontrar algo que a prendesse na casa, todavia, ela interveio na conversa afirmando sua posição.

Depois, Dina mudou-se para uma casa e uma mãe de santo que ela conheceu no terreiro foi morar no andar térreo, mas não estava pagando o aluguel. A mãe de santo quis que os assentamentos de Dina ficassem na casa dela, pois sustentava que uma *ìyàwó* não podia ter seus santos acima da cabeça de uma *ìyálórìṣà*. Quando o contrato da casa terminou, Dina mudou-se e teve uma discussão com a senhora porque ela queria receber mais de 3000 reais para que ela pudesse retirar seus assentamentos e, assim, vieram à tona os roubos que ela e sua filha fizeram na casa de Dina. Mas ela conseguiu resolver a situação e, na época, Bábá Marcelo estava já cuidando dela e aconselhando-a, rezando para ela com *egúngún* e *Ìyámi*. Dina contou-me que sempre “via” tudo o que eles faziam, quando ela deitava para dormir ou durante o sono:

No dia seguinte eu levantava cedo, pegava um carro e ia lá e via as coisas feitas, as maldades feitas, porque Èṣù me mostrava e eu ia lá e via. Um dia foram fazer mal para mim na minha casa, Èṣù me acordou, era uma hora da manhã e ele me dizia: ‘Levanta-te, levanta agora, vai na porta’. Eles estavam chegando para fazer as coisas para me fazer mal. O pai de santo da *ìyálórìṣà* com a filha e o genro.

Dina acredita que todos eles pagaram pelas maldades que lhe fizeram, já que o pai de santo foi desapropriado de sua casa e ficou muito doente. Depois um tempo, a casa da mãe de santo pegou fogo e Dina atribuiu isso à vingança de Şàngó, dono do fogo, que, na tradição yorùbá, pune com incêndios quem comete alguma injustiça.

Ao comentar sobre uma amiga que tem problemas de reumatismos nas pernas (ligado a fatores hereditários, pois aflige muitas pessoas da família) e anda com dificuldade, Doné Malu reuniu causas biológicas, psicossociais e espirituais, entre as quais os feitiços que ela dirige contra outras pessoas e acabam afetando sua saúde. Contou-me que ela continua recomendando à senhora a dar comida a seus *òrìṣà* e fazer sua obrigação, mas ela se afastou do terreiro em que foi iniciada quando a mãe de santo faleceu e uma filha dela assumiu o cargo. A senhora não encontrou mais ali um ambiente acolhedor e afastou-se do candomblé sem procurar outro terreiro. Ela gosta de participar das festas de Exú Trancarua, Maria Padilha e outros espíritos

chamados, no meio do candomblé, *exús catiços*²⁶⁴ e se endereça a eles para fazer feitiços contra a atual esposa de seu ex-marido. Sendo ela desprotegida e com uma energia fraca por não estar em dia com suas obrigações, todos esses feitiços voltam para ela, comentou Doné Malu.

Nesse propósito, Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 148) observam que “inimigo do homem é também o próprio homem que, servindo-se do axé da divindade [Èṣù], age frequentemente contra os próprios interesses, embora possa não aperceber disso”.

Bàbá Marcelo sempre alerta a não fazer feitiços ou maldades contra alguém, porque não se sabe quem o está protegendo. Dessa forma, quem enviou o feitiço pode passar a ser prejudicado. E observou que, quando uma pessoa nutre sentimentos de antipatia, ódio ou inveja por outra e serve-se da força de algum *òrìṣà*, das *Ìyámi* ou de seus antepassados, ou de algum recurso mágico para prejudicar a sua vítima, a eficácia do mal será tanto maior quanto mais desprotegido será o *orí* dela. Mas, se a vítima de seus feitiços estiver protegida por seus antepassados, a força dos *òrìṣà* ou das *Ìyámi*, o mal emitido retornaria à sua fonte.

Doné Malu disse que outro elemento que enfraquece sua amiga é o fato de ela gostar de beber cerveja. Também nesse caso – como para a *chikunhunya* que ela contraiu – Doné Malu conjuga diferentes causas da doença: fatores hereditários, a falta de caráter, um comportamento prejudicial para a saúde, relações conflituosas e causas espirituais.

4.6.8 Relação com o *egbé òrun*

Na cosmologia yorùbá, o ser humano, antes de nascer no *aiyé*, deixa no *òrun* várias sociedades com as quais estabeleceu vínculos e pactos, que podem tornar-se prejudiciais em sua vida terrena. Essas são chamadas *egbé òrun*, lit. “sociedades no *òrun*”, sociedades espirituais, e incluem diferentes seres espirituais (defuntos, espíritos que não tiveram vida terrena o ainda não nasceram). Podem pertencer ao *egbé òrun* também companheiros espirituais que vivem no *aiyé* na mesma época, apresentando particular afinidade quando se encontram; quando há diferentes crianças que morrem no mesmo acidente ou a distância de poucos dias um do outro, acredita-se que eles sejam *àbíkú* que pertencem ao mesmo *egbé òrun*.

À interferência dos *egbé òrun* na vida de uma pessoa são atribuídos diferentes infortúnios: perda de emprego ou problemas de dinheiro, problemas no parto, no casamento ou no relacionamento, doenças frequentes ou morte prematura. O *egbé òrun* teria o poder de levar coisas essenciais a alguém para fazer sua vida infeliz por causa de uma promessa quebrada ou

²⁶⁴ Indicando com esse termo o *povo da rua* da umbanda, cultuado também em vários terreiros de candomblé.

do descontentamento com algo que a pessoa esteja fazendo no *aiyé*. Mas os próprios *ẹgbé òrun* permitiriam também que os aspectos positivos possam se manifestar na vida.

Ìyá Dolores observou que, em alguns casos, uma pessoa pode ter marido/esposa durante seu tempo no *òrun* e ter feito uma promessa significativa para ele/ela. Ela pode ter prometido não se casar com ninguém, tendo dificuldade nas relações amorosas.

Quando perguntei a Bàbá César se é a *Ọṣun* que usualmente se recorre para um problema de amor, ele me respondeu que depende das determinações de Ifá e, às vezes, pode ter que agradar a sociedade que ela deixou lá no *òrun*, seu *ẹgbé òrun*. Adicionou que:

Ela está presa lá no *òrun*, então tem que agradar para que aqui ela seja libertada para se poder casar, porque ela é casada lá e o marido que ela deixou lá no *ẹgbé òrun* fica aqui perturbando-a porque ela é casada com ele lá. O que a gente vive aqui já viveu lá no *òrun*. Todos nós pertencemos a uma sociedade no *òrun* e para a gente ter uma boa trajetória aqui precisa agradar seu *ẹgbé òrun*.

Ele me contou de uma senhora de São Paulo que teve dois maridos que batiam nela e, depois, descobriu que ela tinha um esposo no *òrun* que estava pretendendo fidelidade; depois que ela fez o *ẹbọ* prescrito por Ifá, se casou com um *babaláwo* nigeriano, com que estava tendo uma relação feliz.

É Ifá que revela a sociedade a que uma pessoa pertence no *òrun* e que tem que agradar. Bàbá César ressaltou também que “É por esse motivo, porque a gente não conhece a nossa sociedade e quem pertence a ela, que nós temos que tratar todo mundo bem”.

No *odù Ọyékú’Ogbè*, conta-se que *Òrúnmílá* consultou Ifá porque um dia, voltando de uma viagem, descobriu que faltava uma parte do dinheiro que ele guardava em seu quarto. Ele descobriu, então, que era seu *ẹgbé òrun* que estava perturbando sua vida e realizou um sacrifício e continuou a alimentá-lo periodicamente, entretanto não teve mais problemas.

A importância das relações estabelecidas no *òrun* em condicionar a vida de uma pessoa e as possibilidades que Ifá oferece revelando o destino da pessoa e como afastar os infortúnios, são apresentadas em um *itàn* e em um texto do *babaláwo* Owolabi Aworeni, que Ìyá Dolores compartilhou no grupo de *Whatsapp* de estudo de Ifá do terreiro, relacionado a uma pesquisa que está conduzindo sobre os suicídios entre adolescentes – sendo encarregada pela escola em que trabalha, por ela ser psicóloga, a partir da recorrência de numerosos suicídios entre os alunos.

Juntamente às suas indagações de ordem social, familiar, escolar – observou que a grande maioria deles tinha notas muito altas na escola – e o recorte de gênero – entre os casos analisados, trata-se de dez moças e um rapaz. Ìyá Dolores buscou também uma chave de interpretação nos conhecimentos tradicionais *yorùbá*, interessando-se pelo *ẹgbé emèrè* (a

sociedade das crianças do céu, dos espíritos que estavam juntos no *òrun*), chamadas também de *àbíkú* (criança nascida para morrer logo e voltar ao *òrun*), particularmente poderosa e perigosa. Esses são companheiros espirituais que fizeram pactos entre si antes de nascer, estabelecendo em que ocasião iriam voltar ao *òrun* para se juntar de novo. Pode tratar-se de acontecimentos da vida cotidiana ou de eventos importantes, como a cerimônia de dar o nome ou o casamento e, portanto, conhecê-los e evitá-los possibilita o adiamento da morte e uma vida longa. Segundo Sàlámì e Ribeiro (2015), manifestações possíveis de *àbíkú* são “Teimosia, processos de autodestruição – drogadicção, alcoolismo, depressão, atração por atividades que expõem a riscos de vida – e episódios frequentes de adoecimento” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 83). Observam também que a palavra *àbíkú* é a composição de a-bi-ku (nascido para morrer) ou a-bí-ó-kú (o parimos e ele morre). Considera-se que, quando um *ẹgbé òrun* vem buscar um de seus companheiros no *aiyé* para levá-lo de volta no *òrun*, é por causa desse acordo original.

Bàbá César sublinhou que o sacerdote deve prestar muita atenção quando cuida de pessoas *àbíkú* e eles devem consultar constantemente Ifá seguindo ao pé da letra suas indicações. Para manter a criança em vida e recuperar sua saúde, são tomadas providências para libertá-la de seus vínculos com a comunidade a que pertencem no *òrun*, como analiso no ritual que Bàbá Marcelo realizou para uma criança diagnosticada como *àbíkú*, no último capítulo.

Um *itán* do *odù Òsé-Ògúndá*, citado por Ìyá Dolores, conta que foi feita uma divinação para *omọ*²⁶⁵ Asode, *omọ* Aroko e *omọ* Asawo, três crianças que vieram do *òrun*, no mesmo período e com a mesma promessa de voltar para o *òrun* após ficarem apenas sete dias. As três mães consultaram um *babaláwo*, que as orientou a não fazer a cerimônia do nome e a festa, mas apenas dar um nome à criança. Somente a última fez o sacrifício e seguiu as indicações.

As outras duas mães usaram o dinheiro do sacrifício para fazer uma grande festa, mas, durante a cerimônia do nome, o *ẹgbé òrun* chamou as crianças de volta para o *òrun* e elas morreram. Quando chegaram a *omọ* Asawo, eles foram incapazes de levá-lo consigo.

Esse *itán* ilustra também a influência recíproca entre diferentes pessoas e a possibilidade de as escolhas de alguém mudar o destino do outro: o comportamento da mãe que seguiu as orientações de Ifá permitiu que seu filho tivesse uma vida longa, ao invés do que ele tinha prometido antes de nascer.

Ìyá Dolores ressaltou a importância de cuidar do próprio *ẹgbé òrun*, de alimentá-lo, alinhar-se e estar em harmonia com ele para que não atralhe a própria vida, sobretudo no caso de crianças doentes, já que ao *ẹgbé òrun* são atribuídos vários problemas na infância. Por

²⁶⁵ Lit. filho.

exemplo, uma senhora que frequenta o *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀* contou que, em 2010, os médicos deram poucos dias de vida para sua filha e disseram que ela nunca teria conseguido andar. Ao recorrer a Bábá Marcelo para uma consulta com Ifá, ela descobriu que a criança era *àbíkú* e que seu problema era com *ẹgbé emèrè*. Então, fez as oferendas e os procedimentos rituais prescritos por Ifá. A criança continua com saúde e a senhora tem sempre bananas e um pote de balas na mesa para que qualquer criança ou pessoa que chega à sua casa possa comer.

Essa última atitude mostra que podem-se louvar e satisfazer seres espirituais também através das pessoas que estão em volta ou que aparecem na vida e através de gestos cotidianos²⁶⁶. De fato, Bábá Marcelo sublinhou várias vezes, que para os nigerianos, o culto aos *òrìṣà*, aos antepassados e aos demais seres espirituais faz parte do seu dia a dia e, muitas vezes, não precisa de algo grandioso. Por exemplo, durante o curso sobre *Ìyámi*, ele afirmou que é possível agradá-las dando comida aos pássaros. E observou, também, que muitas pessoas às quais Ifá determina que devam cuidar de *Èṣù* constantemente podem fazê-lo dando esmolas aos mendigos que encontra na rua.

²⁶⁶ No caso da senhora que doa balas para as crianças que encontra pode ser diretamente ligado ao *ẹgbé emèrè* de sua filha, pois, os seus companheiros que estão encarnados na mesma época podem se apresentar para lembrar-lhe o pacto que fez antes de nascer. Satisfeitos com a comida e os presentes, vão embora desistindo, por enquanto, de seus propósitos de levá-la consigo.

5 O DESTINO: ENTRE PREDESTINAÇÃO, HEREDITARIEDADE E LIVRE-ARBÍTRIO

5.1 Contradições, tensões e complexidades na noção de destino

A noção de destino cruza de diferentes maneiras os tratamentos terapêuticos no terreiro: na elaboração de estratégias para enfrentar momentos cruciais da vida – como um adoecimento, uma derrota econômica, a crise de um casamento, um problema com a justiça, uma série de infortúnios – e na prevenção de doenças e dificuldades que estão ao caminho, através do respeito de regras de comportamento e das interdições pessoais, ou da realização das oferendas estabelecidas através do oráculo.

Quando alguém chega ao terreiro para pedir conselho ou ajuda para resolver um problema, o primeiro passo é a consulta com o oráculo de Ifá, que permite comunicar com o próprio *orí*, os *òrìṣà* e os antepassados, fazer um diagnóstico do *orí* e da situação, obter conselhos sobre o caminho melhor a ser percorrido, saber o que pode prejudicar, o que pode ser resolvido ou amenizado e como fazê-lo.

Mas as oferendas, o duro trabalho e o respeito às interdições servem somente para facilitar um destino já estabelecido ou o caminho de vida se constrói no dia a dia através de escolhas, ações e relações? Como é entendido e vivido o destino?

Fortes (2018) compara as concepções ocidentais de destino representadas pelas figuras de Édipo e de Jó com a visão de mundo da África Ocidental, que concilia princípios, aparentemente antitéticos, das duas precedentes.

Édipo é vítima de um destino decidido antes de seu nascimento e, para ele, a questão da culpa, da responsabilidade e, conseqüentemente, da moral, não é relevante. Os oráculos permitem somente conhecer o fado para aceitá-lo com mais facilidade, mas não oferecem nenhum meio para mudá-lo.

Jó é livre para escolher e responsável por suas ações, encontra-se em uma relação contratual com um deus que personifica a justiça sobrenatural. O bem e o mal são a recompensa ou a punição das suas ações.

Fortes (2018) observa que, entre os Yorùbá, os Fon e os Tallensi da África Ocidental, a noção de destino articula predestinação (na forma de um destino escolhido ou recebido antes do nascimento), intervenção dos antepassados, responsabilidade pessoal e possibilidades (limitadas) de influenciar os eventos e de neutralizar os aspectos negativos através do duro trabalho e de meios rituais.

Esses elementos entram na complexidade das concepções de destino relevadas na minha pesquisa, que apresentam graus maiores ou menores de liberdade, dependendo da reelaboração pessoal das próprias experiências, do lugar de fala e da situação em que a pessoa se encontra, do que está tentando explicar ou modificar. Predestinação, hereditariedade, influência dos antepassados, dos *òrìṣà* e dos demais seres espirituais, relações sociais, livre-arbítrio, circunstâncias, caráter, duro trabalho, possibilidades oferecidas pela consulta oracular e pelas oferendas se articulam em um jogo de forças complexo e variável.

Como observa Dias, “o pensamento yorùbá acerca do destino é extraordinariamente complexo, fruto de uma pluralidade de interpretações e influências” (DIAS, 2013, p. 83). Se já a cultura yorùbá não é unitária, apresentando múltiplos pontos de vista e influências (em particular, a cristã e a islâmica), no Brasil, o candomblé se constituiu a partir do contato de diferentes tradições africanas com as indígenas e europeias, e os terreiros estão inseridos em uma sociedade complexa, em que diferentes visões de mundo e formas de vida sobrevivem uma ao lado da outra e, às vezes, se entrelaçam e sobrepõem. A autonomia dos diferentes terreiros e a multiplicidade de versões, práticas e tradições se sobressaíram no *Àṣe Idasilẹ Ode*, frequentado por pessoas, em sua maioria, provenientes de outros terreiros e que, portando, trazem consigo suas experiências e concepções, a que se adicionam ou substituem novas, em um diálogo criativo que produz variadas reelaborações pessoais.

Não é minha intenção solucionar a complexidade e as contradições contidas nas concepções de destino encontradas em minha pesquisa, já que visões contrastantes aparecem nas falas e nas experiências da mesma pessoa, sem serem vividas de forma conflituosa, e estão estritamente ligadas à situação que se quer explicar ou resolver. Não somente fazem parte de reelaborações a partir de elementos heterogêneos e influências variadas, mas são fruto da dinamicidade e da abertura da cosmologia yorùbá (em que sempre pode ser criado algo novo) e da fluidez da prática ritual.

O mesmo *corpus* literário de Ifá inclui *itàn* que apresentam visões e princípios contraditórios. Por exemplo, afirma-se que Òrúnmilà pode até adiar o dia da morte, e que uma pessoa é sempre considerada moralmente e juridicamente responsável por suas ações; mas, no *itàn* que relata a escolha do destino na casa de Àjàlà pelos três amigos, que apresentei no capítulo 4, o destino aparece como totalmente determinado pela escolha do *orí*. Ouvi esses ensinamentos contados pela mesma pessoa e, às vezes, inseridos no mesmo discurso durante minha pesquisa de campo e logo me dei conta que era inútil e contraproducente tentar argumentar com as regras lógicas do não contraditório.

Isso foi evidente quando Bàbá César fez sua segunda iniciação em Ifá, tornando-se *babaláwo*: nessa ocasião, se recebem os *èèwò* (interdições) definitivos, que não mudam mais na vida, e ele soube que não podia ter ou cuidar de cachorros. Disse-me que, antes de ingressar o candomblé, ele era muito rico e perdeu tudo por criar vários cachorros em sua casa. Mas, quando lhe perguntei o motivo porque Ifá não tinha revelado antes essa interdição e se era ativa antes de ser revelada, em lugar de solucionar minhas dúvidas, descobri que os *odù* do destino podem mudar ao longo da vida e são “fixados” nos rituais de iniciação e, ao mesmo tempo, os *èèwò* tornam-se realmente efetivos somente quando são revelados. Embora meus questionamentos não sejam totalmente inúteis (por as respostas acrescentarem meus dados), dei-me conta que se baseavam em exigências ditadas por uma lógica ocidental que contrasta com a experiência e prática cotidiana no candomblé.

A complexidade da noção de destino começa pela dificuldade de traduzir termos de outra língua e de interpretar conceitos nativos a partir dos ocidentais, mesmo quando nossos interlocutores se expressam através do mesmo idioma do pesquisador. Já que “o debate antropológico é suposto como motivado por desentendimentos” (HOLBRAAD, 2006, p. 191, tradução minha), que desafiam a teoria e abrem a “possibilidade dos dados de expandir nossa imaginação teórica” (HOLBRADD, 2006, p. 190, tradução minha), considereei minha incapacidade inicial de conectar logicamente mitos e acontecimentos, ensinamentos teóricos e práticas, diferentes crenças e diferentes práticas entre si como incitação para indagar mais intensamente o problema do destino e questionar meus interlocutores sobre minhas dúvidas e hipóteses.

Na primeira parte deste capítulo, analiso o significado e a tradução dos termos relativos ao destino, que trazem já certa dificuldade, ínsita na pluralidade das palavras *yorùbá* usadas para traduzir o que se entende por destino e fado. Sucessivamente, exploro a relação entre predestinação, hereditariedade e livre-arbítrio a partir dos *itàn* de Ifá que são contados no *Àṣe Idasilẹ̀ Ode*, dos dados de campo e da literatura sobre o tema. As falas de Bàbá Marcelo e Bàbá César, que são *babaláwo*, se tornaram centrais nessa discussão. Mostro como o destino, entendido como sucessão de eventos com um ponto de chegada, pode ser interpretado através da metáfora do *caminho*, *ònà*, termo que aparece com frequência na fala de meus interlocutores, e que leva a considerar a relação entre destino, Òrúnmilà (senhor da sabedoria e da ordem, testemunha da escolha do *orí* e do destino e criador de Ifá, o sistema oracular) e Èṣù (*òrìṣà* do movimento e da comunicação). Depois passo a interpretar o destino como *orí*, a cabeça, estimulada por reflexões surgidas a partir de algumas conversas e entrevistas, em que sobressaiu a relação entre potencialidades e realizações, virtualidade e atualidade, harmonia e

desequilíbrio. Enfim, exploro a importância de *iwà*, o caráter, e a possibilidade de comportamentos, atitudes e posturas favorecerem saúde, harmonia e realizações e afastarem infortúnios, insucessos e doenças.

5.2 Tentando traduzir palavras e conceitos

O Dicionário Infopédia (Porto Editora)²⁶⁷ oferece a seguinte definição de destino:

Destino (des.ti.noq dəʃˈtinu)

nome masculino

1. poder superior à vontade do homem que se supõe fixar de maneira irrevogável o curso dos acontecimentos; fatalidade
2. sucessão de fatos que constituem a vida de alguém e que se crê serem independentes da sua vontade; fado
3. fim para que se reserva alguma coisa; uso; emprego; aplicação
4. lugar a que se dirige alguém ou alguma coisa; rumo; direção.

A etimologia da palavra destino se conecta à raiz indo-europeia *sta-* da qual deriva o grego *ἵστημι* (*istemi*) = eu estou. Da mesma raiz, o latim *de-stinare* (prefixo *de* + *stinare*, forma comprida de *estare*). Literalmente, então, o destino é o resultado final de um acontecimento que “está”, que “se encontra” já preestabelecido, fixado, necessariamente determinado segundo uma sucessão temporal de eventos intermediários, determinados, por sua vez, pela concatenação de causas e efeitos, em uma sucessão cronológica em que o evento anterior influencia ou determina o sucessivo.

Na mitologia grega, a concepção do destino é expressa pela imagem do fio tecido pelas três Moiras (Parcas para os latinos): Laquési (em grego antigo, significa “destino”), Atropo (“inflexível”) e Clotho (“eu fio”). As três irmãs, divindades primordiais, são responsáveis para tecer (na Roda da Fortuna, espécie de tear mágico) o destino dos seres humanos e controlar o fio da vida de todos (do nascimento até a morte). A primeira fia, a segunda tece e a terceira corta o fio do destino de cada um, de forma a determinar o comprimento da vida e a hora da morte. As voltas da roda posicionam o fio do indivíduo em sua parte mais privilegiada (o topo) ou em sua parte menos desejável (o fundo), explicando-se assim os períodos de boa ou má sorte de todos. As Moiras são também responsáveis por manter a ordem no universo e suas determinações não podem ser transgredidas.

²⁶⁷ <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/destino>. Acesso em novembro de 2018.

Ao começar definir o que é destino na filosofia yorùbá, surge desde o começo uma complicação, pois o destino se constitui a partir de três componentes, que Bábá Marcelo esquematiza através da seguinte representação:

Figura 3 – Composição do destino.



Fonte: a autora, 2019.

Àkùnlè yàn significa “aquele que se ajoelha e escolhe”, e indica os pedidos feitos na casa de Àjálà (o número dos anos de vida, o número de filhos, os relacionamentos, o trabalho, os propósitos que se querem realizar na vida); *Àkùnlè gbà* significa “aquele que se ajoelha e recebe”, e indica o ambiente, as circunstâncias (como a família, a época e o lugar em que a pessoa irá nascer) que possibilitarão a realização de *Àkùnlè yàn*, por exemplo, o fato de nascer em um período de epidemia para quem escolheu de morrer em tenra idade de doença; *à yán mó* significa “o destino lhe é fixado”, “aquele que escolhe e determina o destino para alguém”, e inclui as características inalteráveis do ser humano, com o gênero e a cor.

Àkùnlè gbà constitui o complemento de *Àkùnlè yàn*, aquilo que vem junto. Bábá Marcelo explicou que “é como se eu quero esta bolsa e junto com ela vêm todo seu conteúdo” e utiliza-se de sua experiência para fazer um exemplo: “eu pedi para ser sacerdote, mas levei também o fato de cuidar de pessoas e de ser professor, que é o complemento disso”. Ìyá Dolores me explicou a função de *àkùnlè gbà* na vida de uma pessoa:

Eu preciso entender o que está me ensinando quando eu peço uma coisa e recebo tudo junto. Eu peço uma trajetória de ser uma liderança espiritual, mas dentro daquela liderança espiritual vai vir uma posição de destaque e isso me coloca sujeita à vaidade. Então, eu pedi o que quis, trouxe aquilo que não quis, mas aquilo que eu não quis vai me ensinar a ser uma pessoa melhor, vai me levar a ressignificar tudo. É isso que a gente precisa absorver, entender e colocar de volta em todo o contexto do cosmo, é colocar isso do ponto de vista de como eu chego nesse espaço. Minha família sempre foi de *òrìṣà*, minha avó era *ìyálòrìṣà* e eu participava de um contexto de cuidado de pessoas. Em um dado momento, quando minha avó me colocou aquela responsabilidade, eu não queria. O tempo passa, e eu passo contando essa história e dizendo que eu me coloquei à disposição disso pela questão de ser uma guerreira, de dialogar com esse espaço. Mas, em dado momento, *òrìṣà* diz: ‘não, você tem que ser

iyálórìṣà, tem que ser mãe de santo, tem que ter seus filhos de santo'. E aí me deparo com um cardápio de coisas que eu tenho que me reeducar e entender o que é que desde os doze anos de idade *òrìṣà* coloca na minha vida para que eu seja, para que eu entenda, estude, compreenda. E todas as pessoas que *òrìṣà* traz na minha vida, todas as pessoas que eu tenho a meu lado, tudo o que eu faço, a militância dos povos tradicionais, eu entendo que isso é *òrìṣà* que coloca na minha vida.

Bàbá Marcelo ressaltou que *à yán mó* pode conter a parte de destino dos próprios antepassados que não realizaram em sua vida:

à yán mó é a fatia que nos foi imposta, contendo a parcela do destino dos nossos ancestrais que eles não realizaram. Quando uma pessoa morre, ao atravessar de novo *Àkàsò*[a fronteira entre o *òrun* e o *aiyé*], para voltar ao *òrun*, Oníbodè [o guardião da fronteira] fiscaliza a realização de tudo o que foi prometido antes de nascer no *aiyé*. O que falta vai para a prateleira dos descendentes. Por exemplo, quando no *candomblé* se diz que alguém tem que cultuar um *òrìṣà* por herança, ou que seu sacerdócio foi por herança, isso é devido ao fato de que algum de seus antepassados escolheu isso como destino, mas não o realizou. Esse é um dos motivos para que devemos cultuar *egúngún*²⁶⁸: para que eles não atribuam a nós o que eles não realizaram e nos deixem cumprir nosso destino e fazer nossas escolhas livremente.

Dias (2014, p. 39) observa que *à yán mó* contém “todas as particularidades de acontecimentos exógenos, mas que encaminham o sujeito num determinado sentido”.

Segundo Bàbá Marcelo, *à yán mó* representa aquela parte de destino que não pode ser alterada, mas afirmou que essa é básica e não estática, pois na vida posterior, *kàdàrà*, as circunstâncias, podem manipular *à yán mó*, e *ìwà*, o caráter, é determinante na vida de uma pessoa, podendo até transformar um *orí rere* (uma boa cabeça) em um *orí burúkú*²⁶⁹ (uma cabeça ruim) e vice-versa. E que *Òrúnmilà* tem o poder de mudar tudo na vida de uma pessoa, até de adiar o dia da morte.

Dias (2014, p. 20) aponta para as várias dificuldades na tradução dos diferentes termos *yorùbá* que designam a ideia de destino e de fado, mostrando uma pluralidade de interpretações e a dificuldade da tradução conceptual. Observa que “Segundo Adekanmi [um seu informante, *yorùbá* nativo, herbalista e tradicionalista religioso], entrevistado em 2011, há uma distinção entre *destiny* (*destino*) e *fate* (*fado*), ou seja, entre *ìpin* e *àyànmò*”. Ao consultar o *Dictionary of yorùbá language*²⁷⁰, Dias resalta que o termo *destiny* é traduzido para *yorùbá* por *opin*, *nkan*, *tabi* e *ẹ'nikan*, enquanto *ìpin* é traduzido por *portion* (*porção*).

Continua o autor, apontando à articulação dos termos *yorùbá* com os conceitos de destino e de fado:

²⁶⁸ Os espíritos dos antepassados.

²⁶⁹ Essa primeira observação começa a aproximar o conceito de destino com aquele de *orí*. De fato, Bàbá Marcelo e Bàbá César, ao serem interrogados sobre o assunto, responderam que o destino é o *orí*, como afirmam também Elbein e Santos (1971), ao falar de “*orí*-destino”.

²⁷⁰ Publicado em 1918 pela Church Missionary Society (CMS), que constitui edição revista do original publicado por Samuel Ajayi Crowther e que contou com a colaboração do reverendo *yorùbá* T. A. J. Ogunbiyi.

Tal facto é particularmente interessante, uma vez que nenhum dos termos usados para traduzir destino faz parte da linguagem e da literatura corrente sobre o assunto. Ademais, tal tradução é particularmente significativa, uma vez que nos conduz perfeitamente à ideia de que *ìpin* é a porção de energia que cabe a cada sujeito e/ou da porção individual do destino coletivo (o que comporta em si já um sentido judaico-cristão de destino universal), ambos podendo caber na definição de *orí*. Ou seja, a parte de um todo que é o destino coletivo da humanidade. [...] Em relação a *fate*, esse sim surge traduzido, no já mencionado dicionário da CMS, por *ìpin*, *opin*, *idarisi* e *iku*. Parece claro estar-se diante de uma conjugação entre destino e fado, ou, nos termos ingleses, ‘algo que está talhado a acontecer a uma coisa ou objeto como pré-concebido’ e ‘determinação individual’, o que reforça a ideia de porção. Observe-se agora que *àyànmó*, no citado dicionário da CMS, em que é traduzido por *fate* ou *destiny*, remetendo in situ para a observação do termo *àbáfù*. Fado e destino mantêm a cumplicidade. Ora, na observação do termo *àbáfù*, surge a tradução inglesa de *luck* (sorte), *fortune* (fortuna), *fate* (fado), oferecendo o exemplo de *àbáfù mi ni*, i.e., “it is my fate” (“é meu fado”). (DIAS, 2014, p. 20-21)

Mas Dias (2014) introduz outra complicação: segundo seu entrevistado Adekanmi, *ìpin* é também a testemunha do destino, podendo ser uma pessoa ou um ser espiritual, identificando-se com *Òrúnmilà*. E, em outro trabalho, Dias (2013) observa que, em inglês, *fate* pode ser traduzido também como “declaração profética” e “determinação final da ordem dos acontecimentos”, articulando destino e fado como duas faces da mesma realidade: “o destino individual é a porção singular da ordem dos acontecimentos universais” (DIAS, 2013, p. 80).

Jagun (2015) esclarece o significado de livre-arbítrio (*ifé-àtinuwá*), que representa a liberdade de escolha do próprio *orí*:

Contudo, ao buscarmos a origem desta expressão encontramos: *ifé* (subst. desejo) + *àtinuwá* (adj, agradável). Logo temos que o conceito de livre-arbítrio é muito mais amplo que simplesmente poder de escolha. Livre-arbítrio, para o *iorubá*, é fazer uma ‘escolha agradável’. Agradável ao seu íntimo, portanto uma escolha que lhe traga conforto, e não conflito. Uma escolha que lhe traga paz e bem-estar. Ou seja: o livre-arbítrio seria a possibilidade de o indivíduo decidir por algo que não conflite com seu oráculo interior. (JAGUN, 2015, p. 41-42)

A tradução de livre-arbítrio como “escolha agradável”, que traga paz e felicidade e não esteja em conflito com o próprio *orí* explica a importância atribuída às orientações do oráculo na hora de tomar decisões importantes, já que permite acessar os mistérios do próprio *orí* e entender não somente as consequências das próprias escolhas, mas também se os próprios desejos estão alinhados com a própria essência mais íntima.

A análise das traduções dos termos entre as duas línguas deve ser completada com outras considerações, vindas da análise da filosofia *yorùbá*, da prática oracular e ritual de sacerdotes, de ações e comportamentos cotidianos ou em situações especiais (como uma decisão importante a ser tomada) ou de ruptura (como uma doença, um insucesso ou um conflito) de adeptos e clientes. Em particular, Dias adverte em relação a dois problemas, presentes seja nas terras *yorùbá*, seja nos terreiros de *candomblé*:

Naturalmente que se subtrai, da observação do dicionário, duas conclusões: primeiro, os conceitos são realidades dinâmicas que espelham a construção da linguagem e do atavismo cultural, segundo, que tais transformações não estão independentes dos encontros religiosos, porquanto o *Dictionary of Yoruba Language* foi produzido no interior da Church Missionary Society, que naturalmente usou das suas categorias para produzir a tradução dos conceitos, mesmo que os agentes tenham sido nativos *yorùbás* que, pese esse facto, estavam já cristianizados. (DIAS, 2013, p. 80).

5.3 Entre predestinação e livre-arbítrio

Diferentes autores e sacerdotes debatem sobre a predeterminação do destino no *òrun* antes do nascimento e as possibilidades de mudá-lo durante a vida no *aiyé*, seja através da ação ritual, seja através das escolhas e das ações cotidianas.

Parto da premissa sobre predestinação feita por Dias (2013) – seguindo as argumentações de Salami (2007) – que, ao colocar a questão da identidade entre quem escolheu seu destino no *òrun* e quem deve realizá-lo no *aiyé*, observa que:

Os *yorùbás* acreditam que o sujeito que escolhe o *orí* no mundo-outro é o mesmo que encarna no *àiyé*, a terra, sob uma forma humana, por outras palavras, o sujeito humano é a encarnação de uma identidade preexistente num espaço suprassensível. Somente esta correlação permite assumir a ideia de predestinação. Sem uma existência prévia que configura a identidade, jamais o sujeito terreno poderia ter o seu percurso de vida mais ou menos definido. O chamado “selo do destino” requer uma individualidade senão sempiterna, pelo menos pré-existente ao nascimento [...] (DIAS, 2013, p. 76)

Um título de *Àjàlà*, o oleiro divino que molda os *orí*, é *Ajamalopin*, que significa “*Àjàlà* o que molda desde o princípio até o final do caminho”. Segundo o *itàn* de Ifá que relata a escolha do *orí* no *òrun* antes do nascimento no *aiyé* apresentado no capítulo 4, o caminho de vida dos seres humanos, com todos seus acontecimentos, as sortes, os infortúnios, as doenças, as dificuldades e o dia da morte, está fixado, sem possibilidade de escolha ou mudança. Mostra uma concepção determinista, que deixa pouco espaço ao livre-arbítrio e a possibilidades de mudança, como sustentam Salami (2007) e Abimbola (1993).

Salami afirma que “O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo”. (SALAMI, 2007, p. 263).

E Abimbola sustenta que:

[...] O sucesso ou a derrota de cada pessoa depende por grande parte do tipo de *orí* que aquela pessoa selecionou para si mesma no *orún*, e que uma vez que a pessoa escolheu seu destino pela seleção de um *orí*, se torna quase impossível modificá-lo na Terra. De fato, os deuses não estão na posição de modificar o destino de um homem. (ABIMBOLA, 1993, p. 83, tradução minha).

Dias (2013) observa que também as reflexões de Balogun (2007) vão na mesma direção, já que, segundo o autor, ao nascer, a pessoa traz seu destino traçado, registrado, de tal forma que todos seus atos e ações estão ausentes de livre-arbítrio, e concorrem apenas para o cumprimento do predestinado. E ressalta que “Há, claro, uma tradição determinista contida nesta assunção que, todavia, não parece coincidir com a prática quotidiana ritual dos *yorùbás*” (DIAS, 2013, p. 74).

Ekanola (2006) expõe o problema das possibilidades de modificar o destino, partindo da premissa da predestinação devida à escolha pré-natal do *orí* na casa de Àjàlà:

A pretensão de que o destino possa ser alterado parece inconsistente com a ideia *yorùbá* da predestinação, já que consiste na crença de uma escolha pré-natal do *Orí*, que determina, de forma definitiva e irreversível, o destino e a personalidade de cada pessoa humana. A opinião que o destino é irreversível é espelhada em muitos provérbios *yorùbá* e ditados sábios. Por exemplo, os *Yorùbá* falam frequentemente que *Ohun Ori wa se ko ma ni salai se eo* (o que o *Orí* chegou a armazenar deve ser definitivamente realizado). (EKANOLA, 2006, p. 43, tradução minha)

E adiciona que, se definimos o destino como “o que deve acontecer e não pode ser mudado ou controlado” (EKANOLA, 2006, p. 43, tradução minha), parece improvável que se possa alterar o que foi predestinado. Segundo essa visão, o duro trabalho, a conduta, a consulta a *Ifá* e a realização dos sacrifícios prescritos fariam parte do que é já traçado e ajudariam somente a cumprir um destino preestabelecido.

Uma concepção determinista de destino, que chega a coincidir com um fatalismo, em que nenhum acontecimento pode ser controlado ou evitado, pode ter a consequência de anular o livre-arbítrio e, portanto, poupar o ser humano do compromisso para com as próprias ações, como no caso de Édipo, ao invés do que acontece para os *Yorùbá* e no *candomblé*, em que uma pessoa é sempre considerada livre para agir e moralmente e juridicamente responsável por seus atos, embora seja reconhecida a influência de fatores hereditários, sociais, ambientais e espirituais.

Ekanola (2006), tentando dar uma resposta a esse paradoxo, admite que uma forma mais plausível de interpretar a liberdade humana, que não caia em contradição com a concepção do *orí*, é a possibilidade de neutralizar ou minimizar muitos fatores hostis através do respeito de uma conduta apropriada, do duro trabalho e do cuidado do próprio *orí*, introduzindo nele nova força. *Ìwà pèlẹ́*, um bom caráter, que uma pessoa constrói através de suas ações e comportamentos, é um valor fundamental para os *Yorùbá*.

Portanto, o autor conclui que:

Voltando à nossa discussão sobre a relação entre destino e personalidade, minha posição é que o caráter de uma pessoa, que é o produto de suas ações passadas e de

sua livre escolha, determina o destino na Terra. (EKANOLA, 2006, p. 49, tradução minha)

Dias (2013) compartilha a posição de Ekanola, ao admitir a possibilidade de escolha no decorrer do próprio caminho de vida:

Todavia, a nossa análise e experiência direta com o universo religioso *yorùbá* permitem-nos afirmar que, apesar de difícil, o destino pode ser alterado ou pelo menos potencializado. Isto abre uma porta, ainda que ténue, para influências externas sobre o selo do destino, até porque se o destino for um acordo entre o sujeito e *Olódùmarè* ou entre o sujeito e *Àjàlà*, consoante a tradição, os acordos têm sempre a possibilidade de anulação [...] (DIAS, 2013, p. 76)

As afirmações de Bàbá César vão na mesma direção, estabelecendo a possibilidade de mudar o próprio destino:

O destino se manifesta na condição de preexistente, e não de coisa acabada. O caráter, o esforço, a dignidade, a responsabilidade, o discernimento, o bom senso, a perseverança e a ousadia do homem fazem seu destino se realizar. Muitas vezes, até correções acontecem para melhorar o destino de uma pessoa, quando agrega a espiritualidade, ou seja, quando se dedica também à vida espiritual, tudo em relação ao seu destino fica ainda melhor. Essas são algumas das razões mais importantes para fazer uma iniciação em Ifá – Òrúnmilà. É importante não ser desfocado. Muita gente é desfocada, não tem perseverança, confiança e foco em seu ideal, está distante de seu *orí* e dos desígnios desse *òrìṣà*, está distante do seu destino. É verdade que não existe mistério quanto à questão do mérito. O dia que o homem entender a importância do mérito, de sair do comodismo, resolverá uma boa parte de seus problemas. É delicado falar sobre destino hoje em dia porque a palavra destino foi estereotipada e remete ao pronto, ao definido, que leva ao comodismo e à passividade.

E ressalta também a importância do empenho e da persistência para conseguir os próprios objetivos e propósitos:

É importante para os seguidores de Ifá saberem que a completa dedicação em todas as nossas ações não garantirá que não encontraremos oposições. Só garantirá que superarão as oposições com o apoio de Ifá. [...] Ifá diz que necessitamos continuar a nos dedicar, fazendo sempre boas ações. Ao fazer isso, Ifá se encarregará dos nossos infortúnios, derivados de nossos opositores, e nos defenderá. E aqueles que eventualmente nos atacam por ignorância reconhecerão seus erros.

Para solucionar a coexistência, entre os Yorùbá, de crenças aparentemente incompatíveis, como a predeterminação de todos os aspectos da vida através da seleção pré-natal do *orí* e a possibilidade de afetar o destino de uma pessoa positiva ou negativamente, Ekanola observa que:

Dessa forma, não é incomum os Yorùbá atribuírem o sucesso de uma pessoa a fatores quais duro trabalho, persistência, e paciência, sem nenhuma referência ao destino. Similarmente, o fracasso é frequentemente explicado em termos de fatores quais preguiça, imprudência, loucura e impaciência. É comum, quando os yorùbá são incapazes de identificar razões empíricas atrás do sucesso ou do fracasso de um indivíduo que recorrem a explicações em termos de destino [ou de feitiçaria]

[...] O que é sugerido, em essência, é que há pelo menos dois sentidos em que os Yorùbá utilizam a noção de *Ori*: primeiro, para indicar a escolha do caráter feita por cada indivíduo através da escolha particular das ações feitas. Segundo, para denotar a falta de explicações plausíveis em uma situação que deixa perplexos, escapando de toda explicação naturalística ou empírica. Em situações desse tipo, há a tendência de afirmar que o que aconteceu não podia não acontecer porque estava predeterminado no céu. (EKANOLA, 2006, p. 50, tradução minha)

A situacionalidade que Ekanola aponta nas diferentes visões do destino como algo predeterminado ou passível de intervenção, sobressaiu em outro aspecto durante minha pesquisa de campo e no estudo dos trabalhos de Síkírù Sàlámì.

Ao frequentar os cursos oferecidos por Bàbá Marcelo no *Àṣe Idasilẹ̀ Oḍẹ̀*, observei que durante as aulas de *Mérindilogun – O jogo de búzios, com expressões, significados, personalidades, proibições, oríkì e oferendas* sobre a prática oracular, e no começo de *Ori e Bori – Conhecimentos e Culto à Cabeça Interior. Sua importância, particularidades, louvações, oferendas e procedimentos*, quando ele apresentou o mito de escolha do *orí* na casa de Àjálà, aparece uma visão mais determinista do destino, como realização do que foi escolhido, estabelecido, pactuado antes do nascimento.

Mas, quando Bàbá Marcelo começou a falar do ritual de *borí*, dos sacrifícios e das oferendas, ou seja, das práticas rituais e das possibilidades que essas proporcionam, apareceu claramente a confiança na capacidade humana de intervir para mudar o próprio destino através da prática ritual e da negociação com Òrúnmilà, os *òrìṣà* e os ancestrais, do respeito. E, quando explicou os *èèwò* (interdições) e da conduta, ele destacou ainda mais a possibilidade de dar um rumo diferente à própria vida, através de escolhas e ações do dia a dia.

Segundo Bàbá Marcelo, o destino pode até ser trocado na iniciação, quando o ser humano, ao morrer e renascer, passa por um processo gestacional, que compreende um diagnóstico, a manutenção da cabeça, o fortalecimento dos laços com o *òrìṣà* pessoal e, quando necessário, a busca de uma nova trajetória de vida. A iniciação em Ifá e o culto de Ifá e do próprio *orí* permitiria rearrumar o destino, favorecer as sortes e afastar os infortúnios.

A prática ritual e o cotidiano das pessoas do candomblé e dos clientes de Bàbá Marcelo alinham-se com sua interpretação, pois se trabalha, se luta no dia a dia, se respeitam regras de conduta e interdições, se cultuam os *òrìṣà* e o próprio *orí* e se consulta o oráculo a fim de alcançar os próprios objetivos. Muitas vezes ouvi afirmar, no terreiro, que se não fosse possível modificar o próprio destino seria inútil cultuar os *òrìṣà*. Como prova dessa afirmação, Bàbá Marcelo disse que “o africano cultua somente os *òrìṣà* que lhe trazem algum benefício” e que esse é um fator pelo qual alguns *òrìṣà* desapareceram ou se tornaram muito raros no Brasil²⁷¹:

²⁷¹ Em linha com as teorias de Bastide (2001) e de Harding (2000).

por exemplo, Oko, *òrìṣà* da agricultura, não servia aos escravos que trabalhavam nas plantações de seus patrões, e são poucas as pessoas iniciadas em Yewa, *òrìṣà* do crepúsculo.

Sàlàmi em seu curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁷² abre uma brecha para a possibilidade de alterar o próprio destino:

Como um banco de dados, *Ori* é a base de informações sobre todos os detalhes do destino, sobre tudo o que é vivido desde a concepção até a morte. Mas, o fascinante é que ele não é uma sentença inalterável de destino, pois possui recursos para promover transformações.

E, mais tarde, ao falar de *Orírere* (“bom *orí*”) e de *Orí burúkú* (“*orí* ruim”), cujas qualidades são determinadas pela escolha feita na casa de Àjàlà, sustenta que:

Um *Orírere* pode ser transformado em *Orí burúkú*, se a pessoa não tem bom temperamento ou caráter. Por outro lado, um *Orí burúkú* pode ser transformado em *Orírere* se forem tomados certos cuidados. Isso significa que qualquer circunstância de vida pode tanto melhorar quanto pode piorar. E uma boa sorte pode ser perdida graças à ação de feitiço, praga, raiva, ódio, rejeições e outras práticas prejudiciais ao ser humano. Entretanto, há alguns aspectos de *Orírere* que é quase impossível estragar porque uma parte do destino ninguém consegue alterar, anular ou destruir.

E declara que o objetivo do curso é “favorecer o desenvolvimento e/ou a preservação de um *Orírere*, um destino muito bom, destino para prosperar, ser saudável, ter amor, viver bem e ser uma pessoa realizada” através de tratamentos espirituais e da consulta do oráculo de Ifá.

A prática ritual mostra também que a confiança de o destino deixar espaço para mudanças através da negociação com o mundo espiritual: Òrúnmìlà, através do oráculo, permite conhecer o destino que o ser humano se comprometeu a realizar e como reforçar o *orí* e dar-lhe equilíbrio, mas oferece também a possibilidade de negociar com o mundo espiritual e facilitar o que é difícil, remover obstáculos, mudar um caminho negativo para positivo, desfazer um feitiço, propiciar as sortes, afastar os infortúnios e até mudar o destino.

Bàbá Marcelo e Bàbá César, citando um *itàn* de Ifá, afirmaram frequentemente que “Òrúnmìlà é o único que pode mudar o dia da morte”, então, “ele pode mudar qualquer coisa na vida de uma pessoa”. Bàbá Marcelo citou a frase “Ba Ifá ya yayan” (Diga a Ifá seus desejos mais profundos e ele realizará), e apresentou uns versos do *odù* Ówónrín que ressaltam a possibilidade de Òrúnmìlà providenciar todas as sortes que uma pessoa deseja. Bàbá César citou alguns versos do *odù* Osefun, que afirmam que “Ifá tem a habilidade de resolver qualquer problema que esteja nos afligindo.”

Mas, muitas vezes, Òrúnmìlà avisa não seguir os próprios desejos e aponta para um caminho diferente, como ilustrado em um mito de Ògún, que Bàbá Marcelo contou durante o

²⁷² <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

curso *Ori e Bori – Conhecimentos e Culto à Cabeça Interior. Sua importância, particularidades, louvações, oferendas e procedimentos.*

Ògún, querendo se casar com uma mulher, foi consultar um *babaláwo*, mas ele lhe disse que poderia, mas não deveria. Ele se casou assim mesmo, mas, após um tempo, a esposa começou a ter pressões por parte de sua família porque a união não dava filhos e, portanto, ela deveria arrumar outra esposa para ele. Ògún voltou ao *babaláwo*, que lhe recomendou fazer um *ẹbọ* que precisava de 201 peixes pescados no mesmo dia, mas, quando ele foi ao rio, conseguiu capturar somente 200 peixes, sem encontrar o que faltava para completar o *ẹbọ*. No entanto, chegou o exército de Şàngó, que confiscou os peixes e capturou Ògún. Não vendo-o voltar para casa, sua esposa foi consultar o *babaláwo*, mas ele tinha morrido e se consultou com o filho dele. Ele lhe aconselhou fazer um *ẹbọ* com um *òkété*²⁷³, mas ela não conseguia encontrá-lo e continuou viajando por diferentes cidades até que o achou. Bàbá Marcelo explicou que o *òkété* é um rato que, na velhice, perde os dentes e sobrevive de leite materno e, portanto, precisa de ter família para ser alimentado por sua descendência; portanto sua força vital favorece a harmonia nas relações familiares e uma prole numerosa.

Quando a mulher estava voltando para casa, passou pelas terras do rei, cujo exército confiscou o *òkété*, já que o rei precisava desse animal para fazer um sacrifício para o filho que estava em risco de morte. A mulher seguiu os soldados brigando e chorando para ter seu *òkété* de volta, até chegar ao palácio do rei, que perguntou quem era aquela mulher. Sabendo que ela era a dona do *òkété*, o rei disse que o animal não poderia ser confiscado, mas doado, comprado ou trocado e tentou dissuadi-la. Durante a discussão, ela viu Ògún de longe e ofereceu o *òkété* em troca da liberdade do marido e, com isso, o *ẹbọ* foi realizado e o resultado alcançado, e os dois voltaram juntos para casa.

Bàbá Marcelo comentou que Ifá tinha falado para Ògún, que pedia conselho sobre seu casamento: “Pode, mas não deve” e se ele tivesse seguido o conselho não teria passado por todas aquelas dificuldades.

Em relação à articulação entre predestinação e livre-arbítrio, Bàbá Marcelo afirmou que o destino é básico, mas não é estático, pois na vida são as circunstâncias que podem manipular o destino: por esse motivo, é importante que as pessoas consultem Ifá de tempos em tempos para acompanhar o caminho de sua vida. O destino aparece, então, como um manuscrito em aberto, um guião com o qual o sujeito pode gerir suas atividades e escrever as páginas seguintes, potenciando os fatores positivos e contornando os negativos.

²⁷³ Um rato muito comum e fácil de capturar no mato, na Nigéria.

Me explicou que:

Eu penso que o destino está traçado, mas as mudanças, as circunstâncias com que você desenvolve a vida, as circunstâncias com que você trilha o caminho podem mudar, podem alterar o destino. Seja nas escolhas de vida, seja se as pessoas que se cuidam muito fazendo *ebô* e *borí* e consultam Ifá. Eu tenho a convicção que o destino pode ser alterado constantemente diante da condução pessoal de cada um. Por mais que tenha fixado Ifá, saiba da sua conduta, o ser humano é passivo de transformações. Eu não consigo perceber uma pessoa, existe sim, mas eu não consigo aceitar alguém que viva preso a uma situação e não busque uma saída. As pessoas precisam evoluir. Por exemplo, eu saí da UNISUAN em 1988, trinta anos depois eu fui lá e vi que o guardador de carros é o mesmo. Eu acho que o destino é dinâmico, é transformador.

5.4 O destino como caminho de vida

A palavra que ouvi utilizar com mais frequência para falar da própria vida e do destino é “caminho” e um desejo frequente que se faz para outra pessoa é que ela tenha um bom caminho de vida, sem obstáculos e dificuldades, cheio de sucesso, realizações e satisfações.

A análise desenvolvida até agora e a frequência com que, no terreiro, se fala de caminho de vida para indicar o desenvolvimento da vida, me leva a utilizar essa metáfora para entender o destino.

A viagem, um caminho a ser percorrido, que pode oferecer frutos deliciosos, mas apresentar também obstáculos e dificuldades, com uma direção certa e conhecida ou com o risco contínuo de se perder, em que se podem encontrar pessoas que queiram ajudar, mas também inimigos e armadilhas, pode servir para ilustrar seja a versão mais livre, seja a versão mais determinista do destino, dependendo dos graus de liberdade concedidos à pessoa em dirigir seus passos e do número de bifurcações e encruzilhadas que encontra. Um caminho pode ser reto e conduzir rapidamente e facilmente ao alcance do sucesso e da felicidade, ou pode ser “torto” e precisar ser consertado.

Cito os exemplos mais significativos da minha pesquisa, relacionados a problemas de saúde, cargos religiosos ou trabalho em que a metáfora do caminho é chamada em causa para explicar acontecimentos da própria vida.

Adriana, de Yemojá, ao comentar sobre seus problemas neurológicos e psicológicos e a ajuda que recebeu através do cuidado de seu *orí* com Bábá Marcelo e do culto de Ifá, apresentou um momento muito difícil de sua vida, quando a ruptura do casamento e a mudança da família para outro estado causou-lhe bulimia, que se adicionou aos problemas de ansiedade e de insônia que a acompanham desde adolescente. Afirmou que: “A bulimia só entrou na minha vida, porque não é do meu caminho”. Ela pediu a Èṣù para que lhe desse caminho para sair daquela situação, já que estava se vendo ir a óbito. Após a iniciação em Ifá, ela teve só uma crise de

vômito e nunca mais se apresentaram problemas relacionados à comida. Mas Adriana falou de sua ansiedade, sua insônia e alguns medos recorrentes como parte de seu caminho e comentou que:

Se eu vou pegar os meus *odù*, independentemente do que foi sacado para mim, só dá culto à cabeça, culto ao *orí*, então, eu tenho que andar numa linha reta, estar sempre alinhada com Yemojá [seu *òrìṣà* e *òrìṣà* que cuida das cabeças] e com *odù*, entendeu, porque a ansiedade todos nós temos, só que a minha é levada e eu me recuso a tomar remédio, agora eu não quero mais tomar.

Rafael, filho de Vânia e iniciado em Ifá por Bàbá Marcelo, que na época da entrevista estava trabalhando para Bàbá Marcelo no site do PPLE, utilizou o termo caminho para falar de suas experiências e da ajuda de Ifá em sua vida. Apresento um trecho da entrevista que acho particularmente interessante:

Eu acho que o destino é um caminho que está ali, bem largo, que a gente pode seguir. E dentro desse caminho largo tem outros caminhos que a gente vai trabalhando. Eu acho que Ifá auxilia a enxergar o melhor caminho para a gente porque, às vezes, o que parece mais fácil, mais curto, nem sempre é o melhor para a gente, o que vai fazer bem para a gente, para a nossa energia, para o nosso espírito, para a nossa carne. Então, eu vejo o destino como um caminho largo, onde você tem suas opções e você vai seguir. Quando você se inicia em Ifá, te alivia, é como se tirasse uma cortina que, às vezes, atrapalha a gente de ver, talvez, um caminho melhor. Nesse momento da minha vida [marcado pela ruptura de seu relacionamento, uma mudança de apartamento e de bairro, uma crise por desemprego e o abandono da faculdade], Ifá ajudou muito, começaram a aparecer questionamentos comigo mesmo, sobre a forma em que eu estava levando minha vida, o que estava fazendo para ser uma pessoa melhor, melhor não para o mundo, mas para mim, para eu me fazer bem. Isso tudo embolou na minha cabeça e falei: ‘vai ser a hora de parar, calma aí, ou a gente vai continuar num trem desgovernado, passando acima de tudo, seja bom ou ruim, só seguindo em frente’. A gente vai parar para ver como isso acontece, como a gente vai levar essa vida daqui para frente e falei: ‘preciso ter foco, qual é o foco que posso ter agora?’ E aí Ifá entra também como: esse é o destino, o caminho que vai seguir, então vou seguir. E foi exatamente essa sensação de sair uma cortina, de enxergar que o destino não é aquele caminho certinho ali, paralelo, que vai andando, aquilo ali tudo tem que acontecer, não. Quando eu fiz Ifá comecei a perceber que a gente tem momentos em que precisa ter um pouco de paciência para seguir. Quando fiz a iniciação em Ifá, parece que essa cortina saiu, ela se abriu e você começa a se questionar, porque você começa a ver que você pode seguir um caminho em que você já está, se é isso que você quer, se é essa a sua decisão, ou seguir um caminho melhor para você, para a sua energia. Não é um caminho melhor porque Bàbá Marcelo falou, Bàbá César falou, porque minha mãe acha que é melhor. É pessoal, é uma coisa que vem de dentro, que a gente nem percebe que acontece, e, com o passar do tempo, se aproximando mais do seu Ifá, a gente começa a perceber essas coisas, e daqui a pouco Ifá começa a fazer parte de você, aquele momento [de cuidar do seu Ifá] é seu. E, quando cultuo meu Ifá, se tenho alguma dúvida, pergunto para ele e jogo *obi*, de forma muito simples, com resposta sim ou não.

Ìyá Cristiane, de Logun’Edé atribui sua iniciação e seu aprofundamento no candomblé como a realização de um caminho já traçado:

Eu não tenho minha casa [de candomblé], estou trabalhando para isso e percebo que os *òrìṣà* me levam para esse caminho, porque eu hoje tomo conta de uma casa desse

senhor que jogou quando eu tinha nove anos de idade [e que agora tem oitenta e um anos], que ia ser da minha avó e automaticamente chegou na mão de quem agora? Mas eu cheguei de caminho torto: tentaram invadir a casa porque esse senhor não mora aqui, mora na Ilha do Governador. Ele confiou em mim e eu fui lá para que a casa não fosse perdida, eu vou lá duas vezes por semana, jogo para as pessoas lá porque é a maneira de verem que tem movimento, e estou ajudando dessa forma.

Ìyá Dolores, falando de sua trajetória no candomblé, me transmitiu um ensinamento de sua avó que apresenta a vida como um caminho a ser percorrido sem pular as etapas e fazendo as coisas no tempo estabelecido pelo destino. Contou-me que nos primeiros anos que frequentava o candomblé e a umbanda ela, assim como seus familiares, controlou sua vontade de conhecer e entender, embora, mesmo passando por iniciações, não encontrava as respostas que estava buscando:

Mas o candomblé me dizia que aquela época não era para eu aprender. Eu tinha a compreensão, minha avó sempre dizia para a gente que aquilo que não era para ser compreendido naquele momento não deveria ser buscado através da curiosidade, para não antecipar coisas que não estão naquele momento para conhecer. Ela sempre nos remeteu à ideia de que isso significaria dizer para o nosso destino que a gente queria morrer mais cedo. Então, a gente nunca negociou com isso: não é para aprender isso neste momento, então, eu não vou.

Ìyá Sandra Regina, de Yemojá com Obalúaié, que desde os treze anos de idade *passava mal*, a primeira vez que entrou em um terreiro, aos seus dezoito anos, bolou e saiu da casa *feita*²⁷⁴. Ela interpreta isso como o cumprimento de seu destino, ligado à sua ancestralidade africana, e ressaltou que:

Eu não fui na casa de ninguém, eu fui ver uma saída, bolei e já sai pronta, então ela [Yemojá, seu *òrìṣà*] estava esperando que eu entrasse dentro da casa de alguém para ser feita. Mas já bolava antes, eu lembro quando tinha treze anos de idade, que eu tive que fazer uma coisa para que não chegasse a me iniciar. Mas *òrìṣà* tem que acontecer, você pode até pegar caminhos diferentes, mas você vai chegar lá. Só vai aumentar a distância que você vai andar. Porque eu bolava com treze, minha mãe achou que não precisava fazer isso e o primeiro candomblé que eu fui eu bolei. Aí eu falo para as pessoas que eu quis ser, eu pedi para isso, eu nasci para isso, cheguei a isso porque devo ser para isso.

Segundo Vânia: “Ifá fala da conduta de uma forma muito mais responsável, porque você é responsável por aquilo que você escolhe, do caminho que você vai fazer”. Ela passou por várias religiões: a igreja católica, a igreja messiânica, o espiritismo, a umbanda, para, enfim, chegar ao candomblé. Na sua família, uma irmã de sua mãe é iniciada e ela foi sempre fascinada pelo candomblé. Ela chegou à conclusão que: “Então isso está latente dentro de mim, e eu acho que tudo é caminho, o que está em teu caminho vai aparecendo. Eu estive em muitas casas de

²⁷⁴ Iniciada.

candomblé, nunca me senti à vontade, e bolei no santo somente quando cheguei no *Àşe Idasilę Ode*”.

Ana Catão, ao falar de sua passagem do trabalho na área do turismo à dedicação exclusiva à dança afro, embora desde criança tivesse feito dança clássica, afirmou que levava o terreiro só pelo lado sagrado, religioso. Por volta dos dezessete anos de idade, conheceu o cenário da cultura afro-brasileira e das danças populares brasileiras e, mais tarde, o afoxé e os Filhos de Gandhi. Começou a estudar a dança afro-contemporânea seguindo a linha inaugurada por Mercedes Batista, até chegar a formar o grupo *Tambor de Cumba*. Afirmou que:

A coisa começou a tomar uma proporção tão grande que quando eu vi eu estava largando meu emprego formal para trabalhar só com a dança. Na verdade, eu nunca achei que ia trabalhar com a dança, porque pensava, e é verdade, que a dança não dá dinheiro no Brasil, mas isso estava no meu caminho, e a gente acredita muito nisso em Ifá, que as coisas podem acontecer de forma saudável para você, desde que esteja no seu caminho. Então, acredito que a dança estava no meu caminho, trabalhar com a dança, trabalhar com o empoderamento das pessoas negras, principalmente através da dança, estava no meu caminho, e quando eu vi foi isso. Me vi num momento em que eu tive que escolher e Ifá foi muito importante para mim, para eu poder tomar essa decisão, de largar um emprego formal, que tinha uma estabilidade financeira, que eu sabia que todo mês ia ter aquela quantia, e me dedicar pura e exclusivamente à dança, que, por quanto a gente ame muito, eu sou apaixonada, adoro o que eu faço, mas é muito incerto, e você está muito à mercê disso. Esse era meu medo de largar o emprego formal. Mas Ifá me ajudou e eu tenho conseguido viver razoavelmente tranquila dentro das manifestações da dança afro.

Abimbola (1976), ao oferecer uma versão rígida e fatalista do destino, usa a mesma imagem quando afirma que, através do esforço e do uso dos meios espirituais, em caso de um destino difícil, “cada homem seria capaz de seguir o caminho já traçado para ele sem bater contra os arbustos”.

Tentando resumir os dados recolhidos em minha pesquisa, podemos pensar que o ser humano, antes de começar a viagem, escolhe um percurso e pactua os instrumentos que vai ter para realizá-lo, as diferentes etapas e o que vai encontrar no meio do caminho, as suas forças e as dificuldades; juntas vêm outras circunstâncias que acompanham as escolhas feitas e outras lhe são impostas. Mas logo esquece tudo. Dependendo da sua escolha, pode ser facilitado ou encontrar muitos obstáculos, ter a capacidade de alcançar rapidamente todas suas metas, ou alcançar seus objetivos somente com muitos sacrifícios e muita luta. Ao longo da viagem, ele pode pedir indicações para conhecer a forma mais fácil e mais rápida para alcançar suas metas, ou consultar o adivinho para lembrar-lhe das escolhas feitas e do que iria trazer-lhe mais felicidade, ter conselhos sobre como se comportar e o que deve evitar para não ser prejudicado. Mas, muitas vezes, procura conselho somente quando não é mais possível voltar atrás e deve, então, reajustar o percurso. Pode ter mudado de ideia e querer fazer algo diferente do que

prometeu no início, ou querer livrar-se das dificuldades e dos obstáculos encontrados. Nesse caso, pode procurar um sacerdote para saber se pode fazer alguma coisa para ter a força que lhe permita seguir adiante e evitar os obstáculos e decidir seguir, ou não, as indicações recebidas. A cada passo pode avaliar aonde chegou, seu percurso, em qual lugar quer ir e pedir conselhos, mas pode também seguir com impaciência e impulsividade sem saber exatamente onde está se direcionando. Ou pode ir pela sua intuição e suas premonições, que podem dar certo ou errado.

Èsù *Ònà*, senhor dos caminhos, mostra a encruzilhada, ou seja, revela que o ser humano tem vários caminhos a escolher. Ponderar e selecionar a trajetória mais adequada é a tarefa que cabe a cada *orí*, por isso, o equilíbrio e a clareza são fundamentais na hora da decisão e o ritual de *borí* visa a proporcionar a harmonia e o reforço do *orí*.

O ser humano arrisca-se também a tropeçar continuamente, cair em armadilhas, perder-se durante a viagem por não saber a direção certa, voltar muitas vezes ao ponto inicial ou ficar parado e cair no desespero, tomando um destino que se mostra funesto e não saber como voltar atrás.

Ìyá Cristiane falou explicitamente dos obstáculos como pedras no caminho quando me contou que o dia de sua obrigação em Logun'Edé, celebrada em conjunto com o *orò* de Ògún, ela pediu a Ògún que:

Ele desse às pessoas que estavam ali, àquelas que se doaram para me ajudar, que estavam ali e que vieram para prestigiar *òrìṣà*, a casa, que Ògún tirasse as grandes pedras de seu caminho, mas que ele também lhes ensinasse a se baixar no chão para tirar com as suas próprias mãos aquelas que sobrassem, porque isso é importante. Não tem que achar tudo pronto porque não tem motivação e a motivação faz parte do dia a dia, te impulsiona a levantar da cama. As pedras maiores *òrìṣà* tira, eu tenho certeza disso, mas as menores têm que existir, para a gente aprender a poder dobrar o joelho, aprender a submissão, a humildade, a dizer 'não sei', a dizer 'eu não consigo, você pode me ajudar?' Porque aquele que sabe tudo, aquele que consegue tudo, é suficiente demais, fica soberbo e não evolui. Eu aprendi tudo isso cega, e na época eu não sabia fazer nada dentro do candomblé porque fiquei só um ano. Com certeza o acidente que sofri já estava previsto para mim, foi uma maneira de tentarem me tirar desse caminho, mas quem? Não sei, talvez as pessoas que eu estava incomodando. Eu procuro ver dessa forma porque é a única explicação que eu tenho sobre isso tudo, eu não fiz nada que provocasse isso tudo.

Seguindo com a metáfora do caminho para a concepção o destino: se o ser humano tiver uma conduta apropriada e mostrar um bom caráter, vai ter mais facilmente o apoio de outras pessoas e facilidades. Mas, ao longo de seu caminho, pessoas e forças podem querer desviá-lo de prosseguir com rapidez e segurança, colocando armadilhas ou tentando enfraquecê-lo com ações deliberadas ou feitiços. Seus antepassados, sua família, as pessoas que cruzam seu caminho podem querer que ele siga os desejos deles e desista de seus propósitos e, no caso dos antepassados, que ele realize o que eles deixaram de cumprir em sua vida. Ou outros seres, com

que estabeleceu laços antes de viajar e compactuou de se juntar em certa ocasião, podem estar cobrando suas promessas e forçá-lo a respeitá-las.

Na visão mais determinista do destino, o ser humano é impelido a seguir um caminho já traçado em antecedência. Na medida em que se atribui mais ênfase ao livre-arbítrio, o ser humano se encontra frequentemente em uma encruzilhada, podendo decidir em que direção prosseguir, possui maiores possibilidades de se fortalecer e adquirir os instrumentos que lhe servem e de seguir adiante com mais facilidade.

A dinâmica entre ordem e possibilidade de manipulação ou desvio nas concepções do destino conecta-se à centralidade, no sistema de Ifá, de Òrúnmilà e de Èṣù.

Bàbá Marcelo afirmou que “Ifá é o caminho, mas Èṣù é quem abre, mostra o caminho. Èṣù é o guardião, o senhor do movimento e da realização”. Bàbá César sustentou que um título de Èṣù é *Onigbowa aiyé* (o que está no controle do *aiyé*, a Terra) e que “com ajuda de Ifá, *orí* e Èṣù, conseguimos vencer os obstáculos, e devemos trabalhar muito se quisermos ter vitória”. Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 155) ressaltam que “Discorrer da participação de Exú no destino humano é, fundamentalmente, tratar das relações entre Ifá, Exu e Ori”.

Honrat Aguessy (1970) sublinha a dialética que se estabelece entre Òrúnmilà, responsável por manter a ordem no *aiyé*, e Èṣù, a quem é atribuída a função de guardião do templo de Ifá e, em muitos *itàn*, aparece como amigo fiel e inseparável e como melhor conselheiro de Òrúnmilà. Òrúnmilà é caminho e Èṣù é o senhor da encruzilhada, *okoritameta*, onde se encontram os caminhos do *aiyé* com os caminhos do *òrun*.

Bàbá Marcelo afirmou que Ifá é o caminho e “na medida em que você recebe Ifá, você recebe o caminho e tem a possibilidade de refazê-lo, de estruturá-lo”.

Ìyá Cristiane associou Ifá a seu caminho de vida com as seguintes palavras: “Ifá é meu dia a dia, o meu caminho, porque Ifá é caminho, são os meus olhos, pois é através de Ifá que eu consigo saber algumas coisas que ninguém me revela, por conta da minha falta de visão”.

Segundo Vânia, para quem tem Ifá a vida fica mais fácil, porque “ainda mais no mundo que a gente vive hoje, a gente fica muito perdida em relação a que caminho seguir: será que é isso, é aquilo. E, com a orientação de Ifá, não”. Observou também que:

Nem sempre posso consultar Ifá, tem decisões que eu devo tomar na hora, mas eu tento, nas coisas mais importantes da minha vida, que vão mudar meu caminho, na minha visão limitada de ser humano, perguntar para Ifá. Não é um milagre, minha vida tem todas as dificuldades que todo mundo tem. Mas a forma de tomar uma decisão e de encarar, mesmo nos momentos difíceis, em todos os âmbitos da vida que a gente tem, seja nas relações familiares, na questão de grana, dos conflitos que a gente tem no trabalho, mudou. Eu sou mais paciente, consigo compreender melhor qual é o caminho que eu tenho que desviar para poder resolver um problema que está

me incomodando. Depois que eu me iniciei em Ifá, eu tenho mais tranquilidade para viver o dia a dia.

A Èṣù se pede a abertura do caminho e Sàlàmi e Ribeiro (2015) citam, entre os diferentes títulos de Èṣù, o de:

Olùlàṅà: Dono dos caminhos abertos; Aquele que abre caminhos para quem recorre a ele em busca de alívio para dores e sofrimentos e para resolver situações de confusão e desorientação; Aquele que transmite o conhecimento e a sabedoria necessários à realização de um bom destino. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 144)

Compete a Èṣù manter a mobilidade, a circulação do *àṣẹ* e a possibilidade de manipulação, gerar o movimento que possibilita a continuidade da existência. Como salienta Bastide (1973), Èṣù é o regulador do cosmo, aquele que abre as barreiras e traça os caminhos, que mantém a distribuição e a organização no universo, vigia a disciplina e a conduta dos seres humanos, embora, às vezes, possa parecer que ele contrarie a manutenção da ordem, introduzindo no mundo divino e humano a desordem, as querelas, as desventuras, o caos, a confusão.

Sàlàmi e Ribeiro (2015) salientam também a importância de Èṣù em vigiar a conduta dos seres humanos no *aiyé*: “Exu é um dos pilares de sustentação da cosmologia e da teologia iorubás. E é a coluna principal do sistema religioso iorubá, com fortes implicações socioculturais, dado ser ele o inspetor das condutas ético-morais” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 216).

O movimento, regido por Èṣù, mantém o fluxo da vida, cujo equilíbrio é entendido como inserido em uma dinâmica, podendo incluir também imprevistos, subversões, paradoxos, desordem e a necessidade de contínuos diagnósticos e manutenções.

Segundo Bastide (1993): “Concretamente, não há que estados sucessivos de equilíbrio, desequilíbrio, e de re-equilíbrio, entre umas forças, que mergulham além de nós mesmos ao mesmo tempo em nós mesmos, ao mesmo tempo nós mesmos” (BASTIDE, 1993, p. 41, tradução minha). A estabilidade, a falta de circulação de *àṣẹ* representa a estagnação e o perigo de morte.

Èṣù mostra também a importância da relação e da dinamicidade na cosmologia yorùbá, a possibilidade de encontrar uma saída de um destino e de uma ordem prefixados por meio do movimento e da comunicação. É ele que leva as oferendas e as mensagens dos seres humanos aos *òrìṣà* e a *Ọlórún*.

5.5 *Ori*-destino: potencialidades e realizações, harmonia e desequilíbrio

O *orí*, a cabeça, constitui a parte mais importante para a realização pessoal, pois é a essência da personalidade e do caráter e base da percepção, da razão, de pensamentos e sentimentos, elo com o *òrìṣà* pessoal e determinante do caminho de vida, das sortes e dos infortúnios, dos sucessos e das dificuldades.

Um *orí* bom e equilibrado é um fator determinante na vida do homem sobre a Terra e é importante ser guiado sempre pela própria cabeça, como o peixe, que avança com sua cabeça na frente. (BÀBÁ MARCELO, comunicação oral)

Na minha opinião, temos a liberdade e a responsabilidade de decidir da nossa vida e de mudar nosso destino. Eu tenho uma coisa, mas é minha decisão o que vou fazer com isso. É como se tenho limões, posso decidir se colocar açúcar e fazer limonada ou cachaça e fazer caipirinha, ou não fazer nada.” (ÌYÁ DOLORES, comunicação oral)

Ori muda a trajetória e muda nosso destino, aquilo que a pessoa escolheu. *Ori* é tudo: nos leva à vitória e nos destrói, nos tira dos buracos. Quando uma pessoa está perdida, é importante que faça um *borí*. Quando se faz algo com felicidade e alegria, isso dá certo, porque está no destino (BÀBÁ CÉSAR, comunicação oral)

Essas reflexões, recolhidas em diferentes momentos da minha pesquisa, abrem outra interpretação do destino, que vem sobrepor-se e até coincidir com a noção de *orí*, entendido como *orí inú*, o componente interno, espiritual da cabeça. De fato, uma tradução de *orí* é “destino” e, ao levantar essa hipótese com Bábá César, Bábá Marcelo e Ìyá Dolores, eles concordaram. Essa identificação coincide com a definição de “*orí*-destino” de Elbein e Santos (1971):

[...] Portanto, de acordo com os *itan-Ifa*, o ser que nascerá na *aye* já possui *Ori* (cabeça), e vai até à casa de Àjàlá para obter um *ori*-destino. Após escolher seu *ori*-destino, coloca-o sobre o seu próprio *ori*-cabeça e vem para o *aye* [...]

Uma vez nascido no *aye*, tanto o *ori*-cabeça, quanto o *ori*-destino, vêm a ser aquilo que a diáspora afro-brasileira chama de *ori'nu*. (ELBEIN; SANTOS, 1971, p. 4)

A estrita correlação entre *orí* e destino, caminho de vida (com todos os acontecimentos que vêm a se realizar durante a existência de uma pessoa), abre novas possibilidades de interpretação, em que, também, aparecem oscilações entre predeterminação e livre escolha.

Sàlámì, em seu curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁷⁵, usa o epíteto *Ori Apere* (Ori, provedor de maravilhas na vida) e afirma que “Não existe um único orixá capaz de apoiar um ser humano mais do que seu Ori. Ori é a fonte da sua sorte, da sua riqueza, da sua realza, da sua vitória.”

Cita também uma reza ao *orí* que estabelece a conexão entre *orí* e destino, de que apresento a tradução em português:

Meu Ori é um bom Ori. Meu destino é um bom destino.

²⁷⁵ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

Meu Ori me encaminhou. Me mostrou os caminhos que devo seguir para ser um vencedor e um sobrevivente nesta terra.

Meu Ori é benevolente. Ele jamais esquecerá o meu destino e os caminhos que devo seguir para alcançar resultados nesta vida.

A fala de Ìyá Dolores citada acima mostra uma possibilidade de escolha a partir das qualidades, das capacidades e das potencialidades do próprio *orí*, pois, segundo ela, *orí* é portador de *àṣẹ*, das possibilidades de realização do ser humano. Mas cabe a cada pessoa decidir o que vai fazer com o que tem, utilizar e desfrutar a riqueza do *orí* e as coisas boas que ele pode trazer na vida. Suas afirmações estão de acordo com a definição de Sàlámì²⁷⁶ do *Orí* como “a carga espiritual, mental, emocional e material na vida do ser humano” e com sua afirmação que “o importante não é o que temos e sim o que fazemos com o que temos, e pode acontecer que o *orí* reúna em si inúmeras coisas boas, mas a consciência desconheça isso”.

Um texto que Bàbá César me emprestou sobre *orí*: *Ori suprema divindade* de Chefe S. Solagbade Popoola²⁷⁷ aprofunda a possibilidade de escolha e a importância do cuidado do *orí* e do comportamento para realizar as potencialidades nele contidas.

O autor ressalta que o *Orí* e seu cuidado são centrais para ter um bom caminho de vida e obter todas as sortes, e cita os seguintes versos do *odù Otura Ogbé*:

[...] Se você deseja riquezas
Ifá diz: fale com seu Ori
Otura Orogbe
Tudo depende de meu Ori
Se você deseja ter sua construção própria
Diga a seu Ori
Otura Orogbe
Tudo depende de meu Ori
Se você deseja uma boa esposa/esposo na Terra
Diga a seu Ori
Otura Orogbe
Tudo depende de meu Ori
Se você deseja possuir todas as bênçãos na Terra
Diga a seu Ori
Otura Orogbe
Tudo depende de meu Ori

Na tradição de Ifá, *Orí* é o mediador mais importante e eficaz para facilitar a comunicação entre todos os aspectos da vida material e o cosmo para realizar a potencialidade espiritual. Tem o epíteto de *Èlédá*, criador da pessoa, no sentido de que sua escolha determina os diferentes âmbitos da existência humana e suas potencialidades. Bàbá Marcelo ressaltou que

²⁷⁶ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

²⁷⁷ Sem data. Provavelmente a tradução de um texto em inglês ou espanhol de um livro que não consegui identificar, e que faz parte da bibliografia que circula entre os terreiros.

“se o *orí* da pessoa não permitir, não estiver em sintonia, equilíbrio, bem preparado, não reconhece um recado, um conselho, pode ouvir mal uma palavra, ou falar algo errado em um negócio e comprometer uma transação que seria muito boa para ela”. E, se a cabeça não aceitar por algum motivo, nenhum sacrifício pode funcionar.

Ìyá Dolores ressaltou também que:

Então, o *orí*, muito provavelmente, vai estar obedecendo a desígnios do próprio destino e o que Ifá diz, o que Ifá coloca, é só recolocar para aquela pessoa o pacto que ela fez para seu próprio *orí* quando ela passou por Oníbodè, quando foi na casa de Àjàlà e escolheu seu *orí*, seu destino, com Oníbodè como testemunha. Ifá não vai criar uma coisa nova, só vai resgatar aquele momento que a gente acaba esquecendo, a gente acaba não lembrando que determinadas coisas se feitas serão prejudiciais para nós mesmos.

Popoola afirma que pode acontecer que uma pessoa cuja vida é sem êxitos seja predestinada para ter um bom destino, mas sua incapacidade para converter a energia potencial em ações concretas pode tornar impossível que realize sua sorte e, muitas vezes, atribua seus fracassos ao azar, à responsabilidade dos *òrìṣà*, à incapacidade do sacerdote em cuidar dela (e, às vezes, começa a rodar um terreiro após o outro, prática considerada prejudicial para o bem-estar material e espiritual), ou de outras pessoas através de suas ações ou de feitiços, perdendo a fé nos *òrìṣà*.

Ekanola (2006), ao tratar a articulação entre predestinação e livre-arbítrio, observa que também Makinde (1984) aproxima o conceito de destino àquele de *orí*, carregando consigo as potencialidades que uma pessoa leva e que pode escolher se realizar ou não em sua vida:

Ele [Makinde] afirma que o *Ori* escolhido no céu é somente uma potencialidade que precisa de certas coisas a serem feitas antes que seja atualizado. Então, precisa de duro trabalho, consulta com *Orunmila* e fazer os sacrifícios necessários antes que um *Ori* potencialmente bom seja trazido à fruição ou um *Ori* possivelmente ruim seja melhorado. (EKANOLA, 2006, p. 44, tradução minha)

A Òrúnmilá é atribuída a faculdade de acessar o *orí* do ser humano e seus desejos e com ele se negociam as possibilidades de melhorar a própria vida, pois Òrúnmilá é tido responsável por facilitar a conversão da energia potencial nas diversas formas de energias materiais. Ele possibilitaria neutralizar os efeitos negativos do próprio *orí* e as dificuldades, potencializando as energias positivas contidas nele, conhecer quais aspectos podem ser mudados e como proceder. Òrúnmilá é o ser encarregado por Olódùmarè de manter a ordem no *aiyé*, o mundo físico, e ajudar os homens e os *òrìṣà* em dirigir suas existências.

Os conceitos de atual e virtual de Deleuze e Guattari (1980) expressam a relação entre “potencialidade” e “realização” usados por meus entrevistados, por Popoola e Makinde para esclarecer o conceito de destino, entendendo o par virtual-atual de acordo com Goldman (2009):

[...] no pensamento deleuziano, o par virtual-actual se opõe ao par possível-real, característico de um certo kantismo, que, na antropologia, foi consagrado por Lévi-Strauss. Mesmo quando não actualizado, o modo de existência do virtual não é o de uma mera possibilidade, mas já, a seu modo, o de uma realidade.[...] o que parece ocorrer com todos os seres convocados pelo *candomblé* é que, de algum modo, eles já são aquilo que podem ou que devem vir a tornar-se. Além disso, já deve ter ficado claro para o leitor que não há qualquer tipo de “dialéctica” envolvida nesse processo: o virtual não é um “negativo” cujo lento trabalho transformaria as coisas a partir das suas contradições internas. Ao contrário, ele é uma pura positividade que apenas ou ainda não foi actualizada. (GOLDMAN, 2009, p. 124)

A análise de Goldman, ao afirmar que a virtualidade é em si uma realidade, que pode [ou não] realizar-se, oferece outra chave de análise, ao ser aplicada à relação entre *orí inú* e *orí òde* (a cabeça física e a cabeça material, aqui entendida como consciência) e ente *òrun* e *aiyé* (mundo espiritual e mundo físico): o que existe em um plano não é simplesmente um “duplo” do que existe no outro, mas o que está no *òrun* pode vir a realizar-se no *aiyé* ou ser evitado, sem por isso, deixar de existir como “virtualidade” no *òrun*.

E, seguindo as reflexões de Goldman:

Se, ao contrário, entendermos por “ontologia” justamente a multiplicidade intensiva de todas as virtualidades, então, como escreveu Deleuze (1999, p. 217), ‘o devir é o ser [...] o devir e o ser são uma mesma afirmação’. [...] acredito que uma das dimensões centrais do mundo conceptual do *candomblé* é justamente um universo em que o ser e o devir não se opõem [...] (GOLDMAN, 2009, p. 133)

Portanto, prosseguindo com essa interpretação do conceito de destino, essas virtualidades do destino que foram seladas com *Oníbodè* antes de o ser humano passar a fronteira entre o *òrun* e o *aiyé*, mas não foram realizadas no *aiyé*, continuam existindo no *òrun* e, por isso, afirmou *Bàbá Marcelo*, “o que não foi realizado por uma pessoa quando em vida vai para a prateleira de seus descendentes” e, dessa forma, se tornam “virtualidades” no destino de filhos e netos, que, por sua vez, podem transformá-las em atualidades.

Uma explicação de *Ìyá Dolores* sobre os *égbé òrun*, comunidades no *òrun* que podem influenciar a vida das pessoas na Terra, vai na mesma direção, pois os *égbé òrun* incluem também aquelas crianças que se formaram no *òrun* mas não nasceram no *aiyé*, que, embora não tenham se atualizado na existência terrena, continuam a existir no mundo espiritual e influenciar a vida das pessoas no *aiyé*.

As tomadas de decisões são consideradas com uma dupla natureza: uma no *òrun* antes do nascimento, quando o próprio *orí* é selecionado na casa de *Àjàlà*, pertencendo ao campo do potencial, do virtual no *aiyé*, e outra no *aiyé*, na realização, atualização da própria vida no mundo físico.

Elbein e Santos (1971) citam um *itàn* do *odù Èjiogbé*, como narrado pelo *babaláwo* *Ifatoogun*, da cidade de *Ibodu*, de que trago os versos que falam do “*orí-destino*”:

7. Quando ele [o ser humano] chega ali [na casa de Àjàlà], ele deverá fazer a sua escolha. Se desejar, ele poderá dar para *Ajala* alguma coisa. Se não desejar, não dará nada para ele. Pode ser dinheiro, pode ser qualquer presente. As pessoas que não derem a ele alguma coisa, não podem pedir sua ajuda para fazer sua escolha. Mas aqueles que dão à *Ajala* dinheiro, ou alguma coisa que é usado no *orun*, *Ajala* deverá ser simpático com ele.

8. [Se ele consultou *Ifá* antes], ele [*Ajala*] o ajudará a encontrar o melhor *Ori*. Aqueles que dão para *Ajala* alguns presentes, ele mesmo escolhe o *Ori* [para a pessoa], e ela terá um bom destino na Terra. Ele, [ou] será rico, [ou] terá uma vida longa, [ou] será entronado como rei. E conseguirá tudo o que necessitar na Terra.

9. Aqueles que não querem incomodar *Ajala*, perguntando e dando a ele alguma coisa, o *Ori* [destino] que ele escolherá e carregará, ele poderá ser, talvez, um bom *Ori*, ou ele poderá ser um mau *Ori*. Porque é *Ajala* que modela todos os *Ori* [destino]. (ELBEIN; SANTOS, 1971, p. 9-10)

A oscilação entre os polos de predestinação e livre-arbítrio pode ser interpretada como articulação entre o que foi escolhido (e imposto) na casa de Àjàlà e o que se escolhe durante a vida no *aiyé*.

Porém, a concepção de *orí inú* parece-me não deixar uma possibilidade incondicional de escolha durante a vida, pois ele determina as características principais da personalidade e as qualidades da pessoa, então condiciona a forma em que faz suas escolhas: como afirma Sàlàmi em seu curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁷⁸, “Orí é o DNA espiritual de cada ser”. Ìyá Dolores expressou uma concepção análoga ao afirmar que cada *orí* é como uma impressão digital e que cada um tem sua particularidade:

É como uma impressão digital. O que for para uma pessoa não será para outra. [...] O alinhamento não é com outra pessoa, é com seu próprio destino, por isso que é fundamental essa relação do culto a Ifá, do culto ao *orí*, da consulta ao oráculo, permanentemente estar seguindo essa metodologia de condução da sua própria vida.

Segundo Sàlàmi, um *Orírere* (“bom *orí*”) pode não trazer para a pessoa o que ele tem de bom por causa de uma conduta não apropriada, da ignorância das qualidades e dos desejos do próprio *orí* ou da falta de cuidados. Pode até “cair em coma”, ou seja, ter quase exaurido sua força vital e sua capacidade de reagir e favorecer a pessoa. Em contrapartida, um *Orí burúkú* (“*orí* ruim”) pode ser tratado, alimentado e reforçado para neutralizar seus aspectos negativos. Todavia, o foco maior de seu curso é mostrar como uma vida feliz e próspera é o resultado da harmonia, do equilíbrio entre *orí inú*, a consciência e as ações do ser humano.

Uma das minhas entrevistadas mostrou uma visão análoga àquela proposta por Sàlàmi, centrada na ideia de equilíbrio entre *orí inú* e *orí odé*. Afirmou que, em sua opinião, o destino é totalmente determinado e não tem como fugir. Para ela, a felicidade é o resultado da harmonia, do alinhamento dos próprios pensamentos e ações com o próprio *orí*, que se comunica com sua

²⁷⁸ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

consciência através de sonhos e intuições e na consulta oracular. De origem africana e indígena, ela continua visitando diferentes pais, mães de santo e *babaláwo* para se consultar e, se acha necessário e gosta do sacerdote e do lugar, faz os procedimentos aconselhados. É a sua intuição que a orienta em suas escolhas e decisões. Mesmo tendo gostado do jogo de vários sacerdotes, prefere não se fixar em nenhum terreiro e continuar como cliente, sem assumir nenhum compromisso²⁷⁹.

Ela foi jogar com Bábá Marcelo e, depois de uns meses, voltou para tomar o *borí* prescrito. Relatou que, depois do *borí*, sentiu sua intuição despertar e, ao acordar depois da primeira noite que dormiu em sua casa²⁸⁰, ela teve três pressentimentos que se realizaram e os dias seguintes sua mente estava mais desperta, tinha muitos sonhos e conseguiu ter clareza sobre diferentes situações de sua vida.

Por outro lado, ela afirmou que nenhuma consulta e nenhum tratamento espiritual trouxeram resoluções para algum aspecto prático de sua vida. Somente alguns conselhos sobre amizades que não eram sinceras e de que ela se afastou depois um tempo e uma mensagem de sua finada mãe, que lhe pedia perdão por seus erros. Suas principais questões eram duas: uma causa que ela fez por uma irregularidade em um concurso de que participou anos atrás e até agora não teve notícia, e a questão amorosa, por estar solteira há muito tempo. Todavia, nessa segunda questão, admite que ela também não está colaborando para sair da situação, pois não cria as condições para conhecer novas pessoas e não deixa que as pessoas se aproximem facilmente dela.

A descrição de seu caminho de vida e de diferentes experiências que me relatou apontam para uma sintonia entre seu *orí inú* e sua consciência. Sua carreira profissional seguiu um caminho linear, pois desde a adolescência ela sabia que queria trabalhar como bióloga, realizou com sucesso os estudos universitários, começou cedo a trabalhar e logo ganhou um concurso.

Ela tem frequentemente sonhos, premonições e intuições sobre situações que interessam ela mesma ou pessoas próximas (e me contou vários que se realizaram) e consegue captar à primeira vista muito das pessoas que conhece, ou através de uma foto.

²⁷⁹ Sua prática de circular entre diferentes terreiros, seja para consultar Ifá e se cuidar, seja para participar das festas, está ligada – como para várias pessoas que têm a mesma atitude e que encontrei em minha circulação entre vários terreiros – à vontade de não se iniciar e, portanto, não se envolver em compromissos com os *òrìṣà*, um sacerdote ou uma família de santo, sobretudo quando adverte sinais de uma “mediunidade desenvolvida” e de sua capacidade de incorporar os *òrìṣà*.

²⁸⁰ Depois do *borí*, ela dormiu uma noite no *Àṣe Idasile Ode*, como acontece usualmente, Bábá Marcelo a acordou pela manhã, perguntou a Ifá se precisava fazer mais alguma coisa e se seu *orí* estava satisfeito. Ela tomou banho, preparado o dia anterior (onde foram quinadas as folhas e colocados os diferentes elementos oferecidos ao *orí*) e voltou para casa.

Minha entrevistada afirmou que, segundo ela, o destino está totalmente determinado e deixa pouca possibilidade de escolha: todas as vezes que ela não seguiu sua intuição não deu certo, portanto, alinha suas ações às mensagens de seu *orí*. Em caso de sonhos cuja mensagem ela não consegue detectar, pede usualmente conselho a um amigo que tem muito conhecimento no candomblé e na umbanda.

Algumas observações de Bábá Marcelo vão na mesma direção, pois ele afirmou que pode haver fatores contraditórios entre *orí inú* e *orí òde* e, portanto, é preciso preservar o equilíbrio e restabelecê-lo quando alterado, “para sintonizar o que há de divino no ser humano com sua vida cotidiana”.

E Ìyá Dolores sustentou que:

A pessoa que nasceu de *òrìṣà* tem essa compreensão. Você, às vezes, se pergunta: o que eu estou fazendo, e aí de repente encontra uma saída. Foi seu *orí* que foi lhe falando, o seu *orí* que disse: é por aqui. A primeira coisa que tem que estar à frente de tudo é o *orí*, dizer para você o que tem que fazer para dar certo. E não é uma macumba, uma magia, mas é seu *orí*, seu *òrìṣà* que aprova tudo. Então, é isso que é primordial: *orí*. Na nossa tradição, *odù*, na verdade, só coloca para fora aquilo que a gente já tem. O culto constante é botar aquilo para fora constantemente assim que você sabe que tem que fazer isso aqui, tem que ir por ali. Ninguém te falou nada, ninguém te avisou de nada, algo fala no seu ouvido e aquilo dá certo, é seu *orí* falando com você. E aí muitas vezes, em nosso cotidiano conturbado, a gente não consegue ouvir o nosso próprio *orí*. Esse é o grande nó da questão, que a gente se coloca nesse mundo extremamente conturbado, e a gente não consegue se ouvir, nem nós mesmos nem nós a outra pessoa.

Sàlámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁸¹ ressalta a importância do alinhamento, da sincronização de *orí inú* com *orí òde*, *òwó* (as mãos) e *ẹ̀sẹ̀* (os pés) para conseguir o sucesso e a felicidade. Parte da premissa que *orí inú* traz a riqueza individual de cada ser humano, o banco de dados do que nasceu para ser na vida: a grandeza, a realeza, a vitória, a família, e todas as realizações, e *orí òde* representa o comportamento legível, visível do ser humano (que se manifesta nas relações com as outras pessoas), sua personalidade e suas emoções.

Segundo ele, o equilíbrio entre *orí inú* e *orí òde*, suas potencialidades e inclinações e a consciência, o pensamento e sua realização através das ações (representada pelas mãos) e da direção seguida (representada pelos pés) permitem alcançar com rapidez sucessos, vitórias e realizações. Sàlámì ressalta que as mãos não podem antecipar a cabeça e os pés não podem avançar antes das mãos, e Bábá Marcelo evidenciou a importância de o ser humano ser guiado por sua cabeça, como o peixe (que pode ser utilizado no *borí* com essa intenção).

Ìyá Dolores fez observações que vão no mesmo sentido:

²⁸¹ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

O desalinho com os desígnios de Ifá dá a sensação de um desalinho consigo mesmo, com o próprio bem-estar. Quando a pessoa pratica algo errado, independentemente da gravidade, sua cabeça fica lhe culpando. A própria cabeça aponta dois caminhos: um com mais intensidade e outro com menos. A dualidade se apresenta e *orí* fortalecido vai direcionar soluções, com serenidade. [O *odu*] Ogbé, em um de seus versos, aponta para a vitória em nossos objetivos, mas não a qualquer preço. Se assim for, estamos abrindo picadas para o desalinho e para inimigos que deixamos emergir de dentro de nós mesmos. [O alinhamento é] algo que devemos moldar para sermos pessoas melhores como Ifá deseja de nós.

Thomas (1973) afirma que o ser humano, na concepção africana, se auto recria continuamente como equilíbrio e como valor.

Sàlámì²⁸² alerta para as dificuldades que podem seguir a falta dessa sincronia e o risco de anular e destruir *orí inú*, que é “a verdadeira coroa da pessoa”. Quando uma pessoa não está entendendo a si mesma, tem muitas dúvidas, não sabe o que fazer ou como fazer, sente-se desorientada, confusa emocionalmente ou mentalmente, aflita, haveria uma falta de sincronia entre sua consciência e seu *orí*. As fatalidades, as reprovações, as derrotas, as falhas na vida estariam relacionadas a direções equivocadas e incompatíveis com o próprio *orí*. Por exemplo, uma pessoa que nasceu para ocupar uma posição de liderança por ter um *orí inú* que a colocou nesse caminho, pode anular sua potencialidade por seu comportamento ou sua postura no dia a dia. Quando uma pessoa conquista uma grande riqueza ou o sucesso e o perde logo depois, ou continua mudando de trabalho e de trajetória de vida, é um sinal que não está seguindo um caminho compatível com seu *orí*.

Entre meus entrevistados encontrei também a convicção de que as potencialidades do *orí* podem ser descobertas também através dos resultados cotidianos dos próprios esforços e ações, pois, se uma pessoa está na direção certa, compatível com seu *orí*, vai ter bons resultados e satisfações; se está na profissão certa, vai prosperar e ganhar dinheiro. Um ditado de Ifá afirma que “Quem sabe onde está indo, chegará muito mais rápido” e Sàlámì²⁸³ observa que as dúvidas são o caminho para a derrota, evidenciando a importância do alinhamento entre a consciência e *orí* e da consulta com Ifá antes de tomar decisões importantes. Sustenta também que uma pessoa que conhece qual trabalho e quais escolhas lhe são favoráveis, compatíveis com seu *orí*, alcança com mais facilidade e rapidez o sucesso, escolhendo o caminho menos tortuoso e evitando perambular na vida.

Bàbá Marcelo e Bàbá César ressaltaram frequentemente a importância de consultar o oráculo de Ifá, que desvenda os mistérios do *orí*, de louvar, cultuar e fortalecer o *orí* através de

²⁸² <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

²⁸³ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

rezas e do ritual de *borí* e mantendo um bom caráter, *ìwà*: o *borí* visa sincronizar o funcionamento físico, mental, emocional, material e espiritual na vida do ser humano.

Vânia compartilhou um texto no grupo *Whatsapp* de estudo de Ifá que, ao sublinhar a diferença entre insistência e persistência, mostra a importância de perseverar para obter o que está alinhado com o próprio *orí* enfrentando dificuldades e medos e não insistir em um caminho em que não se acredita ou que não traz felicidade. Observou que a persistência leva ao sucesso, na medida em que a insistência é, muitas vezes, causa do fracasso.

Bàbá César comentou essa mensagem afirmando que se deve ter determinação na busca dos próprios sonhos, já que “As dificuldades surgirão para nos testar para saber se realmente estamos em busca da realização dos nossos sonhos, daquilo que nosso *orí* escolheu e devemos entender que aquilo que hoje é difícil amanhã será fácil e compensador”.

Segundo Sàlámì²⁸⁴, as determinações o do *orí* podem ser descobertas também através dos sonhos, das intuições, das percepções e das inclinações da própria personalidade, na forma de mensagens que *orí inú* envia para a consciência, mas essas se tornam reveladoras somente na hora em que *orí inú* e *orí òde* estão alinhados. E recomenda pedir conselho a Ifá, através da consulta oracular, para interpretar os sonhos e verificar sua utilidade para a vida.

Sàlámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁸⁵ mostra a relação de *Orí* com Èṣù e Òrúnmìlà.

Èṣù é o guardião de tudo o que acontece na vida, das virtudes emocionais e do comportamento do ser humano. Para o ser humano materializar todas as potencialidades de seu *orí*, ele precisa do *àṣẹ* de Èṣù. Então, é fundamental cultuá-lo para o bom funcionamento do *orí*, o controle do próprio temperamento e caráter e a comunicação entre *orí inú* e *orí òde*, para que a consciência possa alcançar as mensagens e o *àṣẹ* do *orí inú*, alinhando-se com ele.

Òrúnmìlà, senhor da sabedoria, testemunha da escolha do *orí* no *òrun*, é responsável por manter a ordem no *aiyé*, permite alcançar os mistérios do *orí*, saber a missão pela qual o ser humano nasceu na Terra, qual caminho leva com mais facilidade ao sucesso e à vitória, e o que é compatível ou incompatível com o próprio *orí*. Bàbá Marcelo tem Ifá como complemento para sua qualidade de vida, pois afirmou ele: “Ifá é caminho e todos nós precisamos disso, assim como de Èṣù”.

Retomando a metáfora da vida como um caminho a ser percorrido, ao identificar o destino com o *orí*, esse se torna o saco que o viajante leva consigo para enfrentar sua viagem, contendo diferentes instrumentos para chegar até o fim preestabelecido, comida para se

²⁸⁴ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

²⁸⁵ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

alimentar e sugestões sobre como proceder. Ao longo da viagem, o peregrino vai consumindo seus alimentos, mas pode também enriquecer sua bagagem com novos frutos ou repor aqueles que consumiu. Em cada encruzilhada pode procurar dentro de seu saco indicações sobre como proceder da forma mais produtiva e ver qual caminho é mais compatível com os instrumentos de que dispõe e com a meta prefixada. Pode também pedir conselhos para decifrar as mensagens que lhe são obscuras e adquirir novas ferramentas.

A possibilidade de reforçar e equilibrar o *orí*, e de alinhar o *orí inú* com o *orí òde* é oferecida pelo *borí*, a oferenda ao *orí*, e por diferentes *ẹbọ* citados nos *ìtàn* de Ifá²⁸⁶, em que alguns componentes do *ẹbọ* oferecem a força para enfrentar situações que se apresentam ao longo da viagem.

5.6 *Ìwà pèlè*: como um bom caráter pode facilitar uma vida feliz e saudável

Sàlámì e Ribeiro (2015) acrescentam à intervenção externa sobre o equilíbrio de uma pessoa uma dinâmica mais complexa, que leva em conta “as relações entre, de um lado, o binômio esforço-ação e, de outro lado, aspectos relativos à natureza e função do axé e das instâncias de *ori*, *ọkàn*²⁸⁷ e *ìwà*²⁸⁸”, do cuidar-de-si, e afirmam a possibilidade de os rituais realizarem correções e ajustes na complexa dinâmica do ser no cosmo e na sociedade:

Colocando em sintonia as diversas instâncias deste ser, os rituais favorecem a ruptura da inércia e criam um impulso novo, um movimento de ações transformadoras, conduzidas por *ori* e atuantes, tanto na pessoa como em seu entorno. Depois disso, através de esforços contínuos, realizados sem perder de vista a meta estabelecida, as chances de vitória sem dúvida aumentam muito (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 102).

Bàbá César, que me oferecia sempre conselhos e ensinamentos de vida a partir da filosofia de Ifá, afirmou que é necessário cultivar *ìwà*, o caráter, a conduta, a determinação e o esforço, juntamente a outras qualidades e virtudes (sendo a paciência a mais importante), consultar Ifá, fazer as oferendas prescritas e respeitar as próprias interdições para ter vida longa, saúde e prosperidade e ser feliz na vida. Me explicou que:

Para os Yorùbá, a palavra *ìwà* designa o caráter, o comportamento e a personalidade, entre outros elementos. Isso significa que caráter, comportamento e personalidade podem ser tratados como atributos inseparáveis. Uma pessoa coerente tem ações condizentes com a sua interioridade e palavras condizentes com o nível de nobreza que possui. Não é exagero afirmar que a educação contínua do caráter, do

²⁸⁶ Como o *ìtàn* dos três amigos que vão buscar a cabeça na casa de Àjàlà, no capítulo anterior, e aquele da escolha da esposa por Ògún, contado neste capítulo.

²⁸⁷ Coração, sede dos sentimentos e das emoções.

²⁸⁸ Caráter, que, na minha pesquisa, foi ressaltado sobretudo por Bàbá César como fator importante de manutenção de equilíbrio e prevenção de problemas de toda ordem.

comportamento e da personalidade está entre os principais objetivos da religião tradicional yorùbá.

Bàbá César sustentou que *ìwà* é tudo na vida de uma pessoa e permite mudar o destino não somente por favorecer uma atitude positiva para com a vida e o apoio das outras pessoas, mas também porque fortalece o próprio *orí*. E Bàbá Marcelo afirmou que o caráter é a melhor medicina para todos os males.

Sàlámì e Ribeiro (2015) explicam o significado de *ìwà* na cultura yorùbá, que reúne o caráter e a personalidade e tem um aspecto relacional. Inclui atitudes, posturas, condutas, comportamentos, formas de proceder, formas de reagir ao que se apresenta, na medida em que atitudes e comportamentos revelam a dinâmica estabelecida entre a personalidade e o caráter. “O ideal de educação é formar *omólúwàbí*, pessoa cujo *iwá* esteja bem desenvolvido, o que implica, necessariamente, na formação de indivíduos solidários” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 172).

Sodré (2017) cita um texto relativo ao *odù* Ogbè’Gundá, que revela a importância de *ìwà* em traçar o destino do ser humano:

[...] mesmo pressupondo a determinação do caráter por entidades espirituais, este *odù* afirma que “nenhum destino é *ipso facto* ou tem de ser mau ou infeliz, *buru*”, pois caráter é tudo o que se requer para o *bem*. (SODRÉ, 2017, p. 111)

Thomas (1993), em sua argumentação de que a pessoa africana, ao reconstruir-se continuamente como equilíbrio e acordo, valoriza a conduta que:

O ser humano mantém cotidianamente e ritualmente dentro do mundo (cidade, praça do mercado, rio, floresta, forças telúricas), para com os outros (semelhantes, próximos) e singularmente com os ancestrais, os pais, os tios e as tias, os irmãos e as irmãs, os membros do clã (a maldição ou a benção podem *deformar* ou *reforçar* o ser, então a força vital). (THOMAS, 1993, p. 409, tradução minha)

Um dia, ao chegar ao terreiro, Bàbá César ofereceu-me um ensinamento de vida através de um *ìtàn* que sublinha a influência do caráter, *ìwà*, na vida e o apresenta como um *òrìṣà* que é cultuado para poder melhorar o próprio comportamento, a própria personalidade, o próprio temperamento, para que haja o equilíbrio entre a predeterminação do *orí* e os acontecimentos da própria vida.

Òrúnmilà era casado com uma mulher que se chamava Ìwà e era uma excelente pessoa. A casa era muito bem arrumada, tudo dava certo na vida dele e vivia feliz. Ele viajava muito e um dia, voltando de uma dessas viagens, cansado e com fome, foi direto sentar-se à mesa, todavia não tinha comida. Ele nunca tinha brigado com Ìwà, mas aquela vez se alterou e insistiu para que ela lhe servisse a refeição, aborrecendo-se com ela. Ela se ressentiu muito, pois era

uma boa esposa e tinha sempre agradado o marido, então lhe disse: “Eu sempre lhe agradei, sempre fiz tudo o que você pediu, mas você me tratou muito mal”, saiu de casa e sumiu. Na vida de Òrúnmilà começou a ter confusão, as coisas não davam certo, ele brigava com os filhos, e, desesperado, foi procurar Ìwà. Chegou em um reino e, ao perguntar se viram Ìwà, responderam-lhe que ela se casara com o rei. Na época tudo dava errado no palácio, e depois de o rei casar-se com Ìwà, seu império prosperou. Apesar disso, após um tempo, ela foi embora. Òrúnmilà continuou viajando e chegou a outro reino: perguntou por ela novamente. Responderam-lhe que o reino estava todo desajeitado e, após Ìwà ter-se casado com o rei, tudo progrediu. Mas ela foi embora. Ele continuou a procurá-la e, no próximo reino que visitou, encontrou Ìwà, chorou, pediu perdão e que ela voltasse para casa. Ela bateu o pé no chão e disse: “Eu não vou voltar. Eu sempre fiz comida para você, sempre o tratei muito bem, e quando estava comigo você progrediu. Mas você me tratou muito mal, brigou comigo”. Òrúnmilà, então, se deu conta do que tinha perdido quando brigou com Ìwà.

Bàbá César explicou-me que Ìwà é caráter, e tudo começou a dar errado para Òrúnmilà quando ela se foi. Perguntei se ela também abandonou os outros reis porque eles mostraram falta de caráter, e Bàbá César respondeu que foi exatamente isso. Segundo ele, a filosofia de Ifá afirma que se você tem caráter tem tudo na vida, tem as sortes:

Se não tem caráter, mas tem as sortes, nada é seu, e foi isso o que aconteceu com Òrúnmilà e os outros reis, que perderam tudo o que conquistaram quando perderam o caráter. O *itàn* ilustra que o caráter deve ser cuidado e zelado como uma esposa, então permite obter e manter bens de grande valor, quais dinheiro, casa, família, filhos, ordem e paz. A perda de caráter pode implicar a perda de tudo o que uma pessoa conquistou em sua vida.

Beniste (2000, p. 68) cita dois provérbios (*òwe*) que ressaltam a importância de *ìwà*: “Ìwà nikàn l’ó sòro o” (“Caráter é tudo o que é necessário). “Eni l’Orí rere ti kò n’ìwà, ìwà l’o máa b’Orí rè jé” (“Uma pessoa de bom *Orí*, que não tenha caráter, irá arruinar o seu destino”).

Também Bàbá Marcelo sublinhou a importância de ter um bom caráter e cultivar virtudes quais a humildade, o respeito, a sinceridade, a coragem, a disciplina, a lealdade, a honestidade, a hospitalidade, a caridade, boas intenções, o compromisso com as próprias palavras e ações, o duro trabalho e um bom comportamento no privado e no público, a fim de não atrapalhar o próprio destino e conseguir o bem-estar. Mas é Bàbá César, que faz da filosofia de Ifá um ensinamento para sua vida e uma forma de se conduzir no cotidiano, quem mais ressaltou esse aspecto e que as falhas no caráter abrem espaço para que os *Ajogun* (que incluem todas as desgraças que podem acontecer) ajam na vida. Ele afirmou que o pior inimigo que o ser humano possa ter está dentro dele: a falta de caráter (o ódio, o orgulho, a intolerância, o

egoísmo, o egocentrismo, a raiva, a ambição, a soberba, a mentira etc.). E Bábá Marcelo afirmou que o pensamento negativo, às vezes, cria problemas quando não existem.

Esses ensinamentos vão de acordo com a afirmação de Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 116), que uma pessoa tem também inimigos internos que travam seu progresso e avanço na vida, mas nem sempre são reconhecidos e muitas pessoas têm dificuldade em assumir a responsabilidade pelos próprios erros e fracassos, podendo levá-las a procurar no entorno supostos responsáveis. Os autores mencionam alguns inimigos internos: preguiça, medo, insegurança, arrogância, covardia, desonestidade, falta de humildade, falta de intuição, falta de imaginação, ignorância, falta de experiência de vida e outras fragilidades de formação, ausência ou dificuldade de contato com o próprio *orí*.

A falta de *ìwà* (caráter) pode atingir uma pessoa em diferentes níveis de sua existência, como é ressaltado por Sàlámì e Ribeiro (2015). Por exemplo, em relação à mentira, eles observam que pode ser desastrosa “não apenas para a própria pessoa, por sua perda de confiabilidade, mas, também, pelos efeitos sociais desse comportamento” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 106-107) e acrescentam que:

[A mentira] mata também fisicamente, por acarretar perda de vitalidade, pois, ao promover o distanciamento entre a pessoa e seu próprio *orí*, a mentira dificulta ou mesmo impede o fluxo do *axé* que, advindo da divindade pessoal – *Ori* – vitaliza *ará* e *ojiji*, corpos do homem. A verdade é um compromisso que se tem para com *orí* e para com os demais *orixás*. [...] a palavra correta fortalece o homem e lhe possibilita prosperar. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 106)

Bábá César afirmou que uma pessoa que tem um mau caráter perde força vital com mais constância.

Entre as diferentes virtudes, Bábá César ressaltou o papel da paciência, que permite conseguir tudo na vida. Na sua opinião, com um bom caráter, muita paciência, o duro trabalho e a ajuda de Ifá, uma pessoa chega onde quer. E afirmou que “O mais engraçado da pressa e do desespero é que te faz correr na direção errada e, infelizmente, quando você decidir retornar, descobrirá que, por sua própria postura, encontrará muitas portas fechadas”.

Ele contou o seguinte *itàn*, que ilustra como, através da paciência, se podem obter todas as outras sortes:

O filho primogênito de Olódùmarè, Igún, adoeceu e o pai fez tudo o que podia para curá-lo, mas sem sucesso, então, abriu-lhe as portas do *aiyé* para que ele fosse morar lá. No entanto, Òrúnmilà lamentava sua falta de sorte na vida e foi consultar um *babaláwo* para saber se teria dinheiro para ter um lar e criar seus filhos. Esse recomendou que ele fizesse um *ẹbọ* com cinco galinhas durante cinco dias, e, no quinto dia, chegaria para ele a riqueza que desejava.

Ele deveria colocar as vísceras das galinhas sacrificadas, cobertas de azeite de dendê, em uma cabaça e deixá-las em uma encruzilhada. A caminho da encruzilhada, Òrúnmìlà devia cantar “Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!”. Ao realizar o *ẹbọ* prescrito, Igún, que morava no mato perto da encruzilhada, comia a oferenda e, aos poucos, foi curado de todas suas moléstias. Igún, então, voltou ao *òrun* para encontrar o pai, que lhe perguntou quem o curara. Ele respondeu que foi Òrúnmìlà e que, todos os dias, quando entregava as oferendas, cantava “Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!”. Olódùmarè quis presentear Òrúnmìlà, então, pegou quatro *àdo*²⁸⁹: a prosperidade (riqueza, dinheiro), a fertilidade, a longevidade e a paciência, os entregou ao filho para que ele pedisse a Òrúnmìlà escolher o que queria, e trouxesse os outros três de volta. Òrúnmìlà, em dúvida sobre a melhor escolha a ser feita, pediu conselho. Seus filhos lhe sugeriram o *àdo* da longevidade, para que vivesse muito tempo, suas esposas o *àdo* da fertilidade, para que ele pudesse ter muitos filhos; seus irmãos o *àdo* da prosperidade, para que eles pudessem ter muita riqueza e dinheiro. Enfim, Òrúnmìlà mandou chamar Èṣù, que é seu melhor amigo. Ele, ao ouvir as opções sugeridas pela família de Òrúnmìlà, comentou que todos morrem um dia, que já teve filhos e que, se ficasse rico, acabaria com a pobreza da família e seus irmãos deviam trabalhar se queriam prosperar. Èṣù lhe sugeriu escolher a paciência, porque sua paciência era insuficiente para permitir que chegasse onde desejava e, ao fazer essa escolha, todos os quatro *àdo* seriam seus. Então Òrúnmìlà escolheu a paciência e devolveu a Igún os *àdo* restantes, causando o descontento de seus filhos, esposas e irmãos. Igún começou sua viagem de volta ao *òrun* com os três *àdo* restantes para devolvê-los a Olódùmarè, mas, um a um, todos eles, ao se dar conta que faltava a paciência, quiseram voltar para estar juntos com ela, pois, podem ficar somente onde ela está. Quando chegou na casa de Olódùmarè, Igún o informou da escolha de Òrúnmìlà e da decisão dos outros três *àdo* de ficar no *aiyé* e se prontificou a voltar para buscá-los, mas Olódùmarè disse que não precisava, porque quem escolhe a paciência terá longevidade e fertilidade, procriará e viverá bem, e terá prosperidade. Òrúnmìlà prosperou, teve muitos filhos e uma vida longa. Se alegrou por suas conquistas e agradeceu o *babaláwo* e Èṣù por seus conselhos.

Sàlàmi e Ribeiro (2015), comentando o mesmo *itàn*, observam que, na medida em que os filhos, os amigos e as esposas de Òrúnmìlà lhe sugeriram escolher a sorte que pudesse favorecê-los pessoalmente, o conselho de Èṣù visou valorizar o exercício, o esforço e o empenho pessoal na prática de uma virtude, a paciência, que é necessária para prosperar e

²⁸⁹ Dons, riquezas.

alcançar as outras virtudes (que, no *itàn*, decidiram ficar juntas à paciência) e que termina por beneficiar a todos.

Os autores sublinham que a paciência está intimamente ligada com a serenidade, a sensatez, a ordem, a disciplina e a organização, e é por isso que “Exú, orixá da ordem, da disciplina e da organização, recomenda o treino constante dessa grande virtude” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 111) e ensina que a paciência constitui o recurso fundamental para a consecução dos próprios objetivos. Acrescentam que:

O vocábulo *àìkanminú*, designativo daquele estado de paciência que não deixa lugar à ansiedade nem à angústia, carrega a noção de tratar-se de um estado anímico que economiza energia vital. Observamos que esse vocábulo é formado das palavras *ái*, não; *ka*, desgasta; *inú*, barriga, útero, ventre, estômago, vísceras, dentro de, profundidade do ser. Refere-se, portanto, à possibilidade de preservar ou recuperar as energias físicas e etéricas através do contato com o eu interior (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 111-112).

Outro *itàn*, que Bábá Marcelo apresentou no começo do curso de *Obì Abàtà – Curso Teórico e Prático do jogo de Obì*, com a finalidade de mostrar a importância do *obì* na prática ritual e nas oferendas para todos os *imalè*²⁹⁰, evidencia outras virtude, a humildade, mostrando como a falta de humildade e de caráter podem fazer perder a uma pessoa tudo aquilo que conquistou.

Obì era um ser humano desprezível que vivia na mediocridade e em uma posição menos privilegiada da sociedade e, nesse período, residia com Èṣù. Por ser seu amigo íntimo, obteve a ajuda de Èṣù, que, junto a Olódumarè, permitiu que ele conquistasse riqueza, reconhecimento, nome e fama. Mas Obì passou a desprezar Èṣù e todos aqueles que o cercavam no passado, recusando-se ajudar ou doar algo a quem pedia. Um dia, na ausência de Obì, Èṣù realizou uma festa, convidando todos seus amigos. Obì, quando voltou em casa, acabou com a festa e expulsou todos os presentes, inclusive Èṣù, que foi queixar-se com Olódumarè. Para conferir a veracidade dos fatos, Olódumarè vestiu-se de mendigo e foi até a casa de Obì, bateu à porta solicitando alimento, mas foi-lhe imediatamente negado, sendo praticamente escorraçado da porta da casa. Olódumarè, então, retirou o manto e mostrou-se para Obì, condenando-o a ser eternamente o alimento dos *imalè*, nascer e viver no alto da árvore para cair no chão, quando molestando ou amadurecido, usar uma capa negra completamente sem luz e ser negro ou branco por dentro.

Em linha com os ensinamentos desse *itàn*, Sàlámì, no curso online *Ori: orixá pessoal e guardião do destino*²⁹¹ ressalta que, para realizar a sorte do *orí*, para que o *àṣe do orí* possa

²⁹⁰ Espíritos, incluindo os *òrìṣà* e os antepassados.

²⁹¹ <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

funcionar, a pessoa deve ter um *ìwà*, um caráter à altura do que ela deseja, com compostura, compromisso e responsabilidade, caso contrário, todas as potencialidades do *orí* não podem materializar em sua vida. Ele cita uns versos do *odù* Ogbe-Otura:

Você pode ter do bom e do melhor em sua vida por estar predestinado para isso.

Mas se não tiver um comportamento adequado, compostura, compromisso e responsabilidade, sua saúde, sua sorte e sua riqueza irão para outra pessoa.

Sàlámì²⁹² observa também que, muitas vezes, quando as pessoas não têm *ìwà*, culpam o azar. Quem cuida de seu *orí* supera facilmente a falta de sorte, mas a ausência de *ìwà* leva às falhas, à derrota e à reprovação e não pode ser curada pelo sacerdote, que pode somente alertar para ter um autocontrole que permita minimizar os prejuízos.

Sàlámì ressalta que os ensinamentos sobre *ìwà* podem parecer uma questão moral, mas trata-se de uma estratégia para ter uma vida de sucesso e realizações. Todas as pessoas, para prosperarem e serem felizes no trabalho, nos relacionamentos, nos diferentes aspectos de sua vida, precisam dos outros, que são afastados pela falta de *ìwà*. Um bom *ìwà* torna as pessoas atraentes, aumenta seu carisma, as faz aceitar e evita-lhes entrar em choque com os seres humanos e espirituais.

Dias (2014) fala de “capacitações sociais”, ferramentas de socialização que agem como orientadoras do sucesso e referenciação social do sujeito. Tudo isso ligado ao conceito de *Ìwà pèlé*, bom caráter, desenvolvido por Wándé Abimbólá.

Um pensamento análogo se sobressaiu dos depoimentos e dos ensinamentos que recebi no *Àşe Idasile Ode* e, ao comentar essa interpretação das regras de comportamento com Bábá Marcelo e Bábá César, eles concordaram em afirmar a importância prática de *ìwà* para obter sorte e sucesso em harmonia com as outras pessoas, evitando conflitos. Bábá César afirmou que a soberba e a arrogância levam a um caminho tortuoso, já que ninguém nessa vida age sozinho e todo mundo precisa da ajuda de alguém. Os tipos de recompensas ligadas a um bom caráter incluem elogios, incentivos, bênção de muitos tipos, vida longa, comodidade, boa esposa/o, filhos, paz e satisfação pessoal, saúde, uma vida livre de calamidades. Segundo Ifá, se todos tivessem *Ìwà pèlé* (um caráter discreto e dócil – um caráter bom) viveriam muito melhor e ficariam muito velhos, o meio ambiente estaria melhor e existiria paz e harmonia no mundo. Bábá César adicionou que “Agindo corretamente estará sempre elevando seus princípios dando paz e leveza ao seu espírito. A pessoa que age dessa forma não carrega nenhum sentimento de culpa, dificilmente tem algum tipo de arrependimento”.

²⁹² <https://app.nutror.com/v3/curso/e26f829a14211>. Último acesso em novembro de 2018.

Ìyá Dolores ressaltou que:

Para ter uma vida próspera a pessoa deve desenvolver seu Ìwà Pèlé. Ìwà Pèlé representa o crescimento da beleza interior e a profundidade de caráter. Através de nossas ações e interações, demonstramos que estamos em harmonia ou equilibrados com os conceitos universais e tradicionais da vida, o que mostra nosso respeito a tudo aquilo que faz parte da Criação. Ìwà Pèlé abarca a importância da responsabilidade e as consequências positivas ou negativas das nossas ações.

As observações de Sodré (2017) vão na mesma direção, adicionando o papel do *continuum* da ancestralidade em definir e manter a *ética*:

Ética – do grego *ethos*, escrito com a letra *eta* inicial (com *épsilon* inicial significa “temperamento” ou “caráter” – diz respeito à radicalidade do ato de morar, portanto, a tudo que implica um destino comum prefigurado pelo *logos* de fundação da comunidade. É a repercussão tácita do desejo ancestral de continuidade do grupo instituído. Isso sugere uma ideia de transcendência, na medida em que esse eco de uma *Arkhé* remota é perpassado por discursos religiosos, míticos ou filosóficos, nos quais parece haver uma distância “super-humana” entre o cotidiano historicamente vivido e o sentido desse cotidiano. [...] Entretanto, a ética não implica nenhuma transcendência em matéria de valores e normas, e sim uma *imanência dinâmica* comum a toda a habitação humana num espaço determinado, ou seja, o que corresponde a *exigências radicais* da própria vida. [...] A ética é precisamente o movimento de escuta grupal dessa dinâmica abrangente, maior do que os limites da subjetividade instituída, mas imanente a todo e qualquer modo de existir (SODRÉ, 2017, p. 113)

6 A CONSULTA ORACULAR: O DIAGNÓSTICO DO ORÍ E DA SITUAÇÃO

6.1 O primeiro passo do tratamento terapêutico: a consulta com Ifá

Neste capítulo, após descrever brevemente o sistema oracular de Ifá e seus métodos (*òpèlè-Ifá*, *ikin*, jogo de búzios, *obi*), analiso um jogo feito por Bàbá Marcelo. Viso ainda discutir como, através do jogo, é realizado um diagnóstico do *orí* e da situação pela qual o consulente está passando, e como são aconselhadas medidas preventivas e tratamentos dos problemas que estão na vida do consulente ou “em seu caminho” (ou seja, fazem parte de seu “destino” e podem se apresentar). Aprofundo os aspectos ligados aos *èèwò*, as interdições, que podem prejudicar o equilíbrio, a saúde e a realização do destino do ser humano. Outrossim, faço algumas considerações sobre a noção de tempo e da relação entre causa e efeito a partir de problemáticas que surgiram da análise da consulta oracular.

No *candomblé*, o primeiro passo para cuidar da própria vida, superar ou evitar dificuldades e infortúnios e obter saúde, sucesso, riqueza e satisfações é consultar Ifá para que revele os mistérios do *orí*²⁹³ e permita analisar a situação em que o consulente se encontra e como (e se) é possível intervir.

A comunicação que o sacerdote estabelece com Ifá/Òrúnmilà vai muito além de uma simples diagnose e receita de *ébo*²⁹⁴, pois, no método seguido por Bàbá Marcelo, começa pelo diagnóstico do *orí* da pessoa, determinando suas características principais, suas sortes e infortúnios. O oráculo age também de forma profilática, ao indicar aspectos da personalidade do cliente e comportamentos que ele deve controlar ou evitar, problemas que estão em seu caminho e os *èèwò*, as interdições que devem ser respeitadas para não ter prejuízos em algum plano da existência.

Depois da exploração desses aspectos, mais estáveis na vida da pessoa (embora possam mudar ao longo da vida), segue uma análise da situação presente, determinando suas causas e as consequências que pode ter, caso o cliente siga ou não os conselhos de Ifá. Nessas respostas estão já contidos conselhos sobre como proceder para solucionar o problema do cliente, caso a situação esteja negativa; ou como agradar Èṣù, Ifá, os *òrìṣà*, os antepassados ou os demais seres

²⁹³ A cabeça, que contém um componente material, *orí òde*, e um componente espiritual, *orí inú*, em que são contidas todas as potencialidades e o destino do ser humano.

²⁹⁴ Oferenda. Usualmente, no sistema de Ifá (seguido por Bàbá Marcelo), numa consulta é sempre aconselhada uma oferenda, que pode ser à cabeça do cliente (*borí*), a Èṣù, a Ifá, a algum *òrìṣà*, à Ìyámi (as Mães Ancestrais), aos *egúngún* (os antepassados), ao *egbé òrun* (a comunidade espiritual a que pertence a pessoa), ou uma combinação desses seres.

espirituais por sua ajuda e proteção, ou para dissolver os obstáculos que impedem que a situação positiva não esteja se efetivando. Todavia, Bàbá Marcelo pergunta sempre a Ifá os detalhes sobre as oferendas que devem ser realizadas e os elementos necessários.

A consulta continua até Ifá responder às perguntas do cliente, que pode investigar sobre diferentes aspectos de sua vida e as decisões que lhe sejam mais favoráveis. No final da consulta, Ifá pode querer revelar ainda alguma coisa e Bàbá Marcelo não a encerra até que o cliente seja satisfeito e Ifá responda afirmativamente à sua pergunta: “É suficiente? Basta?”.

A saúde integral do cliente é envolvida nesse processo, abrangendo seu bem-estar físico, psíquico e espiritual, suas relações familiares e sociais e sua situação econômica.

Sàlámì e Ribeiro (2015) salientam que Ifá, consultado nos mitos por homens, seres da natureza e *òrìṣà*, orienta para a adoção de caminhos que os aproximem do equilíbrio harmonioso das forças. Alguns versos que seleciono do *ìtàn Orí-Òfúnkànràn*, apresentado na íntegra por Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 155-163), mostram a importância atribuída, na filosofia *yorùbá*, à consulta de Ifá para escolher o melhor caminho a ser percorrido:

Eledá, o Destino, indica ao ser o bom lugar.
 Aquele que vem para a terra e deseja ter sorte na vida deve perguntar a Ifá.
 O ser que vem para a terra e quer ser importante deve deixar espaço para fazer perguntas.
 Não respeitar o conselho dos outros, não respeitar as pessoas que podem orientar, deixar de perguntar pelo caminho é o que faz o homem se perder.
 [...]
 Orí, não sabe que a mosca, antes de vir para a terra, consulta Ifá? E que quando o pássaro vem para a terra, antes de vir consulta Ifá? Você não sabe que nem as árvores que estão na floresta vieram para a terra sem antes consultar Ifá? E que as folhas também não vieram para a terra sem antes consultar Ifá?

Dentro da tradição de Ifá, há procedimentos para facilitar a realização do destino, superar certos aspectos negativos incluídos nele, para administrar o que as pessoas acabam atribuindo ao azar e manter o controle sobre os acontecimentos da vida. Por exemplo, uma pessoa que deseja receber algo de bom, atrai oportunidades concretas, uma energia potencial específica através do pensamento, da fala ou da ação. Essa energia pode, então, ser reconhecida, podendo a pessoa atualizá-la, tornando-a energia possível e realização concreta.

Òrúnmìlá tem o epíteto *a ji pa ojo iku da*, e *a tun omo da bi ewu*, que significa “o que altera um mal destino” e “o que volta a criar uma criança como um tecido da moda”, mostrando sua capacidade de até adiar o dia da morte e mudar o destino de uma pessoa, através da revelação dos mistérios do *orí*, do conhecimento dos *èwò* e dos *ẹbọ*.

Nos mitos, Òrúnmìlá aconselhava os *òrìṣà*, os homens e todos os seres que lhe pediam orientação e ajuda. Esse papel arquetípico é desempenhado pelos *babaláwo*, como salienta

Holbraad (2003), tanto na regulação das questões culturais (tais como aquelas ligadas à iniciação), como em benefício dos clientes que, pagando uma remuneração, vêm visitá-los para esclarecer questões ligadas a saúde, finanças, amor e sexo, problemas com a polícia, etc.

Como observa Olupona (2004), analisando o sistema divinatório e os tratamentos terapêuticos entre os Yorùbá do Sudeste da Nigéria, no processo divinatório de Ifá, o sacerdote, o cliente e a ordem sociológica e cosmológica yorùbá interagem para produzir os resultados desejados, para curar indivíduos, grupos ou a inteira comunidade:

Um processo de adivinhação bem-sucedido organizado para a cura acontece através das agências combinadas de seres extra-humanos e espíritos, como Ifá, o espírito da adivinhação; Ori (a cabeça espiritual interna); Osanyin, o deus da medicina, e Esu, o mensageiro das 201 divindades no universo yorùbá (OLUPONA, 2004, p. 103, tradução minha).

O autor ressalta que todos esses seres são interconexos na cosmologia yorùbá, e seus papéis na adivinhação e nos rituais terapêuticos são definidos no contexto do universo social e moral yorùbá. Através de Ifá, a cura acontece quando o *babaláwo* consegue individuar a causa da doença ou do infortúnio que aflige o cliente e realiza os sacrifícios necessários.

O sacerdote, através das invocações, das rezas, da manipulação do oráculo e da decifração de seus signos, selecionando os versos de Ifá que mais se aproximam à situação de seu cliente e, traduzindo sua mensagem, atua como intermediário entre o consulente, Ifá e os seres espirituais, estabelecendo um ponto de encontro entre as circunstâncias pessoais do consulente e os *itàn*²⁹⁵ e *èṣe*²⁹⁶ correspondentes àqueles *odù*²⁹⁷.

Bàbá Marcelo explicou que o cliente pede ao sacerdote, e ele pede a Ifá para ele, salientando seu papel de intermediário entre o cliente e as forças que agem em sua vida, ou que podem contribuir para melhorá-la.

Olupona (2004) expressa a mesma concepção, afirmando que sacerdotes, adivinhos, *medecine-men* e *medecine-women* atuam como intermediários entre os seres humanos na Terra, o mundo espiritual e o deus supremo no céu. Precisa que:

Por meio de sua iniciação, anos de aprendizado, e consulta regular, eles adquirem sabedoria, conhecimento e outros poderes sobrenaturais que os capacitam em intervir em favor dos humanos. Eles podem ser consultados para guiar os humanos no caminho certo.

Nesta complexa visão de mundo religiosa, os adivinhos yorùbá (*babalawo*) são responsáveis por mediar entre os humanos e o mundo sobrenatural. O *babalawo* é o locus do poder sobrenatural na comunidade, o árbitro da tensão social, que mantém uma negociação diária da vida e do azar dos humanos com os deuses, os espíritos e os antepassados (OLUPONA, 2004, p. 106, tradução minha).

²⁹⁵ História mítica contida no sistema de Ifá.

²⁹⁶ Poemas de Ifá.

²⁹⁷ Signo de Ifá, correspondente a uma das possíveis caídas. A cada *odù* é associado um grande número de *itàn*.

Os *odù*, caminhos de Ifá que se apresentam como resultado do oráculo, são também divindades, filhos de Òrúnmilà, “a manifestação verbal do poder divino” (OLUPONA, 2004, p. 113, tradução minha) e “Essas palavras faladas transmitem poder e imagens ao passado mítico” (OLUPONA, 2004, p. 113, tradução minha).

Na concepção yorùbá de tempo cíclico, em que toda a existência se insere em uma ordem universal em que tudo se repete, os *èṣẹ* servem como paradigmas e modelos para entender as circunstâncias em que o consulente se encontra e a forma como agir para torná-las ou mantê-las favoráveis. Olupona (2004) ressalta que “o adivinho recita os versos apropriados que incorporam o poder e eventos primordiais, revocando eventos plausíveis que são parecidos com a situação do cliente. Fazendo assim, ele convence o cliente que com toda probabilidade sua situação será cuidada por Ifá” (OLUPONA, 2004, p. 113, tradução minha).

Bàbá Marcelo sublinhou a importância de chegar, através da consulta, a um consenso entre as questões do cliente e as respostas que ele encontra a partir das mensagens de Ifá, porque “o cliente deve sair dali com uma solução” e, muitas vezes, ele se depara com casos que precisam de um “jogo de cintura”. Trouxe como exemplo uma consulta que deu para um policial de Ògún (*òrìṣà* da guerra, que age, em muitos mitos, de forma impulsiva e sanguinária) que tinha um conflito com um colega de trabalho e que ele conseguiu aconselhar e acalmar para evitar que a hostilidade resultasse em um confronto violento, alertando-o com as mensagens de Ifá. De fato, saiu o *odù Èjìogbè*, que traz irracionalidade, confusões e agressividade, fúria incontrolada, ações impensadas que ocasionam problemas sérios, problemas judiciais.

Muitos poemas de Ifá que são utilizados durante a consulta contam de alguém – um antepassado, um *òrìṣà*, um ser humano, uma planta, um animal – que visitou um *babaláwo* para resolver um certo problema ou obter conselho antes de tomar uma decisão, da resposta que ele teve do *babaláwo*, das oferendas que foram prescritas e do que aconteceu como consequência de suas escolhas (se seguiu ou não os conselhos do *babaláwo*). Olupona (2004) observa que essas narrativas são “arquétipos disponíveis para o adivinho acessar com a finalidade de chegar à recuperação do cliente” (OLUPONA, 2004, p. 114, tradução minha) e que “Na sessão divinatória presente, o cliente é confrontado com uma realidade primordial e as consequências de recusar ou aceitar as prescrições de Ifá” (OLUPONA, 2004, p. 114-115, tradução minha).

O *babaláwo* pode construir novos *èṣẹ-Ifá* a partir de suas consultas com seus clientes, organizando-os da mesma forma e pode dar as mesmas orientações a outros que apresentem a mesma situação e para que caiam os mesmos *odù*. Isso não está em contraste com a ideia de “tradição”, pois, como discuti no capítulo 3, o *candomblé* e o sistema de Ifá preveem, em sua prática e em sua cosmologia, a dinamicidade, a pluralidade e a infinita possibilidade de geração

de algo novo. De fato, Bábá Marcelo salientou que Ifá é uma tradição que se alimenta do presente, é evolutiva. Todavia, essa criação não acontece *ex-nihilo*, já que se baseia no conhecimento do sistema de Ifá, em sua experiência sacerdotal e em outros casos resolvidos por Ifá. Fazendo uma analogia com a música, trata-se, portanto, de uma “improvisação”.

6.2 O sistema oracular

O sistema de Ifá baseia-se em um método matemático que fornece uma resposta direta às perguntas ou associa às possíveis configurações do jogo mitos relativos a um passado ancestral, cuja interpretação ilumina a situação presente.

As origens míticas do oráculo de Ifá²⁹⁸ o localizam na cidade de Ilé Ifé, na atual Nigéria. Foi transmitido aos homens por Òrúnmilà, senhor da adivinhação e da sabedoria, testemunha da escolha do destino, encarregado por Olódùmarè de manter a ordem na Terra. Portanto, Òrúnmilà criou Ifá, o sistema oracular, que foi divinizado e superou em importância seu criador, para orientar os seres humanos. Na mitologia, os *òrìṣà* pediam conselho a Òrúnmilà antes de começar qualquer empresa e, quando não respeitavam seus conselhos, tropeçavam em infortúnios.

No Brasil, os métodos mais difundidos são o *jogo de búzios* (*èrìndílógún* ou *mérìndílógún*), em que o veredito depende da configuração do jogo de dezesseis búzios; *obì àbàtá*²⁹⁹ e *órógbó*³⁰⁰. Esses dois últimos métodos podem ser utilizados por qualquer iniciado e fornecem respostas do tipo sim /não, embora Bábá Marcelo ensine, em seu curso *Obì Abàtá – Curso teórico e prático do jogo de obì*, o uso do *obì abatá* de forma mais complexa, podendo oferecer o mesmo diagnóstico do jogo de búzios.

Na tradição yorùbá, o jogo de búzios é considerado uma derivação do *òpèlè-Ifá*, o colar de Ifá, pois, conta um mito que foi um presente de Òrúnmilà para sua esposa Òṣun a fim de ela atender aos clientes que batiam à sua porta em busca de ajuda enquanto ele estava viajando. O *mérìndílógún* não é restrito aos homens, podendo ser utilizado também por mulheres. Os 16 búzios são jogados em um descanso de panela feito de palha, em uma peneira de palha ou em um pano branco, e se lê o *odù* correspondente ao número de búzios abertos³⁰¹.

²⁹⁸ Segundo Bascom (1969), o termo Ifá significa raspar, sendo ligado aos signos no pó da tábua de Ifá ou à sua capacidade e afastar o mal e as doenças.

²⁹⁹ Noz-de-cola de quatro gomos.

³⁰⁰ Noz-de-cola amarga. É utilizado para se comunicar com Sàngó, substituindo o *obì abata*, que não pode lhe ser oferecido, mas pode também substituir o *obì* em qualquer ocasião, embora seja menos comum.

³⁰¹ O homem lê o número de búzios que apresentam a fenda natural para cima, e a mulher aqueles com a fenda artificial ou produzida pelo tempo para cima.

Embora seja comum utilizar os búzios comprados nas lojas (e oportunamente preparados com rezas, banho de folhas e oferendas), Bábá Marcelo recomenda o uso dos *owó eró* (búzios da terra), que se encontram nos *cemitérios de búzios*, em lugares onde foram enterrados como oferendas aos *òrìṣà* ou aos antepassados e, portanto, carregam o *àṣẹ* dos sacrifícios, das folhas e das rezas ali depositadas. Bábá César tem um saco de búzios da terra, que vende às pessoas interessadas e muitos alunos do curso *Méríndilogun – Curso teórico e prático de jogo de búzios* de Bábá Marcelo os compraram dele.

Bábá Marcelo, seguindo a tradição de Ifá, não utiliza como complemento de seu jogo o método de *oxopí*, ou *cabala*, difundido em muitos terreiros de candomblé, em que se faz o diagnóstico do *orí* a partir de cálculos matemáticos baseados na data de nascimento. Observo que o uso de um método que, ao longo do tempo, continua oferecendo sempre o mesmo resultado (pois, a data de nascimento de uma pessoa é sempre a mesma) vai também contra a concepção de destino dinâmico de Bábá Marcelo.

Segundo Beniste (1999), foi Bamboxé Obitikô, junto a Ìyá Nàsó (a fundadora do Engenho Velho) e Marcelina da Silva, quem sistematizou o jogo de búzios segundo as modalidades em que se difundiu em todo o Brasil. Observo que o método ensinado por Bábá Marcelo em seu curso *Méríndilogun – Curso teórico e prático de jogo de búzios* difere daquele difundido na maioria dos terreiros de candomblé, por estar baseado no sistema de Ifá e na leitura dos *odù* (a que está associado um certo número de *ìtàn* de Ifá) ao invés de trazer as mensagens dos *òrìṣà*, que *falam* através dos diferentes *odù*.

Métodos oraculares yorùbá mais complexos, como o *òpèlè-Ifá* e os *ikin* não tiveram continuidade no Brasil, sendo preservados na África Ocidental e em Cuba, onde constituem os métodos principais e voltaram ao Brasil a partir da década de 1970 através de *babaláwo* nigerianos e cubanos.

Os *ikin* e o *òpèlè-Ifá* podem ser utilizados somente pelos *babaláwo* (lit. “pai do segredo”), sacerdotes (tradicionalmente, homens heterossexuais³⁰²) consagrados a Ifá, que passam por rituais de iniciação e por uma longa aprendizagem com *babaláwo* mais velhos. Na África Ocidental, esse percurso começa desde criança, após a designação ao ofício de *babaláwo* pelo oráculo. Uma parte fundamental da iniciação em Ifá é a construção do *ojúbò*³⁰³ de Ifá (que consiste em um vaso de argila contendo dezesseis *ikin*, nozes de dendezeiro com quatro olhos) e do *assentamento* de Èṣù.

³⁰² No Brasil, em que, contrariamente à Nigéria, a homossexualidade é aceita, surgiram discussões sobre a possibilidade de os homossexuais se tornarem *babaláwo*.

³⁰³ Assentamento, lugar de culto.

Na Nigéria, muitos *babaláwo* tornam-se especialistas de algum ramo do conhecimento de Ifá, como a medicina, na medida em que, no Brasil, o mesmo sacerdote cuida dos diferentes problemas que seus clientes podem apresentar-lhe.

Na Nigéria, o *babaláwo* é a figura central do sistema tradicional yorùbá: é consultado em caso de decisões importantes para a comunidade (os reis das diferentes regiões têm seus *babaláwo* pessoais) ou para indivíduos particulares. Ele orienta os sacrifícios e as pessoas aos diferentes cultos, estabelece o *òrìṣà* e o destino pessoal, ajuda a enfrentar os infortúnios e as doenças, prevê os perigos e prepara medicinas curativas e preventivas. Os *babaláwo* são também consultados por clientes, para solucionar problemas de saúde, dinheiro, trabalho, amor, conflitos sociais, ou antes de tomar decisões importantes.

Em Cuba, o culto de Ifá estabelece um forte vínculo com a santeria (*Regla de Ocha*): compartilham o mesmo sistema mítico e devocional, e o *babaláwo* colabora com o *padrinho/madrinha*³⁰⁴ na realização de rituais e iniciações. Em Cuba e, mais recentemente na Nigéria, a modalidade de transmissão oral do conhecimento de Ifá foi substituída pela escrita, compreendendo *itàn*, *oríkí* (rezas), receitas de *ẹbọ*, uso das folhas e rituais. Todavia, esses textos têm, muitas vezes, uma linguagem esotérica ou apresentam lacunas, podendo ser compreendidos somente por quem já têm um extenso conhecimento do sistema de Ifá, ou requerendo o acompanhamento de *babaláwo* mais expertos.

No Brasil, a transmissão do culto de Ifá não teve continuidade. Encontramos testemunhas de *babaláwo* atuando entre o final do século XIX e o começo do século XX, período caracterizado pela ida e vinda de africanos e afro-descendentes entre o Brasil e a África Ocidental, para importar materiais religiosos e aprender conhecimentos sagrados. É o caso de duas figuras importantes do candomblé brasileiro, conhecidas também como *babaláwo*: Martiniano Eliseu de Bonfim e Bamboxé Obitikô. Outras pistas que revelam a presença de *babaláwo* no Brasil podem ser encontradas nas crônicas de João do Rio (1976) entre os séculos XIX e XX: o jornalista fala da presença no Rio de Janeiro de *babaláwo* de Lagos que utilizavam o *òpèlè* e descreve o ritual de iniciação, as dificuldades de aprendizagem e a variedade das pessoas que os procuravam para consultar o oráculo.

Bastide (2005) acusa a morte a que parecia destinado o culto de Ifá, no âmbito do candomblé baiano, nos meados do século XX, atribuindo a causa à má vontade dos jovens em se dedicar a uma longa aprendizagem e em respeitar as rígidas regras de conduta prescritas aos *babaláwo*.

³⁰⁴ Correspondentes ao pai/mãe de santo do candomblé.

A chegada de nigerianos e cubanos no Brasil, na década de 1970, revitalizou o culto de Ifá, que acompanhou os processos de re-africanização e transnacionalização do culto aos *òrìṣà*. Foi favorecida pelos intercâmbios universitários entre o Brasil e diferentes países da África e pelo interesse de estudiosos quais Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos, que organizaram em Salvador os primeiros cursos de língua yorùbá e congressos internacionais sobre a tradição yorùbá.

Os estudantes nigerianos que ministravam cursos de língua yorùbá nas universidades de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo despertaram o interesse de muitos adeptos do candomblé, favorecendo a circulação de conhecimentos sagrados, mercadorias africanas, peregrinações a lugares sagrados da Nigéria e as primeiras iniciações em Ifá.

A partir da década de 1980, aumentou o número de *babaláwo* nigerianos no Brasil, provenientes, na maioria, da cidade de Ilé Ifé.

O número dos iniciados em Ifá, homens e mulheres³⁰⁵, continua aumentando no Brasil, fenômeno que leva a uma interação importante com o candomblé e a discussões e mudanças que estão ainda se desenvolvendo.

Segundo a mitologia, os 16 *ikin* foram deixados por Òrúnmilà aos seres humanos para que possam se comunicar com ele e utilizar-se de seus conselhos. O método dos *ikin*, utilizado na África Ocidental sobretudo para questões mais importantes, como as consultas feitas para os reis, utiliza dezesseis nozes de dendê com quatro olhos (*ikin*).

O *òpèlè-Ifá* (colar de Ifá) é composto por oito metades de nozes de *òpèlè*³⁰⁶, com um lado côncavo e um convexo, dispostas em uma corrente, quatro de cada lado. Um lado do *òpèlè-Ifá* é feminino, portador de energia negativa, e um lado é masculino, portador de energia positiva³⁰⁷. Bàbá Marcelo observou que a união do lado feminino e do lado masculino no *òpèlè-Ifá* representa o equilíbrio, a combinação do poder de sugerir e realizar do homem com o poder de gerar e multiplicar da mulher. No jogo, o sacerdote faz cair o colar de Ifá, que forma uma configuração de U, com as extremidades abertas em sua direção e o lado feminino à sua esquerda e o masculino à sua direita; ele lê os dois *odù*, antes aquele da direita e depois aquele da esquerda.

O *òpèlè-Ifá* é jogado em cima do *opón Ifá*, uma tábua de madeira (que pode ser substituída por um pano branco).

³⁰⁵ Que não podem jogar o *òpèlè*.

³⁰⁶ *Scherbera golungensis*. Podem ser substituídas por placas de metal, ou cascas de coco.

³⁰⁷ Os termos “energia positiva” e “energia negativa” tomam o significado da física, constituindo, portanto, polos complementares que se equilibram, e não algo bom ou ruim.

Outros instrumentos utilizados pelo *babaláwo* nas consultas são o *iyèròsùn*, pó amarelo produzido pelas térmitas sobre a madeira da árvore *osùn* (*Bixa Orellana*), sobre o qual são riscados os *odù* obtidos no jogo³⁰⁸ em cima do *opón Ifá*; o *iroke*, um bastão com sineta que serve para fazer as invocações; o *irofá*, um bastão utilizado para invocar Ifá.

Os métodos de *mérindílógún*, dos *ikin* e do *òpèlè-Ifá* são auxiliados pelo *ibó* (formado por quatro búzios amarrados), que indica uma resposta afirmativa e pelo *egungun* (um osso, usualmente de tartaruga, mas pode ser de outro animal sacrificado), negativa.

Todos os elementos utilizados para as consultas oraculares são carregados de *àṣẹ*, sendo oportunamente consagrados através de rezas, cantigas, invocações e a força vital de plantas, minerais e animais.

O *òpèlè-Ifá* e os *ikin* têm 256 possíveis configurações (*odù*, signos), dos quais dezesseis principais (ditos *baba-odù*, *odù* pai ou *odù-meji*, *odù duplo*, que correspondem às caídas do jogo de búzios) e duzentos e quarenta derivados (*omọ-odù*, *odù filho*), que se obtêm da composição dos *odù-meji*. Os *odù* respondem a uma ordem hierárquica, em que Èjìogbé é o primeiro, o mais velho. Bàbá Marcelo apresentou a etimologia da palavra Ejonile, outro nome de Èjìogbé: se compõe de Eji-oni-ile, que significa “os dois senhores da terra”, em que o masculino e o feminino se combinam para gerar os outros *odù*.

Bàbá Marcelo explicou que os *odù* representam “indexes de acontecimentos, características, arquétipos, caminhos”.

A cada configuração estão associadas histórias míticas em forma de versos, os *itàn*, *àdúrà* (rezas), *oríkì* (invocações), *èṣẹ* (poemas), *ofọ* (encantamentos), *orin* (cantigas), *ẹbọ* (oferendas) e *òrìṣà*.

Bascom (1969) afirma que os *itàn*, versos de Ifá, reúnem os quatro ramos do conhecimento: religião, história, medicina e ciência. Bàbá Marcelo observou que a autoridade de Ifá permeia todos os aspectos da vida nas terras yorùbá, porque Ifá é considerado a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais, transmitindo tradições que envolvem: botânica medicinal, mineralogia, zoologia, geologia, biologia, física, química, geometria, astronomia, astrofísica, filosofia, literatura, simbologia, iconografia, sociologia, ética moral, ciências humanas, sexologia, antropologia etc.

Ele ressaltou o papel de médico e de conselheiro do *babaláwo*, que oferece orientações e soluções aos mais variados problemas (espirituais, de saúde física e psicológica, de trabalho,

³⁰⁸ Muitas vezes, todavia, os *odù* são anotados no prontuário com uma caneta, e o pó *iyèròsùn* é utilizado para fazer oferendas a Ifá ou para riscar um *odù* no *ẹbọ*, quando previsto pelo jogo.

na família, de amor, financeiros, com a justiça), unindo os elementos da natureza à energia vital de cada indivíduo, em vista de seu equilíbrio.

Bàbá Marcelo observou que, para os Yorùbá, qualquer coisa (planta, animal, cidade, *òrìṣà*) tem seus *oríkì*, suas invocações, que contam sua história de vida e sua força. Dependendo da característica e da energia de que se precisa em determinada situação, se escolhe o *oríkì* apropriado. E Barber (1990) ressalta que:

Os *oriki* podem ser descritos como atribuições ou chamamentos: epítetos, elaborados ou concisos, que são direcionados a um sujeito e que são equivalentes, ou alternativos, a nomes. Se diz que todas as entidades na existência têm seu próprio *oriki*. Se sente que os *oriki* capturam e evocam as características essenciais do sujeito: que tem o acesso mais profundo e íntimo à sua essência interna. Nas palavras, portanto, eles evocam o poder do sujeito, o estimulam à ação, e ressaltam seu aspecto. São sempre no caso vocativo, e na palavra o performer estabelece sempre uma ligação intensa, pessoal com o sujeito a que se dirige até quando perdura a pronúnciação. [...] Se sente que os *oriki* não somente encapsulam a essência do sujeito, mas também que aumentam sua presença no mundo social e natural (BARBER, 1990, p. 315, tradução minha).

Os *orin*, as cantigas, podem ser formados a partir das outras formas literárias de Ifá, e a maior parte deles traduz uma ação que está se realizando naquele momento.

As palavras do sacerdote podem ser reforçadas através do *àfòṣe*, pó carregado de *àṣe* preparado, usualmente, torrando as sobras das oferendas dos *ojúbò* dos *òrìṣà* em ocasião de sua renovação anual e guardados em um corno de cabrito, boi ou outro animal sacrificado; a palavra *àfòṣe* é composta por a-*ofo-àṣe* e significa “aquele que tem força na palavra”. Sodré (2017) sublinha a importância da palavra no *candomblé*, ao afirmar que “o verbo é pura energia em atividade, desvelando e a delimitação e a determinação das coisas” (SODRÉ, 2017, p. 76).

Fazem parte dos conhecimentos do *babaláwo*, além do corpus literário de Ifá composto pelos *itàn*, os *oríkì*, os *orin*, as *àdúrà*, os *ṣeṣe* e os *ofo*, o saber das folhas e dos elementos da natureza, os *òdògùn Ifá* (remédios de Ifá, como *oṣe dúdú*³⁰⁹, *àgbo*,³¹⁰ *àṣe*, comida, *gberi*³¹¹), os *ẹbò*³¹² (oferendas), os *iṣe* (trabalhos, que representam uma mescla de remédio e oferenda), os *aworo* (patuá, instrumentos de poder) e os *awere* (“segredos que trazem a felicidade”).

Apresento na seguinte tabela os 16 *odù*³¹³ principais, o número correspondente de búzios abertos no jogo de búzios, sua ordem hierárquica (a começar pelo mais velho), sua

³⁰⁹ Sabão.

³¹⁰ Banho.

³¹¹ Incisões que contêm substâncias medicinais.

³¹² Incluindo o *borí*, a oferenda à cabeça.

³¹³ O nome dos *odù* pode variar em tradições diferentes e o mesmo Bàbá Marcelo usa, às vezes, outros nomes para os mesmos *odù*.

representação como *odù-meji* (um dos 16 principais *odù* de Ifá) no sistema de Ifá, ou seja, o desenho que o *babaláwo* risca no *iyèròsùn* na tábua de Ifá, e os *òrìṣà* associados a cada *odù*.

Tabela 2 – Odù-meji, número de búzios abertos, representação no sistema de Ifá, órìṣà.

<i>Odù</i>	Número de búzios abertos	Ordem hierárquica	Representação no sistema de Ifá	<i>Òrìṣà</i>
Opira	0	--	--	--
Òkànràn	1	8°	II II II II II II I I	Èṣú e Aganjú
Èjókó	2	12°	II II II II I I II II	Ìbéjì, Ògún, Oba e Oṣálá
Ògúndá	3	9°	I I I I I I II II	Ògún e Ṣàngó
Irosún	4	5°	I I I I II II II II	Òṣòòsì, Oya, Yemojá e Egúngún
Òsé	5	15°	I I II II I I II II	Òṣun, Yemojá, Yewa, Oba e Oṃolu
Òbàrà	6	7°	I I II II II II II II	Ṣàngó, Òṣòòsì, Logunede e Èṣú
Odí	7	4°	I I II II II II I I	Oṃolu, Oṣàlùfôn, Òṣòòsì, Ògún, Òṣun e Èṣú
Èjìogbé	8	1°	I I I I I I I I	Oṣálá, Òṣun e Ṣàngó
Òsá	9	10°	II II I I I I I I	Oya, Yemojá, Ìyámi Osòòronga, Ṣàngó e Egúngún

Òfún	10	16°	II I II I	II I II I	Oṣálá, Òṣun e Ṣàngó
Òwónrín	11	6°	II II I I	II II I I	Èṣú, Oya e Ògún
Iworí	12	3°	II I I II	II I I II	Ṣàngó, Òsányìn e Yemojá
Òyèkú	13	2°	II II II II	II II II II	Ọbalúaié e Nàná
Ìká	14	11°	II I II II	II I II II	Òṣùmàrè, Òsányìn, Ibejì e Naná
Òtúrá	15	13°	I II I I	I II I I	Ọba, Yewa, Òṣùmàrè, Yemojá, Ògún e Ọbalúaié
Ìretè	16	14°	I I II I	I I II I	Òrúnmílá

Fonte: a autora, 2019.

Observo que, no jogo de búzios, as configurações possíveis são 17, devendo ser adicionada aquela correspondente a nenhum búzio aberto, Opira, que não se apresenta no jogo do *òpèlè-Ifá* ou dos *ikin*. Esse *odù* indica um caminho negativo e se pergunta de que se trata (morte, doença, carência financeira, derrota, etc.) e o que se pode fazer para evitar esse infortúnio.

Pensando em termos matemáticos, no jogo do *òpèlè-Ifá* todos os *odù* têm a mesma probabilidade de apresentar-se (de 6,25%), na medida em que, no jogo de búzios, essa varia, de cerca 20% para Èjìogbé até menos do 1% para Ìretè e Opira.

6.3 Uma consulta com Bàbá Marcelo

A consulta com o oráculo é, usualmente, privada e é feita na presença do sacerdote e do consulente (eventualmente junto a uma pessoa próxima que veio acompanhá-lo) ou de alguém

da família caso ele não possa estar presente³¹⁴, pois, pode revelar aspectos íntimos de sua vida e informações que podem ser usadas contra ele: os *odù* da pessoa podem servir para fazer feitiços contra ele, revelar suas interdições e o que pode prejudicá-lo, descrever sua personalidade e seus pontos fracos.

Por esse motivo, escolhi examinar uma consulta feita para uma pessoa que não aparece em outras partes desta tese e reduzi as informações sobre ela para que não possa ser identificada. A consulta que descrevo foi feita por Bábá Marcelo na parte final do curso *Mérindilogun – Curso teórico e prático de jogo de búzios*, para ilustrar na prática o que os alunos aprenderam durante as aulas. Trata-se de uma senhora já iniciada em *órìṣà* em outro terreiro.

Em vista das finalidades maiores desta tese e por meu interesse estar mais focado na análise dos resultados do jogo, que são produzidos no diálogo entre o consulente e Bábá Marcelo e entre Bábá Marcelo e Ifá, não aprofundo as modalidades técnicas do jogo (ou seja, como as respostas são obtidas através das configurações do *òpèlè-Ifá* ou do *mérindílogún*) e trato, indiferentemente, a consulta com um desses dois métodos, pois, a diferença está na forma de jogar³¹⁵ e não no tipo de perguntas e respostas, já que o jogo de búzios de Bábá Marcelo é baseado na leitura dos *odù* e segue as mesmas linhas do jogo com o *òpèlè*. Bábá Marcelo utiliza, usualmente, o *òpèlè-Ifá*.

No começo, Bábá Marcelo pergunta o nome da pessoa e de sua mãe carnal³¹⁶, que é utilizado durante o jogo para identificá-la perante Ifá e o anota.

Ele utiliza o seguinte prontuário, produzido por ele, para anotar os *odù* e as respostas do oráculo às diferentes perguntas e os resultados principais do diagnóstico do *orí* e da situação pela qual o consulente está passando, os rituais que Ifá orienta a realizar e as interdições. O prontuário fica com o consulente, na medida em que Bábá Marcelo anota o material que servirá para realizar os rituais, já que é ele que, usualmente, compra tudo o necessário, passando a lista do *ẹbọ* somente às pessoas que têm mais conhecimento e experiência dentro do candomblé. Observo que a prática de compilação do prontuário durante o diagnóstico é um outro aspecto que aproxima o cuidado da saúde assim como realizado por Bábá Marcelo à prática na biomedicina, e o consulente é convidado a guardá-lo e trazê-lo em ocasião das consultas

³¹⁴ Foi o caso, por exemplo, de uma senhora que consultou Bábá Marcelo por seu marido, internado em um hospital psiquiátrico por depressão e tendência ao suicídio, ou de uma senhora alemã para ajudar o filho foragido da polícia.



³¹⁵ O *òpèlè-Ifá* permite obter dois *odù* ao mesmo tempo, para cada lado da corrente.

³¹⁶ Bábá Marcelo observou que se utiliza o nome da mãe porque a relação dela com seus filhos é muito mais forte respeito ao pai, é “primordial”, vindo desde a gestação. A identidade da mãe é também mais certa daquela do pai e, dessa forma, evitam-se problemas para com as pessoas que não foram reconhecidas por seu pai.

sucessivas, já que são anotados aspectos mais estáveis da sua vida (quais o diagnóstico do *ori* e as interdições) e permite verificar a evolução, no tempo, da situação.

Figura 4 – prontuário usado para Bábá Marcelo na consulta oracular.

Filado ao:

PRONTUÁRIO

Data: ____ / ____ / ____

Nome: _____

Filho(a) de: _____

Hoje

Situação: _____

Causa: _____

Conseqüência: _____

Destino

Odu Olori: _____

Ewu: _____

Iponri: _____

Orisa: _____

AWURE / Sorte				
ISEGUN	OMO	EBI	AJE	AIKU
Vitória	Filhos	Família	Riqueza	Vida Longa

IBI / Infortúnio				
OFO	OWO	IJA	AISAN	TKU
Derrota	Carência	Luta	Doença	Morte

Interdições:

Rua Drumond, 65 - Olaria - Rio de Janeiro - RJ
 Telefone: 21-30261691 / 21-9449.6786 / 83917205 - Site: <http://www.cctnh.org.br>
 Marcelo Monteiro - Oloje Oduduwa ati Omo-Awo Ifunanke

No começo da consulta, Bàbá Marcelo diz ao consulente para colocar o dinheiro (da consulta) em suas mãos juntas, a formar uma concha, onde ele põe os elementos do jogo, os aproxima à sua boca e recita o *ibà*, a saudação invocatória, com que visa a trazer dentro de si as energias louvadas e se apresenta a Ifá para que seja reconhecido por ele como seu devoto e membro de uma linhagem sacerdotal, e possa se comunicar com as forças espirituais. Saúda (abaixando a cabeça em sinal de respeito) Olódùmarè, Òrúnmilà, Ifá, Akoda (“o primeiro ser criado em cima da folha”), Aseda (“aquele que criou o ser humano”), as Mães Ancestrais, os *egúngún*, seu *òrìṣà*, os *òrìṣà*, seu *babaláwo* e outros seres espirituais. Toda as vezes que nomeia um ser, toca o chão com a mão, em sinal de respeito.

Depois, ele sopra nos búzios, transferindo, assim, seu *àṣẹ* através do *emí*, o sopro (a parte divina do ser humano que, infundida por Olódùmarè, lhe confere a vida).

Enfim, saúda o *orí* da pessoa pronunciando a frase *Moṣeba ori*, seu nome *omọ* (filho de), o nome da mãe e diz ao consulente para tocar com as mãos (que contêm os elementos do jogo) sua testa e seu coração, e depois colocá-las em frente à sua boca e conversar com Ifá (o que é feito, usualmente, em voz baixa), dizendo-lhe suas perguntas. Dessa forma, os instrumentos divinatórios são apresentados ao *orí* e ao coração da pessoa e, com suas palavras, ela sopra seu hálito, que contém sua força vital e sua essência. No entanto, Bàbá Marcelo pronuncia, em yorùbá, as frases do diálogo básico com que começa a consulta, pedindo a Òrúnmilà para que afaste os infortúnios da vida da pessoa.

Doravante apresento sua tradução em português:

Òrúnmilà
 Que não haja morte
 Não haja doença
 Não haja derramamento de sangue
 Não fale para mim mentiras
 Fale para mim a verdade
 Qual o caminho de [nome do consulente] omọ [nome da mãe]
 No dia de hoje.

O *babaláwo* movimenta o *òpèlè-Ifá* e o aponta nas quatro direções e no centro da tábua de Ifá, reatualizando o ato da criação do cosmo a partir do caos, representado pela explosão inicial, e o cosmo inteiro. Conecta a situação do cliente a eventos primordiais, que reforçam seu estatuto ontológico de verdade.

O cliente pode revelar ou não ao *babaláwo* os motivos que o trazem a consultar Ifá, e Bàbá Marcelo observou que, muitas vezes, as pessoas estão testando o *babaláwo* e sua capacidade de interpretar as mensagens de Ifá, que, como observa Holbraad em sua análise de Ifá em Cuba, são sempre tidas como verdadeiras. Portanto, o veredito da consulta oracular e

sua capacidade de apresentar uma solução ao problema do cliente dependem da habilidade de interpretação do *babaláwo*.

Nesse propósito, Bábá Marcelo ressaltou a importância da fé do sacerdote em Ifá e na eficácia do que está fazendo para seu cliente, e da fé do cliente no sacerdote e em Ifá, para que a consulta e os rituais tenham efeito; também a aceitação do *orí* da pessoa é importante, caso contrário nenhum ritual e nenhuma ajuda (do sacerdote, de Òrúnmilà, dos *òrìṣà* ou dos antepassados) poderia ter efeito e a pessoa acabaria se auto boicotando. Ele observou que o *odù* Òsé avisa que o que destrói o ser humano é a falta de fé e confiança.

Bábá Marcelo sublinhou também a importância de seguir as orientações de Ifá porque, embora pareçam indicar um caminho difícil e pouco frutuoso, as coisas vão se arrumando.

Por exemplo, ele contou que, em 1999, ele perguntou a Ifá se devia deixar seu trabalho na Secretaria de Saúde e Ifá respondeu afirmativamente. Embora fosse doloroso e estivesse com medo de passar por dificuldades econômicas, Bábá Marcelo seguiu as orientações e isso o levou a construir depois seu terreiro. Relatou também a história de um senhor que fez uma consulta com ele para ter conselho sobre sua vontade de sair da casa onde morava. Bábá Marcelo, a partir do jogo, lhe disse que se tratava de traição e falsidade e que devia sair da casa o mais rápido possível, mas o senhor tentou resolver antes algumas questões e o dia seguinte entraram em sua casa enquanto ele estava dormindo e lhe apontaram um fuzil.

Na tradição de Ifá, a recompensa em dinheiro para a consulta está sempre presente e assumi diferentes significados e finalidades, como salientou Bábá Marcelo. Em primeiro lugar, representa um dom, na troca que acontece entre o consulente e Ifá com intermediação do *babaláwo*, para que Ifá, ao ver que seu sacerdote está recebendo esse dinheiro, faça que suas palavras sejam verdadeiras e que a situação do cliente seja resolvida. Bábá Marcelo, ao receber o dinheiro do cliente para o jogo, o apresenta a Òrúnmilà, Èṣù, os *òrìṣà*, os antepassados e todos os seres espirituais que ele saudou no *ibà* de abertura, dizendo que o cliente o saudou para que ele os saúde, então esse trabalho precisa dar certo, ter efeito, porque ele ganhou e o agradeceu por isso. E, todas as vezes que ele recebe o dinheiro do jogo ou uma doação para o culto aos *orìṣà* ou a manutenção do terreiro, o apoia em sua cabeça, apresentando-o a seu *orí*, e a seu coração, apresentando-o a seu *òkàn*³¹⁷. Essa troca pode ser interpretada através da teoria da dádiva de Marcel Mauss (2003), em que um dom gera vínculos de reciprocidade ou de troca generalizada, que tem um significado material e simbólico.

³¹⁷ Coração.

Em segundo lugar, Bábá Marcelo afirmou que, se o sacerdote não recebesse para a consulta ou comprasse de seu bolso os materiais necessários para o *ẹbọ* de um cliente, poderia transferir para si os problemas e os infortúnios dele.

De fato, Holbraad (2005), discutindo a importância do dinheiro no Ifá cubano, observa que “Ao invés de necessariamente contribuir para a inelutável diferenciação das atividades econômicas, morais, religiosas, políticas, estéticas e políticas [...] é evidente que o dinheiro frequentemente se apresenta em contextos etnográficos onde esses domínios são fusos” (HOLBRAAD, 2005, p. 1).

Evitar que a doença, a morte ou o infortúnio de quem está cuidando passe para outra pessoa (o sacerdote ou alguém que está participando do *ẹbọ* ou do *borí*) é um aspecto com que Bábá Marcelo mostra cuidado nas suas consultas e nos rituais que realiza para alguém: se o problema, ao ser retirado de seu cliente, iria recair sobre outra pessoa, ele evita de proceder.

Dessa forma, ele visa a evitar o que, no candomblé, é chamado de *troca de cabeça* e que, usualmente, é feito de forma voluntária para livrar a si mesmo ou outra pessoa de algum problema: a doença, a morte iminente ou um grave infortúnio é transferido na cabeça de outra pessoa, que passa a sofrer em seu lugar. Somente uma vez ouvi falar dessa acusação, por uma senhora de outro terreiro de nação *ketu*, que, quando seu pai de santo se mudou para outro estado, passou, como muitas pessoas da casa, a se cuidar com um seu irmão de santo que tinha terreiro aberto. Quando ele estava sofrendo das consequências de um AVC, fez uma festa para *òrìṣà*, convidando sua família de santo. A senhora me contou que sua intuição lhe sugeria de não ir naquela festa e, quando jogou com um amigo, ele recomendou que ela e outra irmã de santo não fossem lá e, se não pudessem evitar, não ajudassem e não tocassem em nada. Elas foram, sendo, a senhora, mais cuidadosa em não fazer muitas coisas durante a festa, mas a sua amiga não sabia se recusar em oferecer ajuda. Após um tempo, as duas sofreram de AVC, sendo aquele da amiga da senhora com consequências mais graves, tendo provocado uma paralisia parcial e a impossibilidade de se locomover sem cadeira de roda. A senhora atribuiu o que aconteceu a ela e à amiga a uma *troca de cabeça*, que o pai de santo teria feito contra elas, reforçando essa sua convicção com o fato de ele ter ficado melhor e de sua amiga, que ajudou muito mais na festa, ter sofrido consequências mais graves do que ela.

Bábá Marcelo contou que, uma vez, bateu à sua porta uma pessoa que Ifá lhe revelou que não podia ajudar e que já tinha ido em diferentes terreiros sem obter ajuda. Portanto, ele consultou Ifá para ele e lhe deu trabalhos para fazer, mas não realizou *ẹbọ* e *borí* para ele, nem deu material ou dinheiro de seu bolso para fazer.

Os elementos utilizados na consulta são: o *òpèlè-Ifá* ou os 16 búzios, o *ibó* (quatro búzios amarrados), *egungun* (osso de *ajapa*, cágado, ou galinha sacrificada), uma moeda antiga, um caracol (*ìgbín*) de um *ìgbín*³¹⁸ sacrificado, uma pedra e um caco (*apadi*) de louça, cada um com um significado e com uma utilidade específica. A moeda antiga serve para fazer a conexão com os antepassados, na medida em que os outros elementos são utilizados para determinar as sortes e os infortúnios e, no caso do búzio e do osso, também para obter respostas do tipo sim/não.

Bàbá Marcelo passou a analisar a situação da consulente: determina o *odù* correspondente a 1) situação; 2) causa ou obstáculo; 3) consequência, e se a situação é positiva (*ire*, ou *bèèni*), favorável, ou negativa (*ibi*, ou *béèko*), desfavorável. A causa é sempre negativa e a consequência pode ser positiva ou negativa, dependendo se o consulente vai seguir ou não os conselhos de Ifá e realizar ou não os sacrifícios prescritos.

No caso analisado, resultou a seguinte configuração:

Situação: Odí, negativa

Causa: Odí

Consequencia: Èjìogbé.

Bàbá Marcelo interpretou a situação de Odí negativo como falsidade; traição; sensação de clausura e aprisionamento, sem a esperança de encontrar uma saída; perda de fé, de confiança e de autoconfiança; obstáculos que se renovam; falta de vontade de lutar.

A causa, que é sempre negativa, e, nesse caso, correspondeu ao *odù* Odí, era a traição e a falsidade de outras pessoas, mas Bàbá Marcelo precisou que muitos problemas podiam ser resolvidos graças à fé e à autoconfiança.

A consequência é apresentada em sua forma positiva e em sua forma negativa, pois, vai depender se o cliente seguir as indicações de Ifá e se irá realizar o sacrifício prescrito. Em sua forma negativa, Èjìogbé fala de uma pessoa que atrai os problemas e as negatividades dos outros, que age com a emoção e não com a razão e isso pode prejudicá-la, e de dificuldades no relacionamento. Em sua forma positiva, esse *odù* fala da necessidade de trilhar um caminho, que, todavia, não pode ser enxergado com clareza.

O consulente esclarece os aspectos desse *odù* que coincidem com sua situação, caso contrário Bàbá Marcelo descobre através de perguntas a Ifá com a *amarração de ibó*. Ele observou que, no Brasil, muitas vezes, o cliente não revela imediatamente qual é seu problema antes da consulta, então, cabe a ele descobri-lo através do jogo. Em todo caso, Ifá pode revelar

³¹⁸ Caramujo.

também outros problemas, obstáculos e aspectos da situação desconhecidos ao cliente, ou prever problemas que estão em seu caminho, mas ainda não se manifestaram. E, de fato, em alguns casos, Bábá Marcelo aconselha seu cliente a fazer exames médicos, ou avisa da possibilidade de algum problema de saúde para uma pessoa da sua família.

Observo que, em outra consulta, Bábá Marcelo orientou a pessoa que apresentava uma situação negativa, de rezar sua cabeça e também de respeitar por um tempo os *èèwò*, as interdições relativas ao *odù* da causa (porquanto, ele pergunta a Ifá se há também interdições relativas ao *odù* da situação ou da consequência). Nesse caso, Odí, o *odù* da causa, sugeriu evitar o uso de roupas vermelhas ou de cores escuras, dormir no escuro ou de inverter a posição da cabeça e dos pés durante o sono, e de esquivar-se de conflitos e embates.

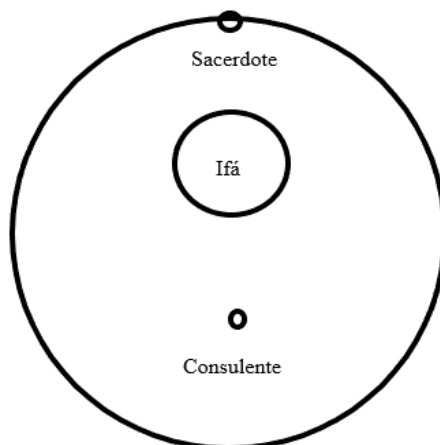
Para fazer a *amarração de ìbó*, Bábá Marcelo apresenta o *ìbó* (quatro búzios amarrados) e o *egungun* (osso de tartaruga) ao *orí* do consulente, apoiando-os em sua cabeça e os entrega a ele. Ele os mistura atrás das costas e apresenta um em cada mão fechada (de forma que ele não possa ver o que está à sua direita e à sua esquerda), depois Bábá Marcelo extrai um *odù* para cada mão, a começar pela direita do cliente, e, dependendo do resultado, faz abrir uma mão ou outra. O *ìbó* indica uma resposta positiva e o *egungun* indica uma resposta negativa. Caso o cliente não esteja presente, o *ìbó* é colocado no lado direito do sacerdote e o *egungun* à sua esquerda.

Para perguntas mais operativas, em que o cliente não possa acreditar que o sacerdote possa ter algum interesse em manipular a resposta, ou seu *orí* possa influenciá-la, como os ingredientes de um *ebò* ou de um *borí*, ou quais interdições entre aquelas estabelecidas por seus *odù* ele deve respeitar, a *amarração de ìbó* pode ser feita com o búzio e o osso na mesa de jogo (o búzio, representando a resposta positiva, é sempre colocado no lado direito do cliente e é o primeiro pelo qual se pergunta, pois, em Ifá, é sempre a resposta afirmativa que se busca).

Observo que, quando faz uma pergunta a Ifá, Bábá Marcelo utiliza sempre a forma “positiva”, por exemplo, se uma pessoa quer uma orientação em relação à decisão de viajar, ele pergunta a Ifá se ele vai viajar e não se vai ter problemas na viagem, nem se deve evitar a viagem.

Bábá Marcelo explicou a *amarração de ìbó* que o cliente faz atrás de suas costas através da seguinte representação:

Figura 5 - Amarração de ìbó.



Fonte: a autora, 2019.

O movimento do *ìbó* e do *egungun* nas mãos do cliente desenhavam um percurso que, completado, dá uma circunferência que inclui o sacerdote e que contém, em seu interior, si mesmo e Ifá. Esse círculo cria, portanto, um espaço qualitativamente forte, em que o consulente é colocado em contato com o oráculo e com as forças sagradas. Como observa Holbraad (2006):

Então, o poder de adivinhação dos *babalawo* pode, em algum grau, ser interpretado como sua capacidade de tornar Orula [Òrúnmilà] e seus *oddu* [*odù*] imanentes durante a consulta: uma divindade senão transcendente, que se imagina residir em feições naturais, o céu, ou em um tempo mítico, é tornada temporariamente presente durante a sessão. O poder divinatório, então, envolve mais crucialmente a capacidade de engendrar o que podemos chamar ‘salto ontológico’ por parte da divindade, da transcendência à imanência ou, mais simplesmente, da ausência radical (o ‘além’) à presença (HOLBRAAD, 2006, p. 207, tradução minha).

Analisando a imagem a partir da perspectiva do sacerdote, Ifá está entre ele e o consulente, representando uma lente através da qual o sacerdote observa o cliente e desvela os segredos de seu *orí* e de seu destino.

Alguns *odù* dão como resposta a dúvida, o que implica que a decisão deve ser adiada e se deve consultar Ifá outro dia. Contudo, é possível contornar isso, caso o cliente precise de uma resposta imediata, interrompendo o jogo e voltando a consultar Ifá depois de uma pausa, em que o sacerdote e o cliente saíram da frente de Ifá.

Na consulta analisada, Bábá Marcelo aconselhou, a partir do *oríkì* do primeiro *odù*, *Odí* (correspondente à situação) a consulente a recuperar a fé e a autoconfiança, a buscar o equilíbrio e a cultivar *orí* e Ifá.

Através da *amarração de ìbó*, estabeleceu que era necessário um *borí*, que estava já contido nas indicações dos *odù* relacionados à situação, à causa e à consequência. Isso porquanto entende-se que há a falta de autoconfiança, a prevalência da emoção sobre a razão, a dificuldade em enxergar o caminho certo (e portanto, uma falta de alinhamento entre o *orí*

inú, a cabeça interior, portadora do destino, e de *ori odé*, sede da consciência e dos pensamentos), e a tendência em absorver as negatividades dos outros; além de os versos de Ifá já sugerirem o culto ao *orí*.

Bàbá Marcelo explicou o que acontece quando duas pessoas, uma com uma forte carga de energia positiva e uma com energia negativa, estão perto: a pessoa com mais energia positiva tende a absorver a energia positiva da outra pessoa e ficar mais forte, na medida em que a pessoa que carrega a energia negativa tende a absorver a negatividade do outro e a perder sua carga positiva. Portanto, quem está com energia fraca ou com uma forte carga negativa, precisa reforçar e equilibrar sua energia, pois, a situação tende a piorar no contato com outras pessoas e lugares.

O ritual de *borí*, portanto, apresentou-se como meio privilegiado para resolver a situação da consulente.

Bàbá Marcelo utilizou a *amarração de ibó* para determinar quais *òrìṣà* e seres espirituais deviam *comer* juntos (ou seja, participar da oferenda) no *borí* e se isso era suficiente. Resultou que o *borí* era suficiente para resolver a situação da consulente e que, junto a seu *orí*, deveriam comer também Èṣù, Ìyámi, *Egúngún*, Ifá (de fato, a análise da situação falou de alguém que deve cultuar Ifá) e os *òrìṣà* Yemojá e Ọbàtálá. Ọbàtálá é o *òrìṣà* representante de Olódùmarè no *aiyé*, no mundo físico, e favorece o equilíbrio e a estabilidade. Yemojá, no Brasil, é considerada a “mãe de todas as cabeças” e é chamada a intervir para reforçar o *orí* de uma pessoa, e também para solucionar problemas ligados à saúde mental.

De fato, no caso de Adriana que, desde criança, apresentava problemas psicológicos e neurológicos, que foi apresentado no capítulo 2, o pai de santo com quem ela se cuidava assentou Yemojá para ela quando era criança e, quando maior de idade, ela se iniciou para esse *òrìṣà*.

Observo que Èṣù, Ìyámi e *Egúngún*, que fazem parte da composição do *orí*, usualmente participam de todo *borí*, comendo junto à cabeça através das oferendas.

Sucessivamente, Bàbá Marcelo fez o diagnóstico do *orí* e do destino da consulente, extraindo quatro *odù*, cada um correspondente a uma parte do *orí*, na seguinte ordem:

Testa: 1º *odù*;

Nuca: 2º *odù*;

Lado direito: 3º *odù*;

Lado esquerdo: 4º *odù*.

Como examinei no capítulo 4, a testa representa o consciente; a nuca está ligada ao inconsciente coletivo e aos ancestrais primordiais do gênero humano, a origem da humanidade:

Èṣù e Ìyámi; o lado direito representa o inconsciente residual paterno e está ligado aos antepassados (*egúngún*) da linha paterna, e o lado esquerdo representa o inconsciente residual materno e está ligado aos antepassados (*egúngún*) da linha materna.

O jogo deu o seguinte resultado:

Testa: 1º *odù*: Òbàrà;

Nuca: 2º *odù*: Òbàrà;

Lado direito: 3º *odù*: Òfún;

Lado esquerdo: 4º *odù*: Odí.

Bàbá Marcelo observou que há uma inversão, já que, Odí, *odù* masculino, está em uma posição que deveria ser ocupada por um *odù* feminino, pois, corresponde aos antepassados maternos. Isso indica uma falta de equilíbrio e, portanto, a probabilidade de que as coisas aconteçam de forma favorável na vida da consulente era menor.

Bàbá Marcelo olhou também para os elementos de cada *odù* do *orí* e os comparou com a configuração ideal de uma cabeça equilibrada:

Testa: Òbàrà, elemento ar / elemento ideal: fogo;

Nuca: Òbàrà, elemento ar / elemento ideal: ar;

Lado direito: Òfún, elemento terra / elemento ideal: terra;

Lado esquerdo: Odí, elemento terra / elemento ideal: água.

A falta de correspondência na testa e no lado esquerdo implica que o *orí* da consulente não estava equilibrado e, portanto, as recomendações de Ifá, seja aquelas concernentes aos *èèwò* (interdições), seja aos tratamentos recomendados, tinham como finalidade também reequilibrar as forças de seu *orí* para que conseguisse entender seu caminho e agir de forma a ter uma boa qualidade de vida e realizações.

A partir desses *odù*, Bàbá Marcelo determinou:

Odù Olóri (destino): 1º, 2º *odù*: Odi'bara;

Èèwò (interdições): 3º, 4º *odù*: Ofun'bara;

Ìpòrí (força vital): 1º, 2º *odù*: terra-ar.

Começando pelo *Odù Olóri*, Bàbá Marcelo apresentou à consulente os arquétipos dos dois *odù* extraídos, Odí e Òbàrà, e lhe perguntou se tinha traços em que se reconhecia.

O arquétipo de Odí indica pessoas perseverantes, duras e inflexíveis. A busca de auxílio para os problemas alheios não muda a atitude das pessoas para com eles. Descrentes, mas podem ser levados por superstições tolas. Inteligentes e de excelente memória, negando-se, entretanto, a transmitir seus conhecimentos, preferindo antes usá-los com aqueles de que eles dependem. No amor são desconfiados e ciumentos, zelosos de seus sentimentos,

frequentemente fracassam. Adoram viver isolados e suas ações contribuem efetivamente para que isso ocorra, independentemente de sua vontade. Têm tendência ao ocultismo e a coisas misteriosas. Não temem a morte, são bons feiticeiros, gostam dos prazeres carnavais, descobrem o sexo muito cedo. São ambiciosos, gostam de viagens, sofrem por pequenas coisas, vivem sob influências negativas e, portanto, perdem oportunidades e passam a não saber agir, precisando de alguém que lhes possa orientar.

O arquétipo de Òbàrà corresponde a pessoas alegres e festivas, carregadas de religiosidade, que gostam de manter as tradições. Atraídas pelas mentiras, criam situações fantasiosas, que, acreditando, podem deixá-las loucas. Envolvem-se em problemas que não lhes dizem respeito. Saudáveis, se recuperam facilmente de doenças. Têm grandes ideias, porém, não sabem como começar. Fracassam por não pedir ajuda e vencem sempre pela força de vontade. Possuem espírito de luta e temperamento explosivo. Sinceras, sofrem com o sofrimento dos outros.

A consulente afirmou que se reconhecia em diferentes traços de ambos os arquétipos, mas se encaixava mais naquele de Òbàrà.

Os Èèwò (interdições) que a consulente deve respeitar correspondem aos odù Òbàrà e Òfún.

Èèwò de Òbàrà: interdição de comer peixe defumado, àkàsà³¹⁹ enrolado em folha de bananeira, farinha de milho. Não devem ajudar outra pessoa a levantar qualquer coisa do chão para colocar sobre os ombros ou sobre a cabeça; não devem relatar fatos que tenham assistido e que não lhe diga respeito.

Èèwò de Òfún: não devem peneirar farinha, assoprar o fogo, quer seja para apagá-lo, quer seja para atiçá-lo; usar roupas ou objetos vermelhos ou pretos; comer carne de porco, andar sujos ou em ambientes sujos.

Antes de determinar o òrìṣà da pessoa, Bàbá Marcelo analisa a ordem de suas sortes e infortúnios, extraíndo um odù para cada sorte e cada infortúnio, a começar pela direita, e vendo a ordem hierárquica dos odù extraídos. Para fazer isso, ele posiciona os elementos correspondentes a cada sorte (ou infortúnio) da direita para a esquerda e extrai um odù para cada um deles.

A consulta resultou nos seguintes esquemas, em que a primeira linha contém o nome em yorùbá e sua tradução em português das sortes (na primeira tabela) e dos infortúnios (na

³¹⁹ Pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano, e constitui a oferenda principal de todos os seres espirituais.

segunda tabela), a segunda os elementos associados, a terceira os *odù* correspondentes e a quarta sua ordem hierárquica:

Tabela 3 – Àwùrè/Sortes na consulta analisada.

<i>Iṣegun</i> Vitória	<i>Ọmọ</i> Filhos	<i>Ebi</i> Família	<i>Ajé</i> Riqueza	<i>Aiku</i> Vida longa
caco de louça	Osso	caracol	búzio	pedra
X	Èjígobé	Odí	Òfún	Òsá
X	1º	4º	16º	10º

Fonte: a autora, 2015.

Tabela 4 – Ibi/Infortúnios na consulta analisada.

<i>Ofo</i> Derrota	<i>Owo</i> Carência financeira	<i>Ìjà</i> Luta	<i>Àisàn</i> Doença	<i>Ikú</i> Morte
caco de prato	búzio	pedra	caracol	osso
X	Èjígobé	Òbàrà	Òsé	Odí
X	1º	7º	15º	4º

Fonte: a autora, 2015.

Nesse caso, para a última sorte e o último infortúnio não foi extraído o *odù* correspondente, porque, quando aparece Èjígobé (o primeiro *odù* na ordem hierárquica) ou quando um *odù* se repete, não se continua perguntando para aqueles à sua esquerda, que seguem da direita para a esquerda.

Bàbá Marcelo observou que as maiores sortes na vida da consulente são filhos e família, enquanto a riqueza é a penúltima sorte, e a carência financeira o primeiro infortúnio, seguido pela morte.

Bàbá Marcelo fez algumas observações sobre a simbologia dos elementos que representam as sortes e os infortúnios: *ọmọ*, os filhos, são representados pelo osso porque é um fragmento, um multiplicador, uma forma de relação e de lembrança, assim o osso está diretamente relacionado a *ikú*, à morte; o *apadi*, o caco de louça, representa *iṣegun*, a vitória, e *ofo*, a derrota, é um fragmento de algo que se quebra, podendo ser o fim de algo bom ou de algo ruim; a pedra pode representar *aiku*, vida longa, por sua resistência e durabilidade, e *ijà*, a luta, as pedras que se encontram no caminho, as dificuldades que devem ser superadas para realizar o próprio destino; o *búzio*, utilizado antigamente como moeda na África Ocidental e, ainda hoje, nas oferendas e no contexto ritual do candomblé, representa *ajé*, a riqueza, e *owo*, a carência

financeira; o caramujo de *ìgbín* representa *ebi*, a família, os filhos, pela capacidade de reprodução desse animal, e *àisàn*, a doença, porque era considerado um transmissor de doenças através de suas secreções.

À conclusão da consulta, Bàbá Marcelo utiliza a *amarração de ibó* para determinar o *òrìṣà* da pessoa, começando a perguntar por aqueles que correspondem aos primeiro e segundo *odù* e aos elementos correspondentes. Na visão de Bàbá Marcelo, a escolha do *òrìṣà* visa a trazer uma melhor qualidade de vida para a pessoa e leva em conta a força vital que possa afastar seus maiores infortúnios. Ele sugeriu, portanto, começar por um *òrìṣà* do palácio de Ṣàngó: Oya, *Òṣun* ou *Ọbá*, pois, tratando-se de uma mulher, é preferível um *òrìṣà* feminino porque, por um lado, é melhor acrescentar ou reforçar qualidades femininas em uma mulher e masculinas em um homem e, por outro, um *òrìṣà* feminino está mais confortável quando incorpora em uma mulher³²⁰, e, assim um *òrìṣà* masculino em um homem.

A senhora era já iniciada e confirmou que é de Besseim (*òrìṣà* com a força vital dos elementos terra e ar, como previsto pelo jogo) com Oya, *òrìṣà* do palácio de Ṣàngó.

Portanto, Bàbá Marcelo perguntou a Ifá (através da *amarração de ibó*) se Besseim com Oya, na vida da consulente, proporcionam vida longa, riqueza, família, filhos e vitória (todas as sortes) e afastam morte, doença, luta, carência financeira e derrota (todos os infortúnios) e obteve resposta positiva.

Perguntou, enfim, a Ifá “Ire Bàbá mi toto?” “É suficiente o que eu disse?” e obteve resposta positiva, portanto, encerrou o jogo. Caso contrário, teria continuado perguntando o que faltava até obter resposta positiva.

6.4 A análise da situação

Quando um cliente se dirige a Bàbá Marcelo para solucionar um problema, tomar uma decisão importante ou acompanhar seu caminho de vida, ele analisa a situação pela qual está passando e como pode ajudá-lo. Em caso de dúvida, para esclarecer alguns aspectos da situação e escolher a orientação melhor para o caso, ele pode fazer a Ifá perguntas que preveem uma resposta do tipo sim/não através da *amarração de ibó*. Na minha discussão, tendo em vista a análise dos tratamentos terapêuticos, essa parte da consulta torna-se a mais importante portanto, aprofundo alguns aspectos ligados à questão da saúde.

³²⁰ Caso seja *ẹlégùn*, com a capacidade de incorporar os *òrìṣà*.

Bàbá Marcelo serve-se de seu conhecimento dos *èṣẹ-Ifá*, os poemas de Ifá, que ilustram situações míticas primordiais e que constituem paradigmas para entender e interpretar o problema de seu cliente.

Ele define a situação como o presente, o que trouxe o cliente a consultar Ifá, a causa como o passado, mas também como obstáculo, e a consequência como futuro, cujas possibilidades dependem da escolha de o cliente seguir ou não os conselhos de Ifá. Para determinar a consequência, Bàbá Marcelo pergunta a Ifá: “O que está a caminho amanhã?”, utilizando a metáfora do caminho para o destino da pessoa.

Quando a situação está negativa (*ibi*), a causa é o que está determinando os problemas, mas se a situação está positiva (*ire*), a causa representa os obstáculos que impedem que o presente positivo se realize na vida do cliente. Bàbá Marcelo orienta para fazer *ẹbọ* (baseando-se nos conselhos trazidos pelos *odù* extraídos e perguntando a Ifá, através da *amarração de ìbó*, para quem são: *orí, egúngún, Ìyámi, Ifá, um odù, quais òrìṣà, e os elementos; Èṣù* participa de toda oferenda) para a causa, e também para a situação, caso esta esteja negativa.

Bàbá Marcelo afirmou que é importante fazer logo os *ẹbọ* prescritos por Ifá, se possível no dia mesmo da consulta, para remover os obstáculos de sua vida e porque, se esperar muito tempo, a situação da pessoa já mudou e aquele *ẹbọ* pode não servir mais e deve jogar de novo para ver o que é preciso fazer. Ele citou um provérbio de Ifá que diz “O que é hoje não será amanhã”, evidenciando o continuo movimento, a mudança e a dinamicidade do destino e da vida de uma pessoa, aspectos que permeiam toda a visão de mundo *yorùbá* e são encarnados pelo *òrìṣà Èṣù*.

Saliento agora alguns problemas que são mencionados nos diferentes *odù* e que podem afetar a vida do consulente, podendo-se apresentar seja como situação negativa, como causa ou como consequência negativa, caso o consulente não siga as orientações de Ifá. Elenco-os sem distinguir os *odù* que trazem essa mensagem, por muitos deles se repetirem em diferentes *odù*. Faço uma distinção em diferentes categorias, embora alguns problemas sejam de difícil classificação e possam ser incluídos em diferentes âmbitos. Por exemplo, a feitiçaria é, ao mesmo tempo, um problema ligado às relações sociais e aos aspectos espirituais. E problemas do tipo traição e falsidade podem ser considerados pertencentes ao âmbito das relações sociais se é o consulente quem os sofre, ou ao âmbito ético-moral se é ele quem os atua: aparecem, portanto, nas duas categorias.

Problemas relacionados à saúde física: morte violenta, problemas na gravidez, protuberâncias anormais como hérnias, elefantíase, furúnculos, tumores e inchações diversas; possibilidade de aborto ou parto prematuro; doenças sexualmente transmissíveis; diarreia;

impotência sexual; doença em casa ou na família; problemas relacionados ao ritmo cardíaco; inflamações dos olhos; paralisia do sistema motor; inflamações cerebrais e intestinais; problemas circulatórios; problemas nos órgãos genitais femininos; cirurgias; diminuição de energias físicas e conseqüente predisposição a qualquer tipo de doença, sobretudo aquelas situadas no abdômen; infecções no sangue; atrofias musculares; apoplexia; desnutrição; problemas respiratórios; sequelas advindas de acidentes ou enfermidades; doenças da bexiga; doenças na bacia; necroses; dermatoses; câncer; doença dos ossos; calvície; enfermidade da medula espinhal; doenças de sangue; irregularidade menstrual; má circulação nas pernas; hemorragias de todas as origens; obesidade; extirpação do útero ou do ovário; cirurgias abdominais; morte súbita ou prematura; vida curta; doença passageira; morte na mesa de cirurgia para quem vai ser operado; doença no olho direito; excesso de sangue; hipertrofia dos órgãos; hipertensão; congestões e todo tipo de doença provocada por abundância ou excesso; paralisias locais ou parciais; falta de coordenação motora; fraqueza nas articulações (artrite, artrose, etc.) atacando as pernas, especialmente do joelho para baixo; problemas de visão; problemas do aparato digestivo; anemias; eminência de doença grave trazida por *egúngún*; inflamações intestinais; febres eruptivas; hepatite; varíola; inércia e disfunções fisiológicas; apatia dos órgãos; fácil atração de doenças e problemas de outras pessoas.

Problemas de saúde psicológica, neurológica e emocional: inquietude; abandono; lágrimas; melancolia; necessidade de outra pessoa para ter objetivo na vida; nervosismo; toxicomania; desequilíbrio emocional que leva a magoar-se facilmente; extrema sensibilidade; sofrimento pelos outros; instabilidade; insatisfação; desorganização; perda de confiança em si mesmo ou na vida; desânimo de lutar; loucura; megalomania; hipocondria; neurastenia; confusões; agressividade; fúria incontrolada; desconfiança; descrença; incapacidade de realizar os próprios projetos; depressão; avareza; obsessão para acumular riqueza; problemas psicológicos; trauma de infância que chega a agredir a personalidade; instinto de vingança; perturbação; tendência ao suicídio; desespero; distúrbios nervosos; epilepsia; catalepsia; tendência a ficar em choque, sem ação e lerdo se recebe notícia negativa; incapacidade de tomar decisões; perturbações emocionais; perturbações psíquicas; obsessões; alucinações; falta de domínio e controle através do uso da razão; falta de determinação; tendência pela mendicância, para o vício de bebida e tóxico.

Enfraquecimento energético e aspectos espirituais: inimigos ocultos; problemas com *egúngún*, tornando-a preguiçosa; trabalhos de feitiçaria; *Ògún* traz obstáculos no caminho; feitiço causando dificuldade de projeção de vida; trabalhos feitos; perturbações espirituais; *egúngún* no caminho; fraqueza espiritual; influência de feitiçaria levando falta de juízo,

violência e cólera, conflito interior e grandes perdas materiais; problema de ancestralidade, gerando atitudes egoístas, indisciplina, transações comerciais sem chance de bons resultados e com progresso incerto.

Problemas de conduta e comportamento: corrupção moral; conduta imoral; deslealdade; orgulho nocivo; injustiça; libertinagem; maldade; inveja; adultério; hábitos e vida sexual desregrada; estupidez; teimosia; irracionalidade; ações impensadas que causam problemas sérios; sensualidade excessiva; traição; falsidade; calúnia; caráter duvidoso inspirando desconfiança; fofoca; ingratidão; adultério; violência.

Problemas financeiros e de trabalho: negócios mal feitos; perda de tudo; roubo; ruínas; desperdícios; problemas no trabalho; perdição pelo jogo; derrotas; desemprego; falta de recursos financeiros; tendência a levar firma à falência; instabilidade profissional.

Problemas nas relações sociais: brigas conjugais; separação da família; desunião; injustiças; ingratidão; fofocas; separação de casal; falsidade; inveja; problemas na vida amorosa; atraso de vida por olho grande; violência imposta ou sofrida; falsidade; adultério; brigas em família de santo; filho adulterino; calúnia; término de um relacionamento; perseguição por pessoas falsa; abandono; incompreensão causando distanciamento do grupo familiar; perda do respeito público; consequências desastrosas no campo do amor e da honra; sentir-se isolado da família; associação prejudicial; compromissos que não podem ser satisfeitos; ruptura definitiva de uma relação; inimigos declarados e perigosos; inimigos ocultos ao redor com intenção de agir com falsidade e vingança; violência; agressões impostas ou sofridas.

Problemas relacionados à justiça: questões de justiça; prisão; condenação; envolvimento com a polícia; falso testemunho; problemas de justiça e papéis sem andamento; condenações na justiça; crimes sexuais.

Outros problemas: perigo eminente e irremediável; maus presságios; perigo nas viagens; inversões sexuais; coisas negativas vindas do passado que interferem no futuro; obstáculos; perdas de todos os tipos e em todos os setores da vida; morte por traição ou doenças; caminhos fechados; dificuldades de ação; prejuízos de toda ordem; aventura com final desastroso; dificuldade de progresso na vida por absorver as negatividades de outras pessoas; grandes prejuízos; acidentes fatais; queimaduras e incêndios; insuficiência em qualquer instância; decadência de situação; más notícias; término de um período agradável; oportunidades perdidas.

Exponho, enfim, algumas orientações para solucionar os problemas do consulente contidas nos diferentes *odù*: fazer *ẹbọ* para *Ọbàtálá*; usar roupas claras por 21 dias; fazer *borí*

antes do *ẹbọ* de *odù*; *ẹbọ* para *orí* e *Şàngó*; cultuar os ancestrais; consultar sempre Ifá antes de tomar decisões importantes; fazer *borí* de tempo em tempo para evitar estados de depressão; honrar os próprios ancestrais regularmente; cultuar Ifá; sacrifício a *Ògún* se deseja viajar; satisfazer *Òrúnmìlà* se trata-se de uma mulher que quer ter um filho; realizar um ritual familiar; tomar cuidado com sua saúde, tanto aplacando seu *orí*, como ocasionalmente apaziguando *Èşù*, ou o corpo de assistentes de Ifá; consultar e apaziguar Ifá caso se sinta desanimado e comece a perder interesse em qualquer coisa; o sacrifício para os *òrìşà* e os ancestrais deve ser usado para alimentar diversas pessoas; satisfazer Ifá e o próprio *orí* para ter vida longa; oferendas a *Şàngó* e *Èşù* para vencer os inimigos e ter o controle de todas as dificuldades; crer em *Òrúnmìlà* e cultuar Ifá; sacrifícios para as feiticeiras (*àjè*) a fim de assegurar a proteção necessária; propiciar seu *orí* para fazer as escolhas corretas; sacrifícios a *egúngún* e a *Ọbàtálá* para ter filhos saudáveis e bem comportados; sacrifício a *Ògún*, *Yemojá* e Ifá; em caso que o cliente esteja doente, sacrifício para *Ọbalúaié* e as feiticeiras (*àjè*); ser devoto de *Òrúnmìlà*; as crianças de sexo masculino devem ser iniciadas para se tornarem *babaláwo*; propiciar seu *orí* de tempo em tempo para evitar estresse emocional ou humilhação por forças maléficas; se tem muitos inimigos, fazer sacrifício a *Şàngó* e *Òrúnmìlà* para vencê-los; para amor, casamento feliz e prosperidade financeira, devem ser realizados sacrifícios a *Ọşun*; sacrifício para Ifá em caso de viagem; sacrifício a *Ajé* ou *Olókun* para prosperidade financeira.

6.5 O diagnóstico do *orí*

Na cosmovisão yorùbá, *Òrúnmìlà* é a testemunha do destino e ajuda os homens a trilhar seus verdadeiros caminhos. Um dos papéis mais importantes de Ifá em relação ao ser humano, além de ser o intérprete da relação com os *òrìşà*, é de ser o intermediário entre cada um e o seu *orí*, os desejos de seu *orí*. Conhecer o caminho que mais se alinha com o próprio *orí*, suas fraquezas e seus pontos de força, o que pode prejudicar seu equilíbrio ou favorecê-lo é considerado um instrumento importante para ter uma melhor qualidade de vida e obter sucesso e realizações.

Como discuti no capítulo 5, o destino coincide com o conceito de *orí*, pois, neste estão contidas todas as potencialidades que o ser humano pode realizar em sua existência, é com ele que se comunica através de Ifá para avaliar os próprios projetos e tomar as decisões mais propícias, e os cuidados ao *orí* são o meio principal para ter uma vida longa, com saúde e realizações.

Na primeira consulta oracular³²¹ para o cliente, Bàbá Marcelo faz o diagnóstico do *orí*, determinando os *odù* de cada uma das quatro partes, estabelecendo também seu *osa*³²² (pois, cada *odù* pertence a um *osa*), e de suas sortes e infortúnios.

O primeiro *odù* é o da testa, o segundo da nuca, o terceiro do lado direito e o quarto do lado esquerdo.

A comparação entre os elementos dos *odù* correspondentes a cada parte do *orí* do consulente e sua posição ideal, como ilustrado na consulta anterior, permite determinar se o *orí* está equilibrado, quais fatores podem influenciá-lo e oferecer conselhos de conduta e de rituais (ou elementos a serem utilizados) para poder equilibrá-lo. O equilíbrio e a força do *orí* são considerados fatores determinantes para se ter clareza de pensamentos, eficácia nas próprias escolhas e ações, sucesso e qualidade de vida.

Através dos mesmos *odù*, Bàbá Marcelo estabelece o *Odù olóri* (destino, determinado pelos primeiros dois *odù*), os *Èèwò* (interdições, determinadas pelo terceiro e quarto *odù*), o *Ìponrí* (a força vital, determinada pelos primeiros dois *odù*) e o *òrìṣà* (ele começa a perguntar a Ifá a partir dos *òrìṣà* que têm como força vital o *Ìponrí* precedentemente determinado e que, a partir do diagnóstico anterior, ele acha que possam trazer uma vida melhor para a pessoa. Essa consulta é feita através da *amarração de ibó*).

Bàbá Marcelo apresenta ao consulente diferentes características arquetípicas descritas nos diferentes *itàn* relacionados a cada um desses quatro *odù*, propondo que ele diga com quais se identifica maiormente, e ele mesmo pode oferecer algumas sugestões, mas, se não obtém resposta, pergunta a Ifá através da *amarração de ibó*.

Considera-se que os primeiros dois *odù* influenciam a pessoa, mas pode ter também aspectos dos últimos dois, ou algum pode aparecer em certo momento de sua vida. Bàbá Marcelo observou que “A cabeça é como um liquidificador, em que são colocadas as características dos quatro *odù*: há coisas mais fortes, outras mais fracas, algumas mais frequentes e outras menos”. A partir dessa análise, ele oferece ao consulente alguns conselhos sobre os aspectos de sua personalidade que deve controlar, porque poderiam atrapalhar sua vida e criar-lhe problemas, sobre comportamentos, ações e companhias que deve evitar,

³²¹ O diagnóstico do *orí* e a determinação das interdições, das sortes, dos infortúnios, do *Ìponrí* e do *òrìṣà* é feita somente em ocasião da primeira consulta que a pessoa faz com Bàbá Marcelo, pois, são considerados elementos estáveis na vida da pessoa, determinados na escolha do *orí* antes de vir para o *aiyé*. Todavia, pode acontecer que alguns desses *odù* mudem e devam ser novamente determinados. Isso é descoberto no final da consulta: se Ifá responde negativamente à pergunta “É suficiente o que eu disse? Basta?”, Bàbá Marcelo começa fazer diferentes perguntas, começando das coisas mais simples (se deve ser adicionado algo à oferenda ou se deve fazer algo mais), até chegar a interrogar se deve mudar os *èèwò*, as interdições, e, portanto, um dos *odù* de seu *orí*.

³²² Elemento básico da natureza (água, ar, terra, fogo).

autocuidados (como o culto a seu *orí* ou a atenção a sua saúde física ou mental) ou cultos a Ifá, aos antepassados ou a um *òrìṣà*³²³.

Para ilustrar melhor a análise que é feita a partir do diagnóstico do *orí*, apresento um resumo dos principais aspectos revelados pelos *itán* relacionados a um *odù*, a partir de uma apostila que Bàbá Marcelo oferece a seus alunos do curso *Méríndilogun – Curso teórico e prático de jogo de búzios*, embora ele, ao jogar, baseie-se em seu vasto conhecimento do corpus literário de Ifá. Refiro-me, por exemplo, o *odù Èjìogbè* (o primeiro na ordem hierárquica, o mais velho a partir do qual foram gerados os outros *odù*). É um *odù* masculino (+), pertencente ao elemento fogo e associado aos *òrìṣà* Oṣálá, Òṣun e Ṣàngó.

Arquétipo: são pessoas impulsivas. Mesmo que represente o sacrifício do outro, seus objetivos devem ser atingidos. Possuem desenvolvimento intelectual mediano alimentado por uma curiosidade incontrolável e enfraquecido por imaginação excessiva, que os levam a criar fantasias demasiadamente absurdas. Tendem ao mais fácil, ao comum, não se importando muito com a qualidade das coisas. Costumam ser diretos e desconhecem quase totalmente a sutileza. Gostam de seriedade e de ordem; procuram sempre acalmar quando há desespero, porém, são geniosas e, às vezes, se tornam vingativas guardando um certo rancor. São honestas e atenciosas, têm grandes sonhos e paixões; sofrem muito quando se dedicam aos amigos. Ingênuas, não veem maldade nas atitudes das pessoas para com elas, só percebem as maldades quando são direcionadas a outras pessoas. São carentes, apesar de não demonstrarem sua dependência afetiva, têm espírito de liderança, são afoitos, querem tudo para ontem. São pessoas de espírito livre, detestando o domínio. Lutam para conquistar seus objetivos, mas enjoam de tudo com facilidade. Quando não procuram confusão, a confusão os procura. Ifá prevê vida longa, desde que cuide de sua saúde. As pessoas do *odù Èjìogbè* devem sempre consultar o oráculo de Ifá antes de tomar qualquer decisão importante na vida.

Conduta: Interdição ao uso de roupas vermelhas, pretas ou de cores demasiadamente escuras, pérolas negras e ônix. Comer *àkàsà*³²⁴ em folha de bananeira; matar ratos.

No texto analisado estão contidos diferentes aspectos da personalidade das pessoas do *odù Èjìogbè*, a partir das quais o Bàbá Marcelo pode oferecer orientações na condução da vida cotidiana, o controle de pensamento e emoções, formas de regulação nas relações sociais e

³²³ Não implicando, necessariamente, a iniciação ou *ebó* ricos e custosos e podendo se tratar de rezas, pequenas oferendas ou simples ações cotidianas. Por exemplo, uma pessoa que deve cultuar Èṣù constantemente pode fazê-lo dando esmola aos mendigos na rua, ou quem deve cultuar seu *egbé emere*, a comunidade espiritual das crianças a que pertence, pode oferecer doces e frutas às crianças. Nesse caso, os mendigos e as crianças agem como representantes, substitutos, intermediários, mensageiros entre a pessoa e os seres espirituais.

³²⁴ Comida ritual feita com farinha de milho branco.

cuidados específicos com a saúde. Em relação aos pensamentos e às emoções, uma pessoa desse *odù* deve controlar sua impulsividade, sua imaginação, suas fantasias e o desejo de vingança. Nas relações sociais, lhe é aconselhado não confiar demais nas amizades e de tomar cuidado com possíveis traições e maldades por parte das pessoas a seu redor, de evitar brigas e confusões. O *odù* fala especificamente do cuidado com a própria saúde, portanto, a pessoa deve fazer análises periódicas e não trascar os problemas de saúde que podem se apresentar.

O *odù* pode também indicar o trabalho recomendado para que aquela pessoa tenha sucesso na vida, como no caso do *odù* Okanrameji, que sugere o cultivo da terra e a atividade agrícola; aos filhos do *odù* Iretemeji é aconselhado serem devotos de Òrúnmìlà e, se de sexo masculino, se iniciarem para tornar-se *babaláwo*. A pessoa pode ser orientada para o culto a certos *òrìṣà* (como Ògún no *odù* Ogundameji) ou a seres espirituais: no caso do *odù* Okanrameji, é sugerido aprender a propiciar seu *orí* e reverenciar os *egúngún*, e aos filhos de Osemeji é indicado realizar sacrifícios a *Ọ̀sun*, a fim de ter amor, um casamento feliz e prosperidade financeira.

Pode ser recomendada atenção em certas relações sociais, como ouvir os pais e respeitar os mais velhos (*odù* Okanrameji e *odù* Oyekumeji). Ou atenção com a saúde física, para não desenvolver doenças crônicas ou por ser sujeito a infecções (*odù* Okanrameji).

Os *èèwò*, as interdições, cuja relação com a estrutura do ser humano e de seus componentes illustrei no capítulo 4, são obtidos a partir do terceiro e do quarto *odù* extraídos, mas Bàbá Marcelo pode adicionar outros, associados ao primeiro e ao segundo *odù* do *orí*, dependendo de quais *odù* influenciam mais a vida do cliente.

Os *èèwò* representam, para Bàbá César, a revelação mais importante do oráculo, pois, avisam sobre comportamentos, ações, pensamentos, sentimentos, atitudes, comidas, cores e objetos que podem ser prejudiciais para o equilíbrio material e espiritual do *orí* da pessoa e que podem atrapalhar sua vida em algum aspecto. Então, ele me perguntou: “Ao ter uma boa conduta e evitar certas coisas que lhe fazem mal, você não está já mudando seu destino?”

A não observância das interdições é considerada uma agressão à própria essência e força vital, causando uma disfunção energética de consequências profundamente negativas para o equilíbrio do indivíduo, seja do ponto de vista orgânico, seja do ponto de vista emocional, seja nas condições de realização do próprio destino.

A falta de uma conexão entre o tipo de interdição e o âmbito de sua influência ressaltam a concepção holística da pessoa no candomblé e a estrita relação entre os diferentes âmbitos da existência, que se influenciam um a outro, como salientou Doné Malu quando me explicou a importância de cuidar também do lado espiritual quando o físico está fraco.

Pode acontecer que uma comida ou um comportamento faça mal ao físico da pessoa, como o caso de Adriana, de Yemojá, a que Bábá Marcelo aconselhou evitar a bebida e que, retirando de seus hábitos os vinhos doces, evitou agravar o diabetes que veio a descobrir mais tarde. Dina relacionou o conselho de Bábá Marcelo de “não comprar os problemas dos outros” e de controlar seu envolvimento emocional com as outras pessoas à sua saúde, quando descobriu ser pré-diabética e que os problemas emocionais influenciam o desenvolvimento dessa doença.

Mas, precisa Bábá Marcelo, uma comida pode estar afetando um outro aspecto da vida com que não se imagina nenhuma conexão, como atrapalhar o caminho de vida, o trabalho, a satisfação financeira, ou enfraquecer no plano espiritual. Portanto, não vale a “regra da vovó” que pode comer de tudo até que não lhe faz mal, porque dificilmente se dá conta das possíveis consequências ou associa uma coisa à outra. Bábá César, que descobriu em sua segunda iniciação em Ifá que não podia cuidar de cachorro, me explicou que seu *babaláwo* lhe disse que ele perdeu toda sua riqueza por ter em casa muitos cachorros, apresentando uma conexão que, sem a revelação de Ifá, seria muito difícil fazer.

Observo que, na consulta, podem ser determinados também *èèwò* temporários, a partir dos *odù* da situação (se negativa) e da causa, que devem ser respeitados somente por um tempo. Porque, salienta Bábá Marcelo, “O destino é dinâmico, o que é hoje não será amanhã”.

Apresento, a título exemplificativo, algumas interdições contidas nas apostilas do curso *Méríndilogun – Curso teórico e prático de jogo de búzios* de Bábá Marcelo.

O *odù Èjìogbè*, cujo arquétipo apresentei nas linhas anteriores, traz os seguintes *èèwò*: interdição ao uso de roupas vermelhas, pretas ou de cores demasiadamente escuras, pérola negras e ônix; de comer *àkàsà* enrolado em folha de bananeira; de matar ratos.

Contém, portanto, indicações sobre comportamentos a serem evitados (matar ratos), interdições alimentares e do uso de cores e decorações.

As interdições relacionadas à comida estão presentes em diferentes *odù*, por exemplo, as interdições de Èjókó são todas ligadas à comida: evitar de comer mamão, carne de galo e de galinha-d’angola; Ògúndá aconselha de não comer carne de galo, inhame pilado e mandioca e não consumir bebidas alcoólicas; Irosún orienta a excluir frutas e cereais de casca vermelha; Òwónrín de comer pipoca e galinha-d’angola; Iworí de comer animais mortos por decapitação, polenta, angu ou alimento feito com farinha de milho vermelho.

A interdição a certas cores é presente em diferentes *odù*, sendo os mais frequentes o vermelho e o preto, mas estão presentes também o azul e roupas ou objetos demasiadamente coloridos.

Alguns *odù* advertem sobre comportamentos e relações: evitar relacionamentos íntimos com filhos de Omolú e de Şàngó, de se envolver em brigas, discussões e questões judiciais no *odù* Irosún; abster-se de relatar fatos que tenham assistido e que não lhes diga respeito no *odù* Òbàrà.

Alguns *èèwò* podem envolver hábitos e ações cotidianas: interdição a amarrar feixes de lenha, cortar e queimar galhos ou ramos de *Ìrókò*³²⁵, tocar em cipós no *odù* Òkànràn; cavar buracos ou sepulturas, transportar armas ou guardá-las em baixo da cama no *odù* Ògúndá; não chupar ossos de animais, principalmente aqueles da cabeça, não pular vales, buracos, fossas e mangues no *odù* Irosún; evitar de dormir de barriga para cima, de matar moscas com as mãos, de possuir coleções de objetos em número de sete, nem participar de reuniões, grupos e almoços em que se encontrem sete pessoas no *odù* Odí; abster-se de peneirar farinha, assoprar no fogo (seja para apagá-lo, seja para atiçá-lo) no *odù* Òfún; não tomar banho de mar no *odù* Òwónrín; evitar de usar perfumes muito fortes ou ativos ou cultivar plantas com espinhos no *odù* Òyèkú; evitar de possuir cães ou tê-los próximos a si, de portar armas brancas e de fumar no *odù* Ìrètè.

Bàbá Marcelo ressaltou que o sacerdote, quando realiza um *borí* para um cliente, não deve colocar as comidas que são seus *èèwò*, para que não lhe façam mal e porque o *orí* da pessoa não iria acreditar que isso possa funcionar, então o ritual não poderia ter um efeito positivo.

Bàbá Marcelo pode dar outros conselhos a partir da análise do arquétipo da pessoa, de suas sortes e infortúnios, que envolvem também aspectos psicológicos e emocionais que devem ser controlados, ou o culto a certos *òrìşà*, aos antepassados, a Ifá ou a outros seres espirituais.

Bàbá Marcelo observou que alguns *odù* oferecem indicações relativas a trabalhos que a pessoa deva evitar. Por exemplo, se uma pessoa deve abster-se de brigas e ações judiciais, é aconselhada de não ser advogado, juiz ou policial; para quem não pode portar arma é melhor evitar de trabalhar na polícia, no exército ou como segurança; quem deve evitar relatar fatos não deveria ser jornalista, e é melhor evitar de usar uniformes de uma cor que faz parte das próprias interdições. Observo que também o arquétipo da pessoa (determinado através dos primeiros dois *odù*) pode sugerir o trabalho que se adapte mais à sua personalidade e vai lhe trazer mais prosperidade e satisfação (por exemplo, quem tem a capacidade de cuidar de outras pessoas pode trabalhar como sacerdote, enfermeiro, psicólogo ou professor; quem possui capacidades oratórias e de convencer os outros pode ser advogado ou político) ou orientar de

³²⁵ *Chlorophora excelsa* (substituída, no Brasil, pela *Ficus gamelleira*), conhecida como gameleira branca, árvore sagrada que representa o *òrìşà* *Ìrókò* e a morada das *Ìyámi* e dos *àbíkú* (espíritos de pessoas que morrem quando crianças ou jovens).

evitar outros (por exemplo, quem tem a tendência em absorver as negatividades e as doenças de outras pessoas seria prejudicado trabalhando na área da saúde ou no atendimento de pessoas que sofreram violências ou abusos).

Os *èèwò*, que Bàbá Marcelo reuniu na base dos *odù*, estão baseados em *itàn* que contam eventos míticos relativos a uma planta, um animal, uma pedra, um ser humano, um *òrìṣà* que foi prejudicado por causa de ações e comportamentos previstos nos *èèwò*. Muitas vezes, os *itàn* são apresentados em uma linguagem metafórica e poética, que o *babaláwo* deve interpretar para chegar a uma mensagem compreensível para o consultante e que se encaixe com sua situação.

Os *èèwò* mais comuns explicam diferentes práticas e cuidados que se tornaram práticas correntes nos terreiros. Bàbá Marcelo observou que para temperar a comida se evitam os tomates e a pimenta vermelha para não prejudicar quem tem interdição com frutas e legumes de casca vermelha; nos sacrifícios, os *aṣógún*³²⁶ evitam de matar os animais por decapitação, levando em conta quem não poderia comer sua carne. O costume de não vestir roupa vermelha ou preta quando se visita um terreiro (atenção mais comum em ocasião das festas para os *òrìṣà*) visa a evitar ofender alguém do terreiro que se visita que tenha essas interdições. Bàbá Marcelo observou também que, no Brasil, foram criadas qualidades de *òrìṣà* que vestem cores diferentes para que o *elegún*³²⁷ possa abster-se de vestir cores que fazem parte de suas interdições: assim há *Ògún* que veste verde em lugar de azul e *Oya* que veste branco em vez de vermelho.

Após o diagnóstico do *orí*, Bàbá Marcelo determina a ordem de relevância das sortes (*àwùre*) e dos infortúnios (*ibi*) para aquela pessoa, estabelecendo qual vai se apresentar com mais força e frequência em sua vida³²⁸. Ambos seguem uma ordem ideal, lida da direita para a esquerda³²⁹ segundo as seguintes tabelas:

Tabela 5 – Ordem ideal das sortes.

<i>Iṣegun</i> Vitória	<i>Ọmọ</i> Filhos	<i>Ebi</i> Família	<i>Ajé</i> Riqueza	<i>Aiku</i> Vida longa
--------------------------	----------------------	-----------------------	-----------------------	---------------------------

Fonte: a autora, 2019.

Tabela 6 – Ordem ideal dos infortúnios.

<i>Ofo</i> Derrota	<i>Owo</i> Carência financeira	<i>Ìjà</i> Luta	<i>Àìsàn</i> Doença	<i>Ikú</i> Morte
-----------------------	-----------------------------------	--------------------	------------------------	---------------------

Fonte: a autora, 2019.

³²⁶ *Ọgá* encarregado de realizar os sacrifícios animais.

³²⁷ Iniciados que incorporam os *òrìṣà*.

³²⁸ Se a primeira sorte da pessoa for vida longa, não é preciso jogar mais para estabelecer a ordem das outras sortes, pois seguem naturalmente.

³²⁹ No sistema de Ifá, todas as leituras são feitas da direita para esquerda. Também na leitura da caída do *opelé-Ifá* o *babaláwo* lê antes o *odù* correspondente à configuração direita do *opelé* e depois o da esquerda.

A ordem das sortes está baseada em um encadeamento lógico, pois, cada uma delas é necessária à realização daquelas que estão à sua esquerda, e revela os principais valores da cultura tradicional yorùbá, que continuam sendo preservados nos terreiros de candomblé, embora estejam, em parte, relacionados a um sistema socioeconômico específico, baseado na agricultura e na necessidade de ter uma prole numerosa que cuide das terras e contribua para aumentar a riqueza da família. Bàbá Marcelo ressaltou que há muitos *itàn* que falam sobre fertilidade e muitos meios rituais para fortalecer a fertilidade da mulher e proteger o ventre, mas nenhum para evitar ou interromper a gravidez.

Na sociedade tradicional yorùbá, baseada na agricultura, um homem que tem uma vida longa e uma boa saúde pode acumular, com seu trabalho, muita riqueza e, portanto, ter muitas esposas e, conseqüentemente, muitos filhos e sucesso, vitória em sua vida. A mesma situação pode ser transposta na sociedade brasileira atual: uma vida longa e uma boa saúde é o que possibilita as outras realizações na vida: a acumulação de riqueza, uma boa relação que traz filhos, vitória e sucesso na vida.

Bàbá César, que continua estudando Ifá e “iniciando-se a si mesmo todos os dias”, absorvendo sua sabedoria e colocando em prática seus ensinamentos, ao encontrar as pessoas em eventos especiais, deseja “vida longa, saúde, dinheiro, casamento, filhos, sucesso, sorte, tudo de bom” e ressaltou que “devemos desejar a todo momento porque, ao fazê-lo, estamos já adquirindo, chamando para a vida essas sortes, pois, a palavra tem força e age como um *ofo*, um encantamento”.

Bàbá Marcelo substituiu a tradução de *Ebi* como esposo/esposa com família, a fim de contemplar também os homossexuais e observou que “filhos” pode significar não somente descendência de sangue, mas também filhos de santo, alunos ou discípulos.

Ele observou que *ikú*, a morte, quando aparece em primeiro lugar entre os infortúnios, não indica necessariamente a morte do consulente, e ele pergunta a Ifá para entender de que se trata: pode ser morte no *aiyé*, o mundo físico, ou morte no *òrun*, o mundo espiritual, e indicar uma “anemia espiritual”, como ele revelou no caso da consulta para uma senhora iniciada há muitos anos que não deu *borí* e comida a seus *òrìṣà* por muito tempo (nesse caso, ele lhe aconselhou dar sua obrigação, que incluiu o *borí* e *ẹbọ* para seus *òrìṣà*). A morte pode indicar também o falecimento de algum familiar ou de alguma pessoa próxima, ou uma morte de caminho, uma vida sem perspectivas.

Analisando a ordem dos infortúnios, uma morte prematura impossibilita qualquer realização na vida, assim a doença impõe limitações. A doença pode levar a ter uma vida de muita luta, em que tudo se torna difícil e pode ser alcançado somente com muito esforço, e isso

leva facilmente a dificuldades econômicas. Bàbá Marcelo me explicou que “luta” significa que tudo na vida, para ser conquistado, precisa de muito sacrifício, esforço e de superar várias dificuldades. Enfim, esses infortúnios comportam a derrota, a falta de realizações, sucessos e satisfações.

Bàbá Marcelo observou que, na África Ocidental, o diagnóstico é feito logo depois do nascimento da criança e se consulta Ifá já durante a gestação, para que os pais sejam orientados a tirar da vida da criança suas interdições e ela seja preparada, desde pequena, ao caminho de vida que lhe é mais favorável e para que a mãe evite comidas e comportamentos que possam prejudicar o desenvolvimento e a saúde do feto.

6.6 Algumas considerações sobre as noções de tempo e de causalidade a partir da consulta oracular

Bàbá Marcelo interpreta os tratamentos rituais de cuidado da saúde no terreiro, que começam com o diagnóstico do problema na consulta oracular e que, usualmente, preveem oferendas ao próprio *orí* e/ou aos antepassados, aos *òrìṣà* e a outros seres espirituais, como uma ação que quebra as fronteiras ontológicas e espaço-temporais, conectando o *aiyé* (o mundo físico) ao *òrun* (o mundo espiritual) e passado, presente e futuro, a fim de operar as mudanças necessárias para solucionar os problemas do cliente.

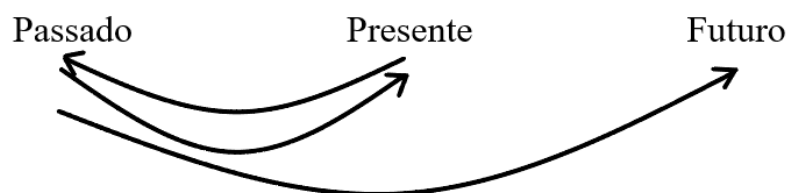
O sacerdote opera, assim, uma conexão, uma continuidade com “lençóis do passado” (DELEUZE, 1990), regiões, circuitos mais ou menos amplos em que ele coloca a si mesmo e o cliente (ou as pessoas que participam do ritual) na hora em que invoca/evoca. Como observa Bodini (2016), “Cada região, cada lençol preserva aspectos diferentes do passado, que, todavia, coexistem, são contemporâneos entre si, e se inserem entre o presente, como limite interno, contração do passado, e o passado mais puro, já dado desde sempre.” (BOLDINI, 2014, p. 151, tradução minha). De acordo com Deleuze (1990), as características paradoxais de um tempo não-cronológico preveem a preexistência de um passado geral, a coexistência de todos os lençóis do passado, a existência de um grau maior de contração, assim como expresso no filme *O quarto poder* de Orson Welles.

As ações do sacerdote começam somente e têm efeito na atuação de uma continuidade entre o “aqui e agora”, por um lado, e, por outro, o *òrun*, Òrúnmilà, Ifá, os *òrìṣà*, os antepassados, o tempo mítico de formação do cosmo, a época das gestas dos *òrìṣà*, o momento da escolha do *orí* na casa de Àjàlà e a vida dos antepassados. A força vital do *ikódìdẹ*, um papagaio africano cinza com cauda vermelha que voa alto no céu, representa o poder do

sacerdote de ir até o *òrun* e voltar, conectando o mundo físico ao espiritual, de tornar os antepassados presentes para negociar com eles.

Bàbá Marcelo expressou a movimentação no tempo que se realiza na consulta e através das invocações e das oferendas com o seguinte esquema:

Figura 6 – Articulação do tempo na consulta oracular e nos rituais.



Fonte: a autora, 2019.

Se faz, portanto, um movimento que do presente vai ao passado, traz o passado para o presente, modifica o passado para que este, transformado, mude o futuro.

Esse procedimento passa por diferentes temporalidades e operações:

- na relação entre situação, causa e consequência, os sacrifícios prescritos por Ifá permitem modificar a causa para retirar das consequências seus aspectos negativos e favorecer a realização dos positivos;

- na negociação com os próprios antepassados para realizar o próprio destino;

- na atualização do momento da escolha do próprio *orí* na casa de Àjàlà, para poder modificar o que não é favorável, afastar os infortúnios e propiciar as sortes, consertar e equilibrar um *orí burúkú* (um *orí* ruim, um destino difícil);

- na atualização da origem do cosmo e dos tempos míticos dos *òrìṣà*.

Observo que Bàbá Marcelo aplica o mesmo esquema temporal para falar do mito, que traz o passado dos ancestrais até o presente e eterniza sua memória, e do rito, quando se chamam os *òrìṣà* para que estejam presentes entre os seres humanos e participem das oferendas, comunicando-se através do *obì*,³³⁰ e da incorporação em seus filhos.

Pela complexidade da concepção yorùbá de tempo e, tendo em vista os objetivos maiores da tese, trato somente as questões necessárias a esclarecer os agenciamentos eficazes envolvidos na consulta com Ifá e nos tratamentos terapêuticos.

Para resolver o problema do cliente, em que Bàbá Marcelo analisa a situação, a causa e a consequência, passado, presente e futuro são trazidos no momento atual da consulta,

³³⁰ Noz-de-cola de quatro gomos, usada para comunicar com os *òrìṣà* e os antepassados durante as oferendas.

presentificados e atualizados, para poder negociar sua possível transformação. Mas esses já fazem parte do presente, se pensamos o passado como acumulação de “lencóis de passado” (DELEUZE, 1990) e de eventos e memórias, cujos rastros se fazem sentir no momento atual e o futuro como virtualidades já contida no presente, como desejo, preocupação e desenvolvimento de algo que tem raízes no passado e no presente. De forma análoga, Bastide (1973) afirma que uma biografia é sempre escrita a partir da perspectiva do presente, de um momento específico do caminho de vida. Portanto, o presente representa um ponto de concentração das experiências e das memórias passadas e dos desejos, dos medos e das esperanças voltados para o futuro.

Bàbá Marcelo observou que “o futuro não deixa de ser o presente” e que, através do *ẹbọ*, é possível negociar com o passado, mudar as causas e intervir no futuro.

Uso aqui o termo “atualizado” no sentido de Deleuze e Guattari (1980), que distinguem entre o virtual e o atual, em que o virtual denota potência de ser e existe já como realidade, já que “a história somente traduz em sucessão uma coexistência de devires” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 537) e “tudo coexiste em perpétua interação” (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 536).

Goldman esclarece que:

Nesse sentido, é claro que a descoberta do fetiche, o encontro da pedra, a determinação do orixá, podem ser entendidos como acontecimentos quando encarados do ponto de vista da história; mas esses eventos também podem ser lidos como a pura actualização, no tempo histórico e no mundo extensivo e molar, de virtualidades intensivas e moleculares em perpétuo devir. (GOLDMAN, 2009, p. 132-133)

Vânia, ao falar da relação com seu *òrìṣà*, *Ọṣun*, a apresentou como uma virtualidade que foi sempre presente em sua vida e que se atualizou quando ela *bolou no santo* e começou seu percurso iniciático:

Essa é uma coisa que eu falo para *Ìyá* [Dolores, que realizou sua iniciação], apesar que eu incorporo pouco *Ọṣun*, eu não preciso estar incorporada para falar com minha mãe, para sentir minha mãe, para sentir que ela está perto de mim. Porque eu sei que ela está comigo o tempo todo. Essa energia nasceu comigo. Então, eu não preciso [da incorporação]: se eu vivi 52 anos sem incorporar *Ọṣun* no *candomblé*, eu não vivi 52 anos sem *Ọṣun* na minha vida. A cada momento, a cada ritual, a cada reza, a cada momento em que a gente está aqui lidando com o divino, com o sagrado, o sentimento é diferente, não se repete, porque, na verdade, nesse rio da vida a água não volta, a gente vive cada dia uma vez, e a água vai passando. Então é diferente, mesmo sendo do mesmo jeito, com a mesma reza, com o mesmo canto, é diferente. E é claro que o aprendizado, para mim hoje que estou iniciando mais que para outra gente, o aprendizado é muito importante.

Com a mobilização do *àṣẹ* através da força da palavra, das evocações e dos elementos que trazem sua força vital no ritual, os acontecimentos que estão no nível do virtual se carregam

de uma nova intensidade para atualizar-se no presente. Por esse motivo, para quem não quer se comprometer em realizar o sacrifício prescrito, em respeitar a conduta prescrita e em seguir as orientações de Ifá, é aconselhado evitar de consultar Ifá e de invocar os antepassados e os *òrìṣà* a intervir em sua vida. De fato, Bábá Marcelo advertiu de não se aproximar de Ifá e dos *òrìṣà* quando não se querem assumir as próprias responsabilidades e mudar a própria conduta de vida, porque, chamando-os perto de si e ativando sua força, os riscos de pagar as consequências das próprias ações aumentam. Nesse propósito, ele contou o caso de um cliente que pediu sua ajuda e, embora se apresentasse muito bem vestido, durante a consulta revelou que vivia assaltando casas. Bábá Marcelo, portanto, se limitou a cuidar de sua cabeça, evitando de tornar-se cúmplice dele (pedindo aos *òrìṣà* para protegê-lo em suas ações criminais, mas, observou Bábá Marcelo, Ifá teria provavelmente se negado a ajudá-lo nisso). E o avisou de mudar seu caminho e de não pedir ajuda a Ifá e aos *òrìṣà* para o crime, porque isso aumentaria os riscos de sofrer as consequências de uma conduta inapropriada. Comentou Bábá Marcelo que, após um tempo, esse cliente foi preso pela polícia.

Na cosmovisão que venho delineando a partir de meus dados de campo, aos antepassados é atribuída a capacidade de influenciar a vida de seus descendentes, intervindo em sua vida, cobrando que satisfaçam os desejos deles e impedindo, portanto, que realizem seu destino, e colocando em seu *à yán mó* (a fatia do destino que é imposta) a parcela de destino que eles escolheram antes de vir no *aiyé* mas não realizaram. Eles, portanto, são cultuados e satisfeitos para que não atrapalhem a vida de seus descendentes e os deixem seguir seu caminho de vida, ao invés de realizar os desejos e os projetos de vida deles. Bábá Marcelo observou que há pessoas que deixam de viver a própria vida para fazer o que seus pais queriam que ele fizesse, continuam na empresa familiar ou no trabalho do pai sem seguir suas aspirações e desejos (sendo, por exemplo, somente um elemento a mais em uma família de médicos ou de advogados).

Os antepassados, que, salientou Bábá Marcelo, “estão sempre entre nós e, se favorecidos, nos protegem de nossos inimigos, fazem parte da matéria com que é constituída a nossa essência³³¹”, são trazidos até o presente, “sua força ativa é trazida até nós” na conversa entre o sacerdote e o cliente com intermediação de Ifá, intensificando, ao mesmo tempo, a relação entre passado e presente e entre *òrun*³³² e *aiyé*³³³.

Sodré liga a temporalidade do tempo histórico à ancestralidade, afirmando que:

³³¹ Como illustrei no capítulo 4, quando apresentei a composição do *orí*.

³³² O mundo espiritual, onde moram os antepassados.

³³³ O mundo físico.

Por outro lado, diferente do tempo histórico, a temporalidade em que se inscreve o destino é própria da *ancestralidade*, isto é, da vigência ética do discurso de fundação do grupo, em que se enlaçam origem e fim. Pode-se conceber aí um nível de história, relativo ao conjunto de fatos e feitos humanos, mas elaborado como uma articulação de passado, presente e futuro pelo culto ao ancestral. Predomina, portanto, um princípio fundador na sucessão das fases temporais, algo semelhante ao que os pensadores árabes designam como ‘autenticidade e contemporaneidade’ [...] (SODRÉ, 2017, p. 109)

E, falando de Mãe Aninha, o autor acrescenta que “Seu tempo não era o da linearidade histórica, mas o da *pregnância ancestral* [...]” (SODRÉ, 2017, p. 109).

No momento da consulta em que Bábá Marcelo faz o diagnóstico da cabeça da pessoa, de suas sortes e de seus infortúnios, ele serve-se do conhecimento de Òrúnmilà, testemunha da escolha do *orí* no *òrun*, e de sua faculdade de poder mudar o destino e até “adiar o dia da morte”. Esse processo apresenta-se como atualização do momento da escolha do próprio *orí* na casa de Àjàlà, visando a conhecer e modificar o que não é favorável, afastar os infortúnios e propiciar as sortes, consertar e equilibrar um *orí burúkú* (um *orí* ruim, um destino difícil).

Mankinde (1985) sustenta que o *orí* que é escolhido no *òrun* antes no nascimento é uma potencialidade que precisa de certos procedimentos para ser atualizado. Portanto, acha necessário o duro trabalho, consultar Ifá e fazer os sacrifícios prescritos para que um *orí* potencialmente bom possa realizar suas potencialidades e um *orí* ruim possa ser melhorado.

As potencialidades e as características do *orí* são considerados a causa de muitos dos acontecimentos que cruzam o caminho do ser humano, entendendo “causa” em um sentido específico, seguindo as reflexões de Sodré (2017):

“[...] Entretanto, a causalidade aqui em jogo nada tem a ver com as interpretações posteriores da instrumentalidade técnica, tendentes a sobrevalorizar a produção de efeito e, assim, a pura eficiência da ação. A técnica inerente ao ritual nagô encontra-se – e, assim, ajuda a esclarecer – como a *technè* grega, que concebe aiton (causa) como aquilo pelo qual alguém responde, mas a que também, comunitariamente, se obriga. Num mero utensílio, a matéria, a forma, a finalidade e a produção do efeito são solidárias e coerentes com a causa, mas sobretudo responsáveis para com uma força que as antecede e se mantém depois de feito o utensílio, que é o telos, o fim da produção. (SODRÉ, 2017, p. 130).

Conhecendo o *orí* de uma pessoa, além de direcioná-la para as escolhas que sejam mais agradáveis a seu *orí* e, portanto, portadoras de sucesso e realizações, o sacerdote visa a intervir por meio de rituais para equilibrar sua energia, adicionar o que está faltando ou até pedir um outro destino para ela. Bábá Marcelo observou que na iniciação (em que o neófito, ao morrer e renascer, passa por um processo gestacional) Ihe são adicionadas forças vitais, é estabelecida uma ligação com o *òrìṣà* cuja força possa mais favorecê-lo e se pede a Ifá um melhor destino para ele. Isso ocorre também na iniciação em Ifá, em que o neófito, no momento em que mistura

os elementos que compõem seu Ifá pessoal – após serem ativados, carregados de *àṣẹ* com o sangue do animal sacrificado e com o gin e as folhas com que foram lavados – os rearruma, reatualizando a criação e organização do cosmo a partir da explosão original e a modelação da cabeça a partir da mistura da lama primordial. Também o gin (que pode ser substituído por outras bebidas destiladas) traz a força vital e a simbologia da morte e do renascimento, representadas pelo processo de fermentação.

De forma análoga, Olupona (2004), ao analisar a ação do *babaláwo* de apontar os quatro eixos e o centro da tábua de Ifá antes de iniciar a consulta, salienta que:

No centro da adivinhação está a ideia de que o universo e os eventos nele contidos são guardados na ontologia espiritual e profana de Ifá. O regulador dos eventos no universo, Agbayegun, e suas atividades divinatórias trazem ordem em um universo potencialmente caótico. A dimensão espiritual refere-se aos quatro pontos cardeais do universo, mais o centro, o quinto e mais central ponto. Os cinco eixos importantes dos poderes são replicados na tábua de Ifá. A tábua de adivinhação, usualmente uma estrutura esculpida de madeira, representa o universo. A tábua circular é uma ‘réplica ou reprodução, na escala humana, do cosmo [e] da mesma criação. É uma *imago mundi*, uma imagem da ordem inicial do mundo’ (Livingston 1993: 62). Às vezes, no curso da adivinhação, o *babalawo* pode desenhar esses eixos no pó amarelo na tábua de Ifá, indicando a conexão entre os quatro pontos cardeais e o centro. O centro da tábua divinatória, como o centro do mundo, é o elo ao centro do céu, a residência do Deus Supremo, Olodumare, e o armazém do conhecimento sagrado exigido para desvendar o ‘sigilo’ que rodeia a aflição do cliente e para revelar as forças segredas e a causa da aflição do cliente. Esse é análogo à noção de centro ‘lá fora’ de Turner (1973), um lugar fora do domínio imediato do cliente, que, todavia, pode ser acessado através da adivinhação. Os signos visuais de colocar o colar divinatório *opele* nos quatro cantos e no centro da tábua captura um simbolismo religioso complexo. Com esse ato visual, a tábua torna-se o centro sagrado da Terra a partir do qual o adivinho torna presentes o centro do céu e o máximo armazém do conhecimento de Ifá. (Pedaya 1998: 85). A adivinhação de Ifá conecta também o ato investigativo do adivinho com a fonte do ser do cliente, o *Ori* (destino pessoal). Com esse processo, a adivinhação apresenta o destino do cliente, as realidades que condicionam sua formação e a configuração dos poderes sagrados que governam as transformações incessantes. (Sullivan 1988: 346). A essência do ritual de adivinhação, portanto, é ter acesso à verdade sobre a situação do cliente (OLUPONA, 2004, p. 108-109, tradução minha).

Portanto, a consulta oracular, assim como o rito, cria um ponto de “singularidade” espaço-temporal, descrito por Sodré (2017) como:

Este termo tem sido empregado pela física para descrever o estranho fenômeno de um ponto infinitamente denso, onde espaço e tempo se curvam sobre si mesmos, confundindo passado e futuro, no limite, um universo sem ordem nem regras. No campo do pensamento, porém, a singularidade é uma diferença absoluta, isto é, pensada em si mesmo, fora do regime da representação e fora das relações ditas derivadas e contínuas, o que traz à cena a ideia de *caos* para determinar, como num lance de dados, um ponto singular. (SODRÉ, 2017, p. 136)

A “interrupção” temporal criada através da conexão entre *aiyé* e *òrun* e entre presente e tempo mítico abre novas possibilidades. Como observa Sodré (2017), “E esta é a mensagem da física quântica. O mundo não é determinado por condições iniciais, de uma vez para sempre.

Todo evento de medição é potencialmente criativo e pode desvendar novas possibilidades” (SODRÉ, 2017, p. 222).

Em abrir um jogo para um cliente, assim como nos rituais, o sacerdote opera uma “reatualização”, uma “presentificação” dos tempos míticos, da origem do cosmo, mas, como ressalta Sodré, “*Origem*, vale deixar bem claro, não é o começo, mas sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de *Arkhe*” (SODRÉ, 2017, p. 83) e explica que “Quanto a *Arkhe*, é o termo grego a ser por nós acentuado tanto no sentido de ‘origem’ como no sentido (aristotélico) de ‘princípio material’ das coisas”.

As gestas míticas de *òrìṣà*³³⁴, seres humanos, plantas, animais e minerais contadas nos *èṣẹ* e nos *itàn* e que constituem o paradigma de interpretação da situação do consulente e de sua personalidade, inserem o ser humano em um tempo mítico, em que o passado é trazido até o presente e vivificado para fornecer uma interpretação capaz de permitir uma orientação no presente. O presente insere-se em um tempo cíclico, em que:

O ritmo integra o campo dos dinamismos espaço-temporais, que muito interessa a Deleuze e Guattari em seu *Mil Platôs*, no empenho de restituir filosófica ou conceitualmente a gênese do mundo. Fazendo da figura do *ritornelo* (um refrão ou uma célula musical que se repete) um agente do ‘eterno retorno’, eles querem mostrar como esta figura, transformada em conceito de criação de tempo não cronológico, além de engendrar territórios artísticos, transforma os sons em música. A organização de sons que regularmente retorna ao mesmo ponto concentra forças do corpo e da terra, mas também as deixa escapar, sem direções fixas, rumo a novas intensidades de movimento. Na realidade, não se trata apenas de sons: o ritornelo pode ser visual, gestual, respiratório, ao sabor da improvisação, que leva à abertura e à conexão de ‘blocos de espaço-tempo’ com ‘forças cósmicas’ (as forças do caos e da terra) (SODRÉ, 2017, p. 140-141).

Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que:

Ao reatualizar o mito através dos ritos, o homem escapa do *tempo profano*, cronológico, e penetra no *tempo sagrado*, simultaneamente primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre. *Viver os mitos* não significa realizar uma comemoração de eventos míticos, e sim reiterá-los. Ao invocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se seu contemporâneo, ou seja, deixa de existir exclusivamente no tempo cronológico e passa a viver, com eles, no Tempo primordial, *tempo forte, prodigioso, sagrado*, em que algo de novo, significativo e forte ocorreu pela primeira vez. [...] A correta realização dos rituais e o uso das palavras certas compõem o quadro de exigências básicas para que se passe do tempo cronológico ao tempo primordial. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 37-38)

O papel de Òrúnmìlà em estabelecer uma conexão entre o *òrun* e o *aiyé* é expresso em um *itàn*, que apresenta a separação entre os dois mundos e o estabelecimento de uma comunicação por Òrúnmìlà, que doou aos seres humanos os 16 *ikin* para se comunicarem com ele. Apresento um resumo desse *itàn*.

³³⁴ Que são revividas também na incorporação, em que os *òrìṣà* se fazem presentes entre os humanos.

Houve um tempo em Ilé-Ifè que Òrúnmìlà não tinha filhos, pois seus inimigos o amaldiçoaram dizendo que ele jamais teria um filho na cidade de Ilé Ifé. Contudo, a previsão de seus inimigos falhou e Òrúnmìlà teve oito filhos, e todos eles vieram a ser importantes reis nas terras yorùbá.

Durante uma importante ocasião, em que Òrúnmìlà celebrava um ritual, todos seus filhos estavam presentes. Òrúnmìlà rogou para que todos se tornassem nobres chefes e todos responderam “Abòruboyé bò siṣe” (que o ritual seja abençoado e aceito), com exceção de seu último filho, Olowó, que recusou-se a saudar o pai, a abaixar-se em frente dele e a reconhecer sua autoridade, alegando que ele tinha a mesma autoridade de rei e vestia os mesmos adereços e vestimentas regais.

Irado, Òrúnmìlà atirou na direção de Olowó seu *òsùn*³³⁵, que parou diante dele, comprovando a autoridade do filho. Sua desobediência foi a causa do retorno de Òrúnmìlà ao *òrun*, onde ele plantou um pé de palma que teve 16 galhos. O afastamento de Òrúnmìlà do *aiyé* teve consequências terríveis: a peste, as trevas, a esterilidade das terras e das mulheres e a confusão abateram-se sobre o *aiyé*, pois, Òrúnmìlà era o princípio da ordem, da paz, da fertilidade, da autoridade e da continuidade da vida. Todos os seres da Terra imploravam para que Òrúnmìlà voltasse, pediam a seus filhos que implorassem pelo retorno do pai para que a ordem, a paz, a fertilidade e a continuidade fossem restauradas.

Naquele tempo não havia uma separação física entre o *òrun* e o *aiyé*, assim, os filhos de Òrúnmìlà foram visitá-lo e o imploraram de voltar, mas ele se recusou. Em contrapartida, doou a eles as 16 sementes da palmeira, o oráculo de Ifá, dizendo-lhes que podiam consultá-lo quando queriam dinheiro, filhos, coisas boas.

Segundo o mito, no *aiyé*, Òrúnmìlà e sua autoridade foram substituídos pelo oráculo de Ifá, que representa o elo entre o *aiyé* e o *òrun*.

Como observa Holbraad (2003), é através do movimento, do caos produzido na manipulação do jogo que são originadas uma configuração específica e uma resposta à questão do cliente:

Esse processo diz respeito à habilidade do *babalawo* de *transformar* (ou "metamorfosar") o mito, de modo a torná-lo específico o suficiente para que seja considerado como uma mensagem que ‘toca no ponto’, como diz meu informante. Em outras palavras, a habilidade de se chegar pela interpretação a um veredito verdadeiro (‘sua geladeira está quebrada’, ou seja o que for) pressupõe a capacidade que os elementos de significação, tais como os mitos, têm de *se transformar* – digamos então, de *se mover*. [...] . Somente quando você ‘toca no ponto’ (e somente se houver um ponto em que tocar) é que o sentido começa a adquirir uma aparência de *stasis*. Na origem, portanto, o sentido se move – literalmente. (HOLBRAAD, 2003, p. 59-60).

³³⁵ Cetro usado pelos maiores sacerdotes de Ifá.

E acrescenta que o papel central, em Ifá, da noção de transformação pelo movimento pode ser visto como o principal elemento de uma lógica “movente”, com profundas implicações para uma reconceitualização da verdade e da necessidade oracular.

A dinâmica entre movimento e *stasis*, entre ordem e desordem individuada por Holbraad (2003) como base do sistema divinatório corresponde à relação entre Òrúnmìlà, que representa a ordem e a estabilidade, e Èṣù, que provoca o caos e o movimento e que, em muitos *itàn*, aparece como melhor amigo e conselheiro de Òrúnmìlà.

Èṣù, *òrìṣà* da comunicação e do movimento, principio dinâmico do universo, permite a circulação do *àṣẹ* (a força sagrada que constitui todos os seres do universo e constitui a base da vida) e a comunicação entre *aiyé* e *òrun*. Èṣù cria o caos e a confusão, mas constitui também o princípio organizador do cosmo e da vida. Elbein (1975) o define como “[...] um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe” e “Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria” (ELBEIN, 1975, p. 140). Assim como Ọlórún representa o princípio da existência genérica, “Esu é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.” (ELBEIN, 1975, p. 141).

Sàlámì e Ribeiro (2015) ligam a possibilidade de intervir sobre eventos e fatos do passado à intermediação de Èṣù,³³⁶ que tem o título de Ẹlégbàá-Ògò, possuidor de centenas de porretes na nuca, que usa na defesa contra inimigos que atacam pelas costas. Os autores precisam que isso tem o duplo sentido de “defesa daquilo que não se vê porque está atrás de nós e a defesa contra atos e fatos do passado, pois Exu, como todos os demais orixás, pode agir sobre eventos passados” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 142). Em sua explicação do epíteto de Èṣù “Que traz acontecimentos passados para o presente” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 340) num *oríkì*³³⁷ Èṣù, os autores sustentam que:

Invisível, com movimentos rápidos, Exu age às costas das pessoas (costas tanto no sentido daquilo que está situado atrás e não se pode ver como no sentido de ocorrências do passado). Ativa memórias do passado e atualiza informações no presente. Corrige erros e deficiências do passado para sanar dificuldades do presente. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 340)

³³⁶ Que constitui o princípio regulador do cosmo e da circulação do *ase* e representa um elemento fundamental da cosmovisão yorùbá.

³³⁷ Reza.

O aforisma “Èṣù matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hoje”, mais que uma transgressão da relação de causa-efeito e da ordem temporal, expressa uma temporalidade não linear, um princípio fundador do tempo, “um axioma moral que busca no presente a chave motriz das ações desencadeadas no passado em contraposição reflexiva à lei de causa e efeito ou à ideia ocidental de progresso como efeito de ações passadas” (SODRÉ, 2017, p. 171), a centralidade do movimento e de uma temporalidade reversível na cosmologia yorùbá. Na análise de Sodré (2017), o provérbio expressa “que ele começou matar ontem com a pedrada de hoje, ou seja, a pedra atirada *está no meio* de uma ação que faz o presente transitar para o passado” (SODRÉ, 2017, p. 187) e acrescenta que:

Ontologicamente, o enunciado do provérbio só é concebível se o *presente* ou o *agora* funda o tempo (*temporaliza*) por meio da ação/acometimento (a pedra mitológica) e assim pode coexistir com o passado – pode tornar simultâneo o que não é contemporâneo. Com Exu, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo. Em termos cíclicos ou solares, o nascente coexiste com o poente por causa da força do *agora*. [...] O acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica de retrospectão (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no “tornar possível”. Em outras palavras, esse acontecimento não é em si mesmo temporal, isto é, não está num horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo, o que implica já trazer consigo o seu poente e o seu nascente. Diferentemente da temporalidade ocidental-psicanalítica do sujeito que faz do tempo a condição de aparecer do acontecimento, com Exu a temporalidade *não é constituída*, mas *constituente*, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo. Essa origem é impossível de ser representada, muito menos de ser datada, porque não é nenhum começo, mas um princípio inaugural. (SODRÉ, 2017, p. 187-188).

Portanto, Èṣù expressa, nos termos de Deleuze (1990), uma inversão em que o tempo não é mais a medida do movimento, mas o movimento a medida do tempo.

Essa concepção de tempo permite dar conta de um aparente paradoxo que chamou minha atenção durante a pesquisa e que me levou a interrogar meus interlocutores e a dar-me conta da necessidade de aprofundar, não somente a noção de destino, mas também, a de tempo na cosmologia yorùbá. Se o ser humano escolhe antes o nascimento seu *orí* e este é composto por certos *odù*, como é possível que Ifá determine *odù* diferentes durante a vida da pessoa? Partindo da premissa que as palavras de Ifá são verdadeiras, então os *odù* podem mudar durante a vida?

Durante minha pesquisa de campo, tropecei nessa possibilidade somente duas vezes. Obtive uma primeira resposta de Bàbá César, a que coloquei a pergunta na seguinte forma: “Na Nigéria, o *babaláwo*, quando faz o diagnóstico da vida da criança no terceiro dia após o nascimento, determina seus *odù*, mas durante a vida podem mudar?”. Ele replicou dizendo que

“Aqueles são os *odù* do nascimento e você descobre seus verdadeiros *odù*, seus verdadeiros *èwò* somente quando adentra *ibodu* [a floresta sagrada de Ifá], faz a segunda iniciação em Ifá, e depois não mudam mais”. Em contrapartida, segundo Bábá Marcelo, o destino é dinâmico e pode mudar ao longo da vida, independentemente do processo iniciático, ser modificado na iniciação (em *òrìṣà* ou em Ifá) ou através de procedimentos rituais e das escolhas cotidianas.

Se consideramos o movimento como princípio fundador do tempo e o momento da consulta como ponto de singularidade, em que se concentram passado, presente e futuro, e suas possibilidades são atualizadas a partir de uma negociação que o sacerdote estabelece com Ifá para seu cliente, a possibilidade de os *odù* do *orí* mudarem não aparece tão ilógica.

Bábá Marcelo ressaltou a continua possibilidade de criar novos pontos de singularidade, na medida em que Bábá César indicou o momento do ingresso no *ibodu* como singularização que opera uma atualização estável, uma fixação do passado e da identidade da pessoa, que, não por isso, não continua evoluindo.

Observo, enfim, que, a partir dessa concepção do movimento como princípio fundador do tempo, devemos repensar a metáfora do caminho para descrever o destino do ser humano que apresentei no capítulo 5: Èṣù apresenta a encruzilhada como possibilidade de escolha para o futuro, mas permite também criar um ponto de singularização e trazer ali todo o percurso já feito e modificá-lo.

A ciclicidade e a reversibilidade do tempo engendradas no rito coexistem ao lado de uma linearidade, um tempo estrutural, que se expressa no processo iniciático e na passagem de pessoas (ou grupos) por etapas diferentes, como ressaltado por Evans-Pritchard (1978) em sua análise do tempo entre os Nuer. Para os Nuer, o tempo estrutural baseia-se nas linhagens, nos conjuntos etários e nos rituais de iniciação, na medida em que o tempo cíclico tem como eixo a alternância das estações, a relação com o ambiente e as atividades de subsistência.

Em paralelo ao estudo de Evans-Pritchard (1978), minha análise da concepção da pessoa a partir dos cuidados terapêuticos – focando-se nas doenças e nos problemas que afligem seu cotidiano, na consulta e nos procedimentos rituais voltados a restabelecer a saúde – faz sobressair a prevalência do tempo cíclico, em que a energia das pessoas se desgasta e enfraquece e precisa ser periodicamente repostas. Dessa forma, estabelece-se como contraponto à noção de pessoa elaborada a partir de um tempo estrutural, linear, que sobressai dos estudos baseados no processo iniciático (por exemplo, Bastide, 1973, Goldman, 1985, 2005, Anjos, 2006, Flaksman, 2014), como já aponte no capítulo 4.

7 A FORÇA VITAL DOS ELEMENTOS DA NATUREZA

7.1 Importância das folhas e dos elementos da natureza no cuidado da saúde

Neste capítulo, após discutir a importância das folhas³³⁸ e dos elementos da natureza no cuidado da saúde, apresento a classificação dos elementos da natureza e sua força vital, a transformação dos elementos na cozinha e a “ativação” da força vital destes através da palavra, discutindo, enfim, a relação natureza-cultura, que sobressaiu da minha pesquisa.

Bàbá Marcelo ressaltou a importância, nos tratamentos terapêuticos, do uso dos seres da natureza e de sua força vital para reforçar e equilibrar o *orí* da pessoa, fornecer-lhe o *àṣẹ* de que precisa para uma boa qualidade de vida, e para estabelecer uma troca, um fluxo de energia entre o *aiyé*³³⁹ e o *òrun*³⁴⁰ que proporcione a harmonia no cosmo e na sociedade.

Barros (1993) sublinha a centralidade das folhas para a manutenção da saúde dos africanos durante a escravidão e como meio de coesão social, de preservação das próprias tradições e da própria identidade e de resistência à dominação de seus senhores (através ervas que produziam envenenamentos, abortos, feitiços, etc.). Adiciona que:

Os vegetais [...] também proporcionavam ao escravo, através de sua utilização nos ritos de iniciação, por exemplo, a construção de sua identidade e a manutenção de uma cosmovisão, que o diferenciava do grupo dominante, o que, a longo prazo, deu ensejo à constituição de comunidades próprias. (BARROS, 1993, p. 29)

Como ressalta o autor, a incorporação da flora brasileira pelos escravos se deu em combinação com a importação de espécies africanas necessárias para finalidades ritualísticas, alimentares e terapêuticas:

O Brasil, possuidor de uma extensa e diversificada flora, com zonas de vegetação bastante diferenciadas, colocou o escravo diante de um universo misterioso que era necessário dominar para que ele pudesse sobreviver física e culturalmente. A adaptação ao novo habitat e às novas condições sociais deram lugar a substituições indispensáveis das plantas que não foram aqui encontradas. A procura e a identificação de espécies vegetais objetivavam a manutenção do aspecto primordial de sua cosmovisão e, portanto, da sobrevivência de uma identidade enquanto negro e africano. Quando não foi possível o encontro de sucedâneos, o elemento negro desenvolveu estratégias para que as espécies fossem trazidas do continente africano pelos navios negreiros que carregavam cargas clandestinas de pimenta-da-costa (*atarè*; *xylopia aethippica*, A.Rich, Anonaceae), por exemplo, e de outras espécies que

³³⁸ No candomblé se usa o termo genérico “folha”, *ewé* em yorùbá, para indicar as plantas e suas partes, não incluindo as raízes, as frutas e as favas.

³³⁹ Mundo material.

³⁴⁰ Mundo espiritual.

interessavam imediatamente ao contingente escravo como o obi. (BARROS, 1993, p. 24)

As plantas nativas que substituíram as africanas continuaram obedecendo ao padrão africano de classificação e “foi mantida a denominação africana, tendo-se realizado uma analogia por tamanho, forma cheiro ou habitat e também pelas propriedades terapêuticas detectadas.” (BARROS, 1993, p. 27). Algumas espécies africanas, como *obi*³⁴¹, *órógbó*³⁴², etc. foram trazidas para o Brasil e aclimatadas, porém, na maioria dos terreiros, continuam sendo objeto de importação do continente africano.

Há espécies da flora brasileira que fizeram a viagem contrária, sendo aclimatadas na África e recebendo um espaço nas classificações e no sistema ritual e médico locais, como, por exemplo, a goiaba, *gúábá* em yorùbá, a que se aplica o mesmo sistema de elos entre o nome de uma planta e o verbo atuante baseado em uma sílaba de seu nome.

Os *ólò̀sannyìn*, *bàbalò̀sányìn* ou *oní ìṣẹ̀gùn*, sacerdotes de *Òsányìn* (*òrìṣà* das folhas medicinais), possuem o conhecimento para colher e utilizar as folhas no âmbito litúrgico e medicinal. Como ressalta Barros (2010), as ervas devem ser colhidas de forma especial, para que não percam seu *àṣẹ*. Não podem ser cultivadas, mas devem ser encontradas na natureza (no “espaço-mato” do terreiro ou em áreas não cultivadas). Segundo Verger (1981), “A colheita das folhas deve ser feita com extremo cuidado, sempre em lugar selvagem, onde as plantas crescem livremente. Aquelas cultivadas devem ser desprezadas, pois Ossain vive na floresta, em companhia de Aroni [...]” (VERGER, 1981, p. 122-123).

Para que se produza a eficácia das folhas, as espécies vegetais são buscadas em locais de mato em momentos propícios, por pessoas preparadas para tal fim. Barros (1993) adiciona algumas informações relativas à coleta das folhas, obtidas durante sua pesquisa:

o encarregado da coleta das ervas deve abster-se de relações sexuais no dia em que for apanhar as folhas; algumas moedas devem ser colocadas antes das plantas serem coletadas, na entrada do mato, juntamente com um pouco de mel, de fumo de rolo e cachaça – ‘como pagamento para o dono das folhas’ (...) ‘pois as plantas são muito sestrosas se não se faz as coisas direito, elas desaparecem’. [...] As folhas devem ser colhidas preferencialmente pela manhã, bem cedo. Caso a necessidade obrigue a coleta noturna – será necessário ‘acordar a folha’. (BARROS, 1993, p. 29, 30)

E Bastide (2001), descrevendo este ritual, nota que:

O babalossain penetra no reino de Ossain mastigando um obi (e talvez pimenta) chegando ao seu domínio, volta-se sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais e cospe nestas quatro direções o obi mastigado. Delimita, assim, de certo modo, o espaço sagrado em que vai evoluir. Penetrando no mato, começa a cantar e não deixará de cantar enquanto não tiver saído; mesmo ao cortar um ramo de árvore,

³⁴¹ *Cola acuminata*.

³⁴² *Garcinia kola*.

um cipó, ao arrancar ervas ou desenterrar uma planta, não pode interromper o canto. Pois, como veremos, embora Ossain reine sobre todas as ervas, isto não impede que estas se classifiquem em categorias e que as diversas categorias estejam ligadas aos diferentes Orixá”. (BASTIDE, 2001, p. 130)

Mas o mesmo Bastide (1973) observa que o ritual de colheita nem sempre era seguido, pela facilidade de encontrar as ervas nos erveiros. Barros (2010) adiciona outros fatores, quais a urbanização (que reduziu o jardim sagrado de muitos terreiros) e a redefinição dos papéis dentro da organização social dos terreiros. O conhecimento do *babalò̀̀sannyìn* foi absorvido pelos pais/mães de santo, acrescentando-o a seus múltiplos papéis dentro do terreiro. Segundo o autor, o *bàbalò̀̀sányìn* foi colocado para fora das comunidades de terreiro, na sociedade abrangente, na forma de mateiro, erveiro ou vendedor de folhas, sem vínculo estreito com um grupo e sem o título de *bàbalò̀̀sányìn*.

Barros e Napoleão (2007) observam que “o comércio de ervas a diversos terreiros e às camadas menos favorecidas da população, que recorrem às feiras dentro de uma perspectiva de medicina caseira ou popular, proporciona-lhes inserção no mercado do trabalho urbano” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 20) e que a transmissão de conhecimento sobre as plantas acontece oralmente, de geração em geração, seguindo os mesmos princípios dos terreiros e mantendo as categorias peculiares da cosmovisão africana.

No *Àșe Idasilẹ̀ Odeì*, o jardim sagrado hospeda várias folhas utilizadas no culto, como *pèrègún*,³⁴³ *akòko*,³⁴⁴ *màrìwò*,³⁴⁵ *yèyè*,³⁴⁶ *lára funfun*,³⁴⁷ e as outras são compradas nos erveiros; Bàbá César fornece outros elementos quais *obì*, *órógbó*, as diferentes favas, pós, animais secos, *banha de orì* e outros objetos adquirindo-os de *babaláwo* nigerianos.

A natureza foi o grande repositório onde os seres humanos encontraram seu sustento e a cura das próprias doenças, como ressaltou Bàbá Marcelo, referindo-se aos conhecimentos medicinais dos *babaláwo* e dos *olò̀̀sannyìn*. Ele observou que, na África Ocidental, o culto aos *òrìșà* é localizado e, somente no Brasil, quando o terreiro se tornou uma “África em miniatura”, foi reunido em um mesmo espaço o culto a vários *òrìșà*, tornando possível recorrer a todos eles para pedir-lhes ajuda na base de suas esferas de ação e de sua força. Adicionou que, no livro *Ewé. O uso das plantas na sociedade yorùbá*, de Pierre Verger, sobre a farmacopéia yorùbá, há receitas para qualquer tipo de problema de saúde. De fato, Verger (1995) afirma que coletou milhares de receitas de uso medicinal ou mágico, das quais selecionou 447, distribuindo-as nas

³⁴³ *Dracena Fragans*, folha d’água.

³⁴⁴ *Newbouldia Laevis*, primeira-folha.

³⁴⁵ *Elaeis guineenses*, dendezeiro.

³⁴⁶ *Spondias Mombin*, cajá-mirim.

³⁴⁷ *Ricinus communis*, mamona-branca.

seguintes seis categorias (embora o autor manifeste a dificuldade dessa divisão, que depende do ponto de vista e da finalidade):

- a) 219 receitas de uso medicinal (*òògún*), no conceito da medicina ocidental;
- b) 31 receitas relativas à gravidez e ao nascimento (*ibímo*);
- c) 33 receitas relativas à adoração dos *òrìṣà*;
- d) 91 receitas de uso benéfico (*àwúre*);
- e) 32 receitas de uso maléfico (*àbilú*);
- f) 41 receitas de proteção contra as medicinas de uso maléfico (*idáàbòbò*).

Entre as receitas apresentadas pelo autor, observo que há algumas direcionadas a “estimular o corpo e a mente ou para acalmá-lo” (p. 78), “ajudar as pessoas a realizarem seus desejos terrenos de opulência, que na terra iorubá são por dinheiro, esposas e crianças” (p. 87), “atender os desejos de ficar na terra por muito tempo, ter boa sorte e ser vitorioso sobre os inimigos” (p. 91). Portanto, as sortes mais importantes (*Aiku*, vida longa, *Ajé*, riqueza, *Ebi*, família, *Omọ*, filhos e *Iṣegun*, vitória), diagnosticadas na consulta oracular, estão todas contempladas nessas receitas.

Como afirma Laplantine (2010): “Não existem práticas puramente ‘médicas’ ou puramente ‘mágico-religiosa’, mas, no máximo, recursos distintos, de resto raramente antagônicos.” (LAPLANTINE, 2010, p. 217). Verger (1995) observa também que é difícil traçar uma linha de demarcação entre os conhecimentos “científicos” e as “práticas mágicas”, que estão estritamente interligados, já que “Isso ocorre devido à importância dada, em uma cultura tradicionalmente oral como a iorubá, à encantação, *ofò*, pronunciada no momento de preparação ou aplicação das diversas receitas medicinais, *òògún*.” (VERGER, 1995, p. 23). Também Barros (2010) ressalta que:

A consulta aos deuses e o atendimento de suas prescrições é sempre muito importante para aqueles que pretendem atingir a cura, na perspectiva NAGÔ. Os remédios são essenciais, porém, a postura religiosa jamais deverá ser esquecida. Os dois nunca devem ser pensados separadamente, pois, quando conjugados, alcançam o objetivo pretendido, a saúde. (BARROS, 2010, p. 19)

E Braga (1960) salienta que:

Essa terapêutica ainda que possa possuir certas virtudes médicas, já testadas pela farmacologia científica, como é o caso para um número considerável de plantas, o seu grau de poder curativo está diretamente ligado ao conteúdo mágico-religioso que se lhe empresta” (Braga, 1980, p. 71).

Cito, a título de exemplo, uma receita que Bábá Marcelo apresentou em seu curso *Oro Asa Òsányìn: Curso Teórico e Prático de Folhas Sagradas*, em que, além da importância do

ofo e da preparação ritual dos elementos utilizados, estão presentes ingredientes de que não é possível identificar as propriedades terapêuticas (no caso analisado, a limalha de ferro e a pedra de fogo), no sentido da medicina ocidental, mas que, na cosmologia yorùbá, possuem uma força vital que contribui ao alcance do resultado desejado.

Observo que o *ofo*, ao nomear e despertar o *àṣẹ* dos diferentes elementos, fornece também uma explicação de como estes agem para alcançar os fins desejados. Bàbá Marcelo indicou também as propriedades fitoterápicas de diferentes plantas, de forma que o curso por ele ministrado transmite conhecimentos de farmacopeia tradicional, que podem ser utilizados fora da esfera ritual e das receitas propostas.

Receita para Boa Saúde

Material:

Ewé òdùndún (folha da *Kalanchoe Crenata*, folha-da-costa)

Ewé tètè (folha da *Amaranthus Hybridus*, caruru)

Ewé rínrín (*Peperomia pellucida*, alfavaquinha-de-cobra)

Ògèdè abo (banana)

Èdò òkúta (pedra de fogo³⁴⁸)

Ìpépé irin (sobras de ferro do ferreiro, limalha de ferro)

Kòròfo eyin adiye (casca de ovo de galinha³⁴⁹)

Modo de preparo: Moer tudo junto, secar ao sol e moer novamente, até que só reste um pó. Desenhar o *odù* Òtúràòdí pronunciando a encantação. Tomar à noite misturado em um bolinho de *àkàsà*³⁵⁰ frio.

Apresento, a seguir, a tradução em português da encantação da receita (que deve ser pronunciada em yorùbá), que contempla os diferentes ingredientes e ressalta suas qualidades:

O ferro nunca é tão pobre que não deixe sobras com o ferreiro
A galinha põe seus ovos calmamente, a galinha os choca com calma
Òdùndún nunca está doente, nem na estação chuvosa nem na seca
Tètè nunca está doente, nem na estação chuvosa nem na seca
Rínrín nunca está doente, nem na estação chuvosa nem na seca
Ògèdè abo nunca tem uma vida dura
Èdò òkúta nunca provoca dor.

Também Ìyá Dolores ressaltou a importância de se cuidar com os elementos da natureza e com as folhas, e apontou a questão política de que o fundamento das tradições de matriz africanas – o sacrifício animal – continua sendo discutido na esfera pública e seu direito é ainda posto em questão (ao contrário do que acontece com o abate religioso no judaísmo e no islã, cuja jurisdição é reconhecida e não é objeto dos mesmos ataques e questionamentos). Ela afirmou que:

³⁴⁸ Granito.

³⁴⁹ Preferivelmente a casca de um ovo de onde nasceu um pinto.

³⁵⁰ Pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano, e constitui a oferenda principal de todos os seres espirituais.

O cuidar através da força vital, que é uma grande polêmica hoje, que as pessoas chamam de sacrifício animal, mas é sacralização, para que a gente consome aquela força vital, que é o galo no meio do terreiro e ele é soberano e a gente muitas vezes precisa dessa força vital.

No *Àṣe Idasilẹ Ode*, a ação do ser humano, na pessoa do sacerdote, assume um papel preponderante em relação à atitude de outros pais/mães de santo que pedem aos *òrìṣà* que resolvam a situação e a deixam em suas mãos.

Esse tipo de procedimento permite manter o controle do que está acontecendo e evita problemas maiores, porque, ressaltou Bábá Marcelo, “Os *òrìṣà* resolvem da maneira deles”, e citou um caso ocorrido a uma pessoa em cuja iniciação, em outro terreiro, ele ajudou. O senhor, que foi iniciado para Ògún, tinha problemas com álcool e outras drogas e estava desempregado. Após a iniciação, teve um período em que conseguiu controlar seus vícios, mas voltou tempo depois, para desespero de sua esposa e da mãe de santo. Esta se consultou com Bábá Marcelo, que lhe aconselhou a ver o que estava contido em seu *igbá ori*³⁵¹ e a jogar para saber o que poderia ser feito para ajudá-lo. Ela acabou pedindo ajuda a Ògún, embora Bábá Marcelo tenha avisado que essa solução era perigosa, porque “Ògún resolve de seu jeito. Em sua existência terrena, ele decepava cabeças”. Após um tempo, enquanto o senhor estava trabalhando, desmontou uma mesa com uma chave de fenda, de que escapuliu um parafuso que furou seu olho, obrigando-o a ser hospitalizado – Ògún tinha resolvido de seu jeito. Bábá Marcelo sugeriu à mãe de santo de falar com ele e chamar sua atenção para sua conduta enquanto ele estava no hospital, mas ela preferiu esperar que fosse demitido. O senhor não corrigiu sua conduta e começou a se tratar somente após ter perdido sua esposa por um ataque cardíaco.

Observo que uso das folhas e dos elementos da natureza para cuidar da saúde – que os africanos e seus descendentes contribuíram em preservar e difundir na população mais ampla – faz parte de outros sistemas médicos. Alguns se colocam como continuidade de práticas populares de cura (como a fitoterapia popular³⁵² e a benzedura), outros são de difusão mais recente, como a ayurveda, a argiloterapia, os forais de Bach e outras terapias alternativas e complementares, além de práticas mágicas ligadas a outras tradições.

O fato de a população brasileira estar acostumada com a figura do erveiro e com as garrafadas, e também o fato de o uso das plantas medicinais e dos elementos da natureza

³⁵¹ A cabaça que constitui a representação material do *orí* e contém vários elementos diretamente relacionados ao *ìyàwó*, como as penas utilizadas na iniciação, o *kélé*, colar de palha trançada usado durante a iniciação, um pouco dos cabelos retirados dos quatro lados da cabeça antes da raspagem e enrolados em algodão preto e branco, e outros com a finalidade de trazer sua força vital na vida do iniciado. Estabelece uma identificação com o *orí* da pessoa e é colocado ao pé ou em uma prateleira em cima do *ojúbò* do *òrìṣà* a que a pessoa é iniciada.

³⁵² Como observado, por exemplo, por Loyola (1983).

fazerem parte de sistemas terapêuticos tradicionais (como o candomblé, a umbanda, a medicina indígena, a benzedura) favoreceram a abertura da sociedade contemporânea às novas medicinas que se baseiam na natureza. Estas, de sua vez, ampliaram a aceitação para os tratamentos nos terreiros, reforçando a base teórica comum da importância das plantas e da natureza no cuidado da saúde.

Por exemplo, Ìyá Dolores fez menção às rezadeiras:

Tem a questão relacionada às folhas, cada uma delas tem um sentido, uma força vital, e a gente trabalha essa força vital. É um saber ancestral, tem pessoas que nunca foram iniciadas no candomblé, mas são rezadeiras, elas invocam e usam a força vital dessas folhas para promover a cura.

E Vânia serve-se das plantas para cuidar de si e das outras pessoas. Dentro da umbanda, ela aprendeu muito sobre o uso medicinal das plantas, pois, segundo ela, os caboclos levam o conhecimento das plantas medicinais. Vânia teve também contato com a medicina popular em sua atuação em comunidade, onde afirmou que aprendeu muito vendo as pessoas fazerem chá, cataplasma, garrafada para diferentes problemas. Por exemplo, ela falou da aroeira:

Eu gosto muito de usar a aroeira para qualquer infecção de pele. Aliás, a aroeira para mim é uma planta que tem muito valor não só energeticamente, mas ela é uma planta anti-inflamatória excepcional e cicatrizante. Então se tem uma hemorroida, por exemplo, faz um unguento com aroeira. Eu faço essas recomendações. O que é engraçado é que as pessoas estão muito mais acostumadas a pegar uma bolinha branca e botar para dentro para resolver seu problema, que elas não se dão conta de que ao alcance da mão tem uma coisa que pode ajudar a fazer melhorar, que é muito mais barata. Então, eu tento, não é ainda uma cultura, mas se as pessoas estiverem abertas e disponíveis, claro, eu vou orientar.

Pai Pedro de Ayrá ressaltou a importância das plantas, dos minerais e dos vegetais nos diferentes âmbitos de sua atuação:

A energia da planta é sagrada, sagradíssima. Uma das energias mais sagradas é a energia do vegetal, que não é só no candomblé. Em todas as tradições mágico-religiosas se utilizam muito as ervas e as plantas porque ela é sagrada em tudo. A energia dela é sagrada não só para os banhos, mas para as defumações, os remédios, as beberagens, as depurações. A energia das ervas é sagrada não só no candomblé como no hoodoo. Como aqui é uma escola de magia³⁵³, nós temos sacerdotes de diversas vertentes. Todos eles usam ervas. A energia das ervas é uma energia primordial. E posso até não ter a energia do mineral, mas da erva não pode me faltar, é uma energia sagrada. Uma das energias mais sagradas é a energia do reino vegetal. O reino vegetal, para nós que praticamos magia, que seja africanista ou não, fornece uma das energias mais poderosas e mais sagradas. Não só para o bem, como também para o mal. Não vamos esquecer que temos plantas também que emanam umas energias negativas e que são utilizadas para os trabalhos negativos, para o mal.

³⁵³ A entrevista foi realizada no *Circulo de Brigantia*, onde são oferecidos cursos de magia ligados a diferentes tradições, como Wicca, celta, oriental, cigana, grega, além do curso de hoodoo e feitiçaria natural, ministrados por Pai Pedro. <https://www.facebook.com/pg/C%C3%ADrculo-de-Brigantia-160615220650826/events/> Acesso em março de 2019.

Sandra Bastos ressaltou o poder de cura da terra, que é pouco conhecido, e as propriedades fitoterápicas das plantas, mas também a importância de sua simbologia e de sua energia, ligadas a suas características materiais:

Trabalho com argiloterapia, que é a argila, a terra, é trabalhar com o poder de cura da terra, que é imenso e muita gente não conhece. E, fora dessas duas terapias, eu também trabalho com os florais de Bach.

[...] E na umbanda vamos colocar tudo, ervas, frutas, tudo o que é necessário. Por exemplo, a cigana pode fazer um trabalho de amor com uma maçã, pode fazer um trabalho de prosperidade com cacho de uva, melão, porque cada elemento tem suas características: os cachos de uva são várias uvas, o melão tem muitas sementes, então dão o sentido de muito, de prosperar. Então, dentro do lado de magia, tanto faz a magia africana como também a magia de bruxaria que eu também faço, todas as plantas e frutas e tudo mais têm o seu sentido para serem usadas, como você vai ter as ervas próprias para limpeza, para proteção, energéticas.

Quando lhe perguntei como agem os elementos da natureza, me explicou que:

Não acho que age somente no plano mental, existe uma simbologia sim, que você sabe ali que tem várias frutinhas [da uva, para prosperidade], que aquilo vai te dar a sensação que as coisas vão se multiplicar, vão crescer, vão aumentar. Mas eu acho que também é visual, porque você está vendo aquilo ali na sua frente que está sendo feito e quando você está fazendo um trabalho mágico, normalmente você está trabalhando mais com o visual, o mental e o espiritual. Diferente de tratamentos que vão atingir a parte física para um problema de saúde específico. Mas aí você também pode usar uma fruta como remédio. Uma coisa que está sendo agora mais divulgada é a graviola, que promove a cura do câncer. A gente sabe que a natureza deu para a gente tudo o que a gente precisa para viver bem, para comer bem, para ter saúde. Depois que ficou essa vida urbana, se perdeu muito desse conhecimento, mas os remédios que a gente tem hoje de farmácia, os remédios sintéticos partiram das plantas, vieram delas, como a aspirina, que contém ácido salicílico, presente no salgueiro. Então, a gente precisa resgatar isso o mais rápido possível, porque hoje não tem um interesse por parte dos laboratórios de um modo geral que as pessoas saibam, caso contrário não vão vender os remédios caros deles, principalmente os remédios ligados ao tratamento de câncer. É por isso que eu dou os cursos de fitoterapia com o maior prazer do mundo. Eu adoro dar essa aula, ensinar aos meus alunos a produzir seus próprios remédios, a fazer pomadas, cremes, garrafadas, chás [...]. Então esse universo me encanta demais. E eu fico muito feliz quando tenho uma turma que está aprendendo e que passa a usar com seus familiares, a conhecer, saber para que serve cada erva, o que é que eu faço com cada planta, como é que você faz um xarope em casa com mel, que é uma forma simples de fazer. E para as crianças que estão com tosse, encatarradas, usamos o extrato de própolis, que é um antibiótico natural. Então isso me encanta demais. E as entidades [da umbanda] têm esse conhecimento também.

7.2 Classificação dos seres da natureza

O candomblé prevê uma complexa classificação dos seres da natureza, que é utilizada de forma variada, dependendo da finalidade do ritual (se para um tratamento terapêutico, uma oferenda de agradecimento, um *orò* anual para os *òrìṣà*, a iniciação, a fundação de um *ojúbò* ou de um terreiro). Os *itàn* de Ifá contêm ensinamentos para lidar com problemas de saúde,

financeiros, sociais, espirituais específicos, apresentando “receitas” de remédios e oferendas. Juntam, na maioria das vezes, folhas a outros ingredientes.

Verger (1976) apresenta diferentes receitas, assim como os textos de Ifá provenientes de Cuba e da Nigéria, muitos dos quais foram traduzidos para o português. Todavia, como observou uma vez Ìyá Dolores, frequentemente essas receitas são incompletas nos ingredientes, nas rezas e nas invocações ou na forma de proceder, com a finalidade de manter o caráter esotérico do conhecimento e de o *babaláwo* que escreveu o texto ser procurado para maiores esclarecimentos. Uma constatação análoga surgiu durante uma entrevista que realizei com Bàbá Zero, *babaláwo* carioca da linha cubana, a quem entrevistei durante minha pesquisa de Mestrado (Calvo, 2012): ele afirmou que, às vezes, precisava consultar *babaláwo* mais velhos para esclarecer dúvidas sobre procedimentos rituais presentes nos textos de Ifá.

Bàbá Marcelo, embora conheça e valorize os textos de Verger (1995) e utilize estas e outras receitas extraídas dos *itàn* de Ifá e de textos de *babaláwo* nigerianos como “pistas” quando determina os ingredientes de um *ẹbọ*, de um *borí* ou de um *òdògùn*, serve-se também de seu conhecimento das propriedades e da força vital de cada elemento para avaliar aqueles que podem servir para solucionar a situação de seu cliente. Mas, principalmente, pergunta cada elemento a Ifá, ressaltando a importância de que, embora existam folhas e elementos que utiliza com mais frequência por expressarem desejos comuns a todos – vida longa, saúde, remoção dos obstáculos, sucesso, capacidade de enfrentar as dificuldades – cada *orí* tem suas particularidades e necessidades, reafirmando, assim, uma máxima do candomblé: “Cada caso é um caso”. No decorrer de qualquer ritual, ele avalia se está procedendo bem ou se precisa fazer algo a mais, consultando Ifá com o *obi*³⁵⁴, procedimento que não é praticado em todos os terreiros, como foi evidente dos comentários de algumas pessoas que se cuidam com ele ou que participaram a algum ritual no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*.

Bàbá Marcelo lamentou também o fato de que o que mais procuram em seus cursos são “receitas de *ẹbọ*”, procedimentos codificados de como proceder e quais elementos utilizar nas diferentes situações que possam se apresentar. Ele afirmou que não existe regra geral e que é Ifá que indica como proceder. Também Ìyá Dolores ressaltou esse aspecto, baseando-se na particularidade de cada pessoa e na singularidade do *orí*:

É mais ou menos assim que funciona, porque é uma visão de mundo particularizada nossa do *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*: a gente não considera que a mesma receita que Ifá dá para Daniela que nasceu no dia tal, que é do *òrìṣà* tal, seja a mesma de outra pessoa que nasceu no mesmo dia, que é do mesmo *òrìṣà* e de sexo feminino. Cada *orí* é como

³⁵⁴ *Órógbó* se o ritual for para *Şàngó*, pois, segundo o mito que relatei no capítulo 3, não se pode afirmar que *Şàngó* seja um *irúnmolè*, um espírito, ou seja, que ele morreu, e o *obi* é a comida dos *irúnmolè*.

uma impressão digital, cada um tem sua particularidade, é o *orí* que comanda todas as ações de nosso corpo e da nossa vida material e espiritual no *aiyé* e no *òrun*. Então a pessoa, muito provavelmente, vai estar obedecendo a desígnios do próprio destino. E o que Ifá diz, o que Ifá coloca, é só recolocar para aquela pessoa o pacto que ela fez para seu próprio *orí* quando ela passou por Oníbodê, quando foi na casa de Ajálà e escolheu seu *orí*, seu destino. E tem ali, na casa de Ajálà, Orúnmilà como testemunha, Ifá não vai criar uma coisa nova, só vai resgatar aquele momento que a gente acaba esquecendo. A gente acaba não lembrando que determinadas coisas se feitas serão prejudiciais para nós mesmos. Então é como uma impressão digital. O que for para uma pessoa não será para outra. E, às vezes, pode ser que seja muito semelhante para duas pessoas que aparentemente são completamente diferentes, então não tem uma regra. Não ter uma regra não significa que na sua matriz isso não tenha um alinhamento, o alinhamento é com seu próprio destino. Por isso que é fundamental essa relação do culto a Ifá, do culto ao *orí*, da consulta ao oráculo, permanentemente estar seguindo essa metodologia de condução da sua própria vida.

[No ritual de *borí*] esses elementos são colocados para a pessoa ter um caminho melhor, ser uma pessoa melhor. Às vezes, tem pessoas que não tem problema de dinheiro, mas têm problemas de temperamento, de personalidade, de se relacionar com as pessoas. Então, certas coisas são associadas às pessoas para que elas melhorem as condições de sua vida, porque o grande problema da pessoa não está na questão financeira, mas sim nela própria, de ela se resolver com ela mesma. Então, esses elementos são associados à pessoa e não ao *òrìṣà*. Os elementos associados ao *òrìṣà* estão ali nessa questão relacionada a cada etapa da iniciação. A gente entende que o momento seguinte não deixa de ser uma etapa iniciática. Agora aquilo que será melhor para aquela necessidade que ela tem, ela vai estar associada à pessoa, entendeu? Então é nesse sentido que a gente entende.

Barros (1993) ressalta a estrita relação entre a classificação dos vegetais com a cosmologia e a harmonia do cosmo, indo além de suas utilidades práticas, pois “estão diretamente relacionados a uma cosmovisão específica e são constituintes de um modelo que ordena e classifica o universo, definindo a posição do indivíduo na ordem cosmológica” (BARROS, 1993, p. 93).

Barros e Napoleão (2007) citam diferentes linhas de classificação dos vegetais, que podem ser estendidas também aos animais e aos minerais: a divisão entre “sangue vermelho”, “sangue preto” e “sangue branco”; a divisão entre os quatro elementos básicos da natureza (água, ar, terra, fogo); a distinção entre masculino/direito/positivo e feminino/esquerdo/negativo: “Nesse contexto, os compartimentos que contêm as ewé *inón* (folhas do Fogo) e ewé *afééfé* (folhas do Ar) estão associados ao masculinos, elementos fecundantes, enquanto as ewé *omi* (folhas da Água) e as ewé *ilè* (folhas da Terra) se ligam ao feminino, elementos fecundáveis” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 25); a divisão entre os diferentes *òrìṣà*; a distinção entre elementos “gún”, com uma força ativa, de excitação, e de elementos “*èrò*”, apaziguadores, de calma. Os autores precisam que:

No sistema de classificação dos vegetais, a condição para que uma folha seja feminina ou masculina é o seu formato, pois, na concepção *jêje-nagô*, a forma fállica (alongada) caracteriza o elemento masculino, em contrapartida, a forma uterina (arredondada) determina o elemento feminino. (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 26)

Santos e Peixoto (2014) esclarecem o significado dos polos energéticos direito/positivo e esquerdo/negativo, afirmando que as plantas do lado direito são positivas, com o poder de repelir, na medida em que as folhas do lado esquerdo são negativas, com o poder de atrair. E precisam que:

Positivo e negativo não significam bom e ruim, apenas indicam a serventia dos seres do reino vegetal: uma planta sugadora (negativa) pode ser escolhida para absorver energias de doença; uma planta doadora (positiva), por sua vez, pode ser escolhida para ceder energias a fim de fortalecer a pessoa que busca sua ajuda. É possível reconhecer se uma planta é sugadora ou doadora, observando-se alguns detalhes: uma planta negativa não apresenta vegetação debaixo dela, o tronco é retorcido e possui nódulos; uma planta doadora é frondosa, as cores das folhas e flores são bem vivas, o tronco é reto, o solo embaixo dela pode não apresentar vegetação, mas se for pedregoso indica que ali tem uma planta doadora, pois as pedras são energias cristalizadas. (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 164-165).

Todavia, a classificação não permite englobar a totalidade dos seres e, como sustenta Mary Douglas (1976), aqueles que não conseguem se encaixar são objeto de atenção especial.

Bàbá Marcelo citou uma folha, o *Ewé Patióbá*,³⁵⁵ que é considerada masculina e feminina ao mesmo tempo por apresentar uma forma alongada (associada ao gênero masculino) e ter, do lado de baixo, uma forma que lembra uma vagina. Portanto, quando se vira a folha, mostra um sexo diferente, passando do masculino ao feminino ou vice-versa. Isso deu origem à crença popular expressa na frase “Virar a folha”, de que, no candomblé, se façam rituais para que uma pessoa se torne homossexual. Encontrei essa crença entre os preconceitos que levaram os pais de um senhor, iniciado com a falecida Mãe Nitinha (que trouxe o *àṣẹ* da Casa Branca para o Rio de Janeiro) a opor resistência para que ele se iniciasse no candomblé, mas ele comentou que já era homossexual e, portanto, o candomblé não o transformou em nada.

Uma outra forma de classificação, que é a principal que está na base dos rituais terapêuticos praticados no *Àṣe Idasilẹ Odẹ*, compartilha as plantas, os animais e vegetais a partir de sua força vital, expressa em diferentes aspectos: tamanho, forma, cor, cheiro, textura, habitat, “nichos ecológicos e simbólicos (água, ar, terra e fogo) nos quais se desenvolvem” (BARROS, 1993, p. 75), forma de vida, comportamentos, relações com outros seres naturais, reação ao tato, acontecimentos míticos.

Verger (1995) mostra a estrita relação entre as folhas utilizadas para cuidar da saúde, seu uso no culto e seu significado simbólico. Elbein (2008) afirma que o *àṣẹ* das folhas pode ser utilizado para múltiplas finalidades: quando misturadas, as folhas podem produzir preparações para usos diferenciados, mágicos e/ou medicinais. De acordo com minhas

³⁵⁵ *Syagrus bothriophora*, conhecida com o nome popular de patióbá.

observações e com Barros (1993), “o princípio de analogia era o que norteava a lógica de informantes, mateiros e eravanários” (BARROS, 1993, p. 63).

Bàbá Marcelo ressaltou a relação entre a vida da planta, suas características e a força vital nela contida – resultado do processo de molarização e diferenciação do *àşę* em estágios diferentes de formação do cosmo (que pode ser adicionada à pessoa ou servir de “carta codificada” para expressar os próprios desejos a Olódùmarè, que as recebe através de Èşù).

O sistema classificatório das folhas e dos seres da natureza manifesta uma estrutura aberta, dinâmica e “vazante”, usando o termo proposto por Ingold (2012), podendo incorporar novos elementos (como a flora autoctona) e substituir um elemento, quando não disponível, com outro que contenha a mesma força vital e apresente as qualidades desejadas. Também nesse caso, é a sabedoria do sacerdote que permite estabelecer analogias, paralelos, substituições e complementaridades e, usualmente, se usa o mesmo *ọfọ* (encantamento) e o mesmo nome a fim de despertar a mesma força vital.

Portanto, os seres da natureza, por possuírem sua força vital específica, podem ser definidos com o conceito de “coisa” que Ingold (2012) opõe àquele de “objeto” como “fato consumado” em sua crítica aos conceitos de objeto, agência e rede: “‘coisa’, porosa e fluida, perpassadas por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente” (INGOLD, 2012, p. 25)

Em oposição ao modelo hileromórfico de Aristóteles, que junta forma (*morphé*) e matéria (*hyle*) e que está na base do pensamento ocidental, pressupondo uma forma imposta por um agente com um determinado fim ou objetivo sobre uma matéria passiva e inerte, Ingold (2012) propõe considerar a proposta que Deleuze e Guattari (2004, p. 377) elaboraram a partir do pensamento do pintor Paul Klee: uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, à continuidade e ao movimento, aos fluxos e às transformações dos materiais e às dinâmicas relacionais ao invés dos estados da matéria. O autor resalta que:

em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais* e *forças*. Trata-se do modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são ativados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas. (INGOLD, 2012, p. 26)

Para o autor, “vida” significa “capacidade geradora do campo englobante de relações dentro do qual as formas surgem e são mantidas no lugar” (INGOLD, 2012, p. 27). Ressaltar os processos vitais das coisas leva a considerar “não a materialidade enquanto tal, mas os fluxos de *materiais*” (INGOLD, 2012, p. 27), traçando os caminhos pelos quais a forma é gerada nas múltiplas relações de que participa.

Em outra obra, Ingold (2011) ressalta a essência da vida como algo que participa dos fluxos generativos de um mundo de materiais, que não conecta um ponto de origem com uma destinação final, mas continua fluindo, encontrando um caminho entre a miríade de coisas que se formam, persistem e aparecem nas suas correntezas. Ele precisa que os materiais “neste sentido original são os constituintes ativos de um mundo-em-formação. Em qualquer direção que a vida esteja indo, eles estão incessantemente em movimento – fluindo, raspando, entrosando-se e transformando-se” (INGOLD, 2011, p. 28, tradução minha) e ressalta a potência ativa dos materiais, sua capacidade de superar as coisas feitas com eles: “a madeira é viva, ou ‘respira’, precisamente pelo fluxo de materiais através de sua superfície” (INGOLD, 2011, p. 28, tradução minha).

Em paralelo ao pensamento de Ingold, Bâbá Marcelo definiu, por exemplo, a força vital do *màrìwò* – a que faz “participar” (no sentido de Bastide, 1953) as pessoas através da ação ritual – a partir de sua forma de vida, em relação com o meio em que cresce e vive e com as outras plantas que ali habitam, pois “o *màrìwò* cresce entre os espinhos sem que esses possam machucá-lo ou impedir seu desenvolvimento, assim, queremos que a pessoa tenha a força de continuar a crescer e prosperar mesmo em meio às dificuldades e aos inimigos, sem que estes possam atingi-la”, e a força vital do peixe, imerso nas correntezas, como a capacidade de ser guiado por sua cabeça.

O exemplo de Ìyá Dolores de duas folhas muito utilizadas no ritual de *borí* – por expressarem um desejo e uma necessidade comuns a todas as pessoas, de não afundar nas dificuldades e de estar em saúde em qualquer condição – ilustra a força vital das plantas como parte de sua “vida” na relação dinâmica com seu meio e com os outros seres:

E aí a gente vai citar *Oşibàtà*³⁵⁶, que seu habitat natural, o rio, pode estar cheio de água e não afunda, então eu preciso dessa força vital, as pessoas precisam dessa força vital, independentemente de estar num ambiente mais hostil ou de estar mais por cima. E a gente tem *Ójúóró*³⁵⁷ que também tem o mesmo significado. Por exemplo, quando a gente reza *Ójúóró*, a folha que não afunda em lugar nenhum, então qualquer *orí* em que ela seja rezada tem aquele elemento latente. Por quanto *Ójúóró* esteja lá no lago, que tenha muito *Ójúóró*, ela nunca vai afundar, a raiz dela está muito embrenhada em outras raízes e ela não vai afundar. E quando você puxa uma você vai puxar uma família, você dificilmente puxa um *Ójúóró* só e ela está ali na estação seca na estação chuvosa, nunca morre. *Oşibàtà* é a mesma coisa, a gente canta, reza em yorubá e a gente diz que nenhuma delas afunda. A troca com o nosso ancestral faz uso desses elementos. O primeiro dele é o *obì*, que é a noz-de-cola, que a gente troca toda a história dele – deve já ter colocado em algum momento do seu trabalho a história do *obì* – pois, ele se presta ao restante da humanidade ao papel de ser um oráculo e um alimento ao mesmo tempo, que não deixa de ser uma força vital, e é extremamente rico em elementos essenciais para a nossa sobrevivência.

³⁵⁶ *Nymphaea lotus*, a vitória régia.

³⁵⁷ *Pistia Stratiotes*, conhecida como erva-de-santa-Luzia.

Então, podemos pensar *Ójúóró*-na-água e *Oṣìbàtà*-na-água, assim como Ingold sugere de pensar a “árvore-no-ar” (INGOLD, 2012, p. 29), cujos galhos balançam e folhas farfalham por ação do vento, sendo, portanto, “não um objeto, mas um certo agregado de fios vitais” (INGOLD, 2012, p. 29).

Segundo o autor:

A coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012, p. 29)

De acordo com Ingold (2012), as coisas estão vivas porque “vazam”, porque participam das circulações de materiais, assim como, na cosmovisão do candomblé, a vida dos seres é o *àṣẹ* neles contido, sua formação a partir de cortes de fluxos em contínuo movimento. De fato, é seguindo as circulações dos materiais que continuamente dão origem à forma das coisas em um processo que compreende também o desgaste que as coisas manifestam sua vida, como assinalado por Ingold (2012):

Assim como a coisa existe na sua coisificação, a pipa-no-ar existe no seu voo. Colocando de outro modo, a partir do momento em que foi levada para fora, a pipa deixou de figurar em nossa percepção como um objeto que pode ser colocado em movimento para tornar-se um movimento que se resolve na forma de uma coisa. Poder-se-ia dizer o mesmo de um pássaro-no-ar, ou de um peixe-na-água. O pássaro é seu voar; o peixe, o seu nadar. O pássaro pode voar graças às correntes e vórtices que ele introduz no ar, e o peixe pode nadar velozmente devido aos turbilhonamentos que ele causa com o movimento de suas nadadeiras e cauda. Cortados dessas correntes, eles estariam *mortos*. (INGOLD, 2012, p. 33).

O autor destaca que “É nesses fluxos e contrafluxos, serpenteando através ou entre, sem começo nem fim – e não enquanto entidades conectadas com limites interiores ou exteriores – que as coisas são evidenciadas no mundo do ASO [Ambiente Sem Objetos]” (INGOLD, 2012, p. 40) e precisa que o ASO não é um mundo material, mas um mundo de materiais, de matéria em fluxo num mundo em fervura constante. E, a partir do pensamento de Tilley, salienta a importância do conceito de “materiais” que possa revelar a ““vida social das pedras’ em relação à vida social das pessoas” (TILLEY, 2017, p. 17. Apud: INGOLD, 2011, p. 31, tradução minha). O arqueólogo Joshua Pollard afirma que “Por materialidade entendo como o caráter material do mundo é compreendido, apropriado e envolvido nos projetos humanos” (POLLARD, 2004, p. 48. Apud: INGOLD, 2011, p. 31, tradução minha) e Ingold conclui que “As propriedades dos materiais não são atributos, mas histórias” (INGOLD, 2011, p. 32, tradução minha).

O conceito de “fluxos de materiais” é particularmente fecundo para expressar o conceito, manifesto na prática ritual de Bábá Marcelo e na cosmovisão em que se baseia, de que os elementos “transbordam”, “vazam”, superam sua superfície e sua forma material, por serem “cortes” de *àşę* e por poderem transmitir essa força vital a objetos, lugares e pessoas, quando “ativados”, postos em movimento.

O conceito de *àşę*, de fato, pode ser resumido com a palavra “vida”, em seus diferentes prismas e formas, uma vida de “fluxos” em contínuo movimento, pois, segundo a cosmogonia apresentada no capítulo 3, o cosmo e todos os seres surgiram a partir do movimento, da explosão de *àşę* e de suas subdivisões sucessivas. Èşù, senhor do movimento, que estabelece a comunicação entre o *òrun* e o *aiyé*, e que é responsável pela circulação do *àşę* no universo, ocupa um lugar central na cosmologia yorùbá e sem ele não se pode dar início a nenhum ritual. A estagnação, a interrupção do movimento, significariam o enfraquecimento e a morte. Ter *àşę* significa ter saúde, sucesso, dinheiro, filhos, uma vida próspera e feliz, repleta de tudo de bom que o ser humano possa desejar.

Pai Pedro de Ayrá expressou a importância e a força de atuação das ervas e dos elementos da natureza no candomblé, nas terapias holísticas e na feitiçaria natural:

Para mim a planta é um ser vivo, então tem um corpo energético. Esse corpo energético emite uma certa vibração, que utilizo. As plantas que utilizo para a cura são plantas que emitem vibrações de cura, as plantas que eu uso para prosperidade, para arrumar emprego, geralmente são plantas solares, que emitem energias de prosperidade, de abertura de caminho, de brilho, como a canela, o louro, a noz moscada, são plantas solares. Já para um trabalho de limpeza, eu uso aquelas plantas que emitem uma energia de proteção, de defesa, porque a planta, como é um ser vivo, além do corpo físico, tem um corpo áurico, e esse corpo áurico emite uma certa energia, uma certa vibração. E a gente identifica de que tipo de vibração é, para usar nos trabalhos de acordo com a vibração que ela emite. É claro que temos plantas que podem ser empregadas em diversos tipos de trabalhos porque o tipo de energia que ela emite é tão variado que ela serve para um monte de coisas: a própria canela tem uma energia solar que serve para abertura de caminho, para prosperidade, para dinheiro, para atrair amor. Como ela brilha à luz do sol, ela faz você brilhar aos olhos da outra pessoa. O alecrim em diversas culturas é considerado uma erva sagrada: pelos xamãs mexicanos, pelos santeiros. É uma erva sagrada por excelência e pode ser utilizada em todo e qualquer tipo de trabalho benéfico, porque ele vai potencializar, vai aumentar o poder das outras ervas que estão ali. Usamos como potencializador também o gengibre [...]

Geralmente já temos a classificação dos benefícios de cada planta. O hoodoo diz: a erva tal é para isso, a erva tal é para aquilo. Mas você tem também aquela erva que costuma dar em regiões diferentes independente do clima, resistente em qualquer tipo de região, então é uma erva que eu vou usar para me trazer resistência, me dar força, me fazer resistir às intempéries da vida. Mas tem também uma classificação em base ao formato. Você reparou que a maioria das folhas usadas nos rituais de amor tem forma de coração? O *rínrín*³⁵⁸ de *Ọşun* tem forma de coração, *Ọşibàtà*, que é a vitória-regia, quando ela está aberta, tem a forma de coração, então o formato da folha já te

³⁵⁸ *Peperomia pellucida*, conhecida popularmente como alfavaquinha-de-cobra.

diz qual é a energia que emana, é a magia da similaridade. É assim que a gente classifica.

No hoodoo, para prosperidade, para cura, para amor, tudo leva erva. Inclusive esse trabalho que falei para você para saúde, para restabelecimento de uma doença de uma pessoa, eu faço com arruda porque aprendi tradicionalmente assim, porque deve ter a energia da erva, e a energia da erva é poderosíssima. E a gente trabalha muito com erva fresca, seca, com que fazemos pó, incensos, porque no hoodoo não usamos esse incenso de vareta, nós fazemos a mistura de ervas de acordo com o que nós queremos. Ou, às vezes, com árvore, porque tem o incenso mesmo, o copal, a mirra, o benjoim, tudo natural. Então usamos ervas para tudo: ervas para o banho, na composição de um trabalho. Se faço um trabalho num alguidar ou num prato, em volta daquele trabalho a gente enche de ervas em volta, as ervas com a mesma finalidade daquele trabalho. Então se usa muita erva.

Quando lhe perguntei: “A concepção dos elementos da natureza que você usa nos *ẹbọ*, no candomblé, é a mesma concepção que você usa no hoodoo, da vibração daquela folha?”, ele me respondeu que:

É a concepção dos elementos da natureza, terra, fogo, água e ar, só que no sistema de magias tradicionais você tem só esses quatro elementos. No candomblé, nós temos combinações desses quatro elementos, elementos secundários, como nós temos *odù* principais e secundários. Nunca temos um elemento sozinho (terra, fogo, água e ar), sempre temos um terceiro, um quarto, um quinto elemento que é a combinação de um elemento com o outro, até no *òrìṣà* mesmo nós podemos ver, que em *Oya* temos a presença do elemento fogo e do ar, em *Ògún* terra (o ferro) e o elemento fogo da forja, e por aí vai. Então, dentro da tradição africana nós temos um número muito maior de elementos a serem trabalhados, a serem entendidos de que nas magias tradicionais.

Sua classificação dos seres da natureza segue as linhas da divisão entre os diferentes *òrìṣà* e na base de sua força vital, como aprendeu no curso *Oro Asa Òsányìn: Curso Teórico e Prático de Folhas Sagradas* de *Bàbá Marcelo*, de que participamos juntos:

Eu vou primeiro usar o meu conhecimento do tipo de planta para cada *òrìṣà*, e depois o conhecimento de qual é a função daquela planta. No candomblé nós aprendemos, a gente fez aquele curso de folhas com *Bàbá Marcelo*, sigo aquela concepção, qual é a energia que aquela planta me traz para minha vida ou para sua vida, qual é o simbolismo dela, qual é a energia que me traz? Se eu quero abertura de caminho para você, eu vou pegar plantas que me tragam o simbolismo de caminho. Mas se tem uma empresária prospera, mas sem sorte o amor, eu vou usar plantas que me remetam à energia do amor, como está naquele curso de folhas do Marcelo, qual é o tipo de energia que cada planta traz para a pessoa.

As qualidades dos seres da natureza que são observadas na relação com os seres humanos, o ambiente e outros seres, no fluir da vida, que estão na base da classificação e do uso ritual no candomblé, se apresentam assim como Ingold (2012) define a “coisa”: “A coisa, por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 29) e precisa que:

Na medida em que o ambiente se revela, assim os materiais dos quais é constituído não *existem* – como os objetos do mundo material – mas *acontecem*. Assim, as propriedades dos materiais, olhados como constituintes do ambiente, não podem ser identificados como atributos fixos, essenciais das coisas, mas são, pelo contrário,

processuais e relacionais. Eles não são nem objetivamente determinados nem subjetivamente imaginados, mas experimentados praticamente. Neste sentido, cada propriedade é uma história condensada. Descrever as propriedades dos materiais é contar as histórias do que acontece com eles enquanto fluem, se misturam e mudam” (INGOLD, 2011, p. 30, tradução minha).

Dessa forma, “Também as pedras têm histórias, forjadas nas relações contínuas com seus arredores, que podem incluir ou não os seres humanos e muito além disso.” (INGOLD, 2011, p. 31, tradução minha) e é através dessas histórias que manifestam sua “vida”, nos termos de Ingold, ou seu “*àṣe*”, na cosmovisão do candomblé, cuja prática ritual visa estabelecer um “nó entre linhas de devires”, capturando essa força e direcionando-as em prol da comunidade ou do indivíduo.

7.3 O preparo dos alimentos

Alguns elementos da natureza são utilizados diretamente, outros passam pela mão da *iyálàse*³⁵⁹, a mulher encarregada de preparar a comida para os *òrìṣà*³⁶⁰ e por fins ritualísticos; outros são utilizados na forma de produtos industrializados (como azeite de dendê, gin, mel, sal), embora se procure sempre escolher aqueles que sejam produzidos de forma artesanal e com a menor intervenção química e mecânica possível. Dessa forma, estão mais próximos da natureza e sua força é maior. Os animais para os rituais são adquiridos de vendedores de confiança, que têm sua criação. As galinhas, os galos e os frangos são caipiras. Presta-se muita atenção na escolha de animais bonitos e saudáveis, pois sempre se oferece o melhor aos *òrìṣà* e, nos rituais terapêuticos, os animais não podem estar com doenças porque sua força vital não ajudaria no processo de recuperação da saúde.

A transformação na cozinha pode intervir em dois momentos: antes do ritual, quando as comidas são preparadas para serem oferecidas, ou depois, quando os animais sacrificados são cozinhados para serem compartilhados entre as pessoas e com os *òrìṣà* ou os antepassados.

Os animais sacrificados são temperados com azeite (de dendê ou de oliva), às vezes levam pimenta e outros condimentos. O milho branco se transforma em canjica que, além de ser a comida de *Ọbàtálá*, traz paz e serenidade, o feijão fradinho é a base para o *akàrà*,³⁶¹ o

³⁵⁹ Termo que deriva da expressão *iyá ágbà sé*, “a senhora respeitável que cozinha” e indica o cargo de cuidar da cozinha, revestido sempre por uma mulher.

³⁶⁰ Em vista das finalidades desta tese, não aprofundo as comidas oferecidas aos *òrìṣà*, cujas receitas são apresentadas em vários textos, como, por exemplo, Reis (2002) e Lody (2012).

³⁶¹ Bolinho de feijão fradinho temperado e frito no azeite de dendê, que é oferecido a *Oya* e é mais conhecido como acarajé.

*omolokun*³⁶², o *moi-moi*³⁶³ ou o *èkuru*³⁶⁴. O *àkàsà*³⁶⁵ é preparado para ser oferecido às divindades e estabelecer a conexão entre *òrun* e *aiyé*. Tudo é feito preferindo o trabalho humano ao uso de eletrodomésticos: o micro-ondas é impensável para preparar a comida para fins rituais e o *àkàrà*, no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*, passa pela fase de trituração do feijão fradinho, após deixado na água, por um moinho à mão, movimentado com paciência.

Observo que preparar as comidas à mão, requerendo mais tempo de que utilizar eletrodomésticos, constitui um exercício de concentração, para adestrar a calma e a paciência, como ressaltam Santos e Peixoto (2014):

Nossos exercícios de concentração são realizados quando cortamos quiabo para o **àmala**; quando tiramos a casca de cada grão do feijão para fazer o **bégiri**; quando colamos uma por uma das bandeiras que enfeitam o barracão; quando, pacientemente, tiramos pena por pena das aves que serão oferecidas aos deuses. É por essa e outras razões que não é interessante comprarmos e usarmos máquinas para cortar quiabo e depenar galinhas. Exercícios de concentração fazem com que a energia adquirida com a manifestação da deidade, com os banhos de folhas, com os **ẹbọ** não seja perdida e fique concentrada e nós, fazendo com que sejamos pessoas mais fortalecidas para enfrentarmos as tarefas e guerra diárias. (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 66)

Ìyá Dolores sublinhou a importância de manter a “soberania alimentar” nos terreiros de *candomblé*, como continuidade da tradição dos próprios antepassados, que plantavam os vegetais e criavam os animais para comerem. É reivindicada na campanha *A tradição alimentar, não violenta*, promovida pelo FONSANPOTMA,³⁶⁶ que visa combater a criminalização do abate tradicional e preservar as formas tradicionais de plantio e produção alimentar, que se afastam da lógica do mercado. Ìyá Dolores observou que as igrejas evangélicas demonizaram o fato de que, no *candomblé*, os alimentos são compartilhados com os próprios ancestrais. Ela ressaltou também que, em todos os rituais do *candomblé*, está presente a distribuição da comida e que há “uma relação física, alimentar e biomítica com o alimento, no sentido de manter a relação com os próprios ancestrais, que plantaram as sementes das plantas que nos alimentam hoje”.

A cozinha dos terreiros e a preparação da comida para os *òrìṣà* permitiu que se transmitissem as receitas tradicionais e que chegasse até hoje a comida baiana que traz o gosto

³⁶² Comida de *Òṣun*, preparada com feijão fradinho, azeite de dendê, camarão e cebola. Podem ser adicionados ovos cozidos.

³⁶³ A massa do acarajé enrolada na folha de bananeira, com azeite de dendê.

³⁶⁴ A massa do acarajé enrolada na folha de bananeira.

³⁶⁵ Pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano e constitui a oferenda principal de todos os seres espirituais.

³⁶⁶ Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, coordenado pela Dra. Regina Barros Goulart Nogueira Kota Mulanji, que atua como um espaço de debate e proposição de políticas públicas na garantia do direito dos povos tradicionais de matriz africana.

inconfundível do dendê e que satisfaz os paladares também fora dos terreiros – como nas barracas de acarajé, que estão presentes nas praças e nas ruas de diferentes cidades.

Na cozinha acontece a transformação dos elementos em comida, por ação da mulher, que traz em si o poder de transformação e multiplicação das Mães Ancestrais, encarnado por sua capacidade de gestação e procriação. Tudo é transformado para que dele surja a vida.

Realiza-se uma complementaridade entre a capacidade de multiplicar e realizar da mulher – que é exercida na cozinha – e a ação do homem, na figura do *ògá* – que realiza o sacrifício dos animais e oferece a força vital de seu sangue aos *òrìṣà*, aos antepassados, aos demais seres espirituais e ao *orí* da pessoa, para reforçá-lo. Pelo mesmo motivo, no *ẹbọ* são colocadas penas dos animais sacrificados, para evocar o poder *àjẹ* das Mães Ancestrais, que faz com que a oferenda seja eficaz e produtora dos resultados desejados. A colher de pau, instrumento de poder das Mães Ancestrais e dos *òrìṣà* femininos, representa a participação da mulher ao poder *àjẹ*³⁶⁷.

O cuidado com a saúde das pessoas que vão comer não está somente na forma de preparo e nos elementos utilizados (que, como ressaltou Ìyá Dolores, fornecem, em sua composição, uma alimentação balanceada e completa do ponto de vista nutricional), mas também na atenção a não utilizar elementos que constituem as interdições alimentares mais comuns, como os tomates e as frutas vermelhas, sem que nada percam em paladar.

Como resalta Reis (2002), “A cozinha é sagrada enquanto espaço e enquanto ato; é mesmo um santuário, no qual se desenvolve o rigoroso rito, repleto de preceitos e interditos, que por meio da comida aproxima vis mortais da força vital, fortalecendo o vínculo entre o fiel e seu deus.” (REIS, 2002, p. 7)

A festa de *Olugbajẹ*, que é um grande ritual de saúde coletivo, ilustra de forma mais direta a ligação entre comida e saúde: *Ọbalúaié* é convidado a comer junto aos seres humanos, a participar do banquete, da comida que é fonte da saúde, e para lembrar aos seres humanos a ligação entre a vida e a morte. O *itàn* que apresentei no capítulo 5, que resalta a importância da paciência, ilustra também o significado da comida para a saúde, já que, quando o filho primogênito de *Olódùmarè*, *Igún*, adoeceu e foi mandado pelo pai a morar no *aiyé*, recuperou sua saúde ao comer as oferendas deixadas por *Òrúnmìlà* numa encruzilhada.

A coparticipação da comida, na base dos princípios de convivência nos terreiros de candomblé, reforça a comunidade e distribui a vida contida nos alimentos e no *àṣẹ* dos animais sacrificados e cozinhados. Como resalta Reis (2002), “Em outra oportunidade, apresentamos

³⁶⁷ Poder feiticeiro feminino.

o Candomblé como uma celebração constante da vida e da natureza. A comida, ao tornar-se sinônimo e distribuidora do axé, acrescenta a esta celebração o princípio básico que rege a religião, qual seja, adicionar e reforçar a força vital.” (REIS, 2002, p. 8).

O valor da alimentação em situações marcadas pela carência, como os contextos da África Ocidental, da escravidão ou da precariedade da situação econômica de que sofrem ainda vários terreiros, é fundamental e assume um valor social, ritual e sagrado. No candomblé, a comida é sempre sinal de abundância, vida e prosperidade e, por pouca que fosse, nunca deixou de concorrer para a união dos membros da comunidade e dos seres humanos com os *òrìṣà* e os antepassados. Os escravos, os libertos e todas as pessoas do candomblé, nunca deixaram de fazer oferendas aos *òrìṣà* e de compartilhar com eles sua comida, embora fosse escassa, com a finalidade de propiciar a continuidade da vida e a troca de energia, continuando a ter a esperança de que a comida nunca lhe faltaria.

Reis (2002) ressalta a importância da comida na manutenção da harmonia no universo e da troca de energia que garante a continuidade da vida:

Por meio da oferenda ao orixá, o fiel encontra uma maneira de agradecer, doar e garantir alguma coisa em troca. Em síntese, alimentar os deuses é uma forma de garantir o próprio alimento, muitas vezes contribuindo para a manutenção dos ciclos que garantem a vida na Terra, já que a oferenda é um meio de devolver à natureza aquilo que ela tem nos dado. (REIS, 2002, p. 9)

Quando se festejam os *òrìṣà* e quando se realiza um *ẹbọ* ou um *borí* para alguém, todos recebem uma parte da comida. Reis (2002) ressalta que “No Candomblé, o alimento é parte do ritual e, mais importante, pertence ao domínio do sagrado” (REIS, 2002, p. 2) e que:

Elo fundamental entre os homens e as divindades, as comidas-de-santo configuram-se como um dos aspectos básicos do Candomblé, uma vez que seu preparo e seus usos envolvem rituais complexos, que despertam forças poderosas e possibilitam um contato imediato com o sagrado. (REIS, 2002, p. 1)

O *ìpade*, com que se abrem todos os *orò*³⁶⁸ anuais para os *òrìṣà*, significa “reunião” e representa a celebração do encontro com os próprios antepassados, Èṣù e Ìyámi (que são os ancestrais coletivos de toda a humanidade), chamados a comerem juntos, a se reunirem com a comunidade e a renovar seu *àṣẹ* e sua bênção. Como observa Lody (2012): “Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e natureza” (LODY, 2012, p. 25).

³⁶⁸ Ritual.

Um *itàn* reportado por Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 317) ilustra a importância de comer junto com alguém ou de comer de sua comida como ato construtor de relações de amizade e o princípio de não agredir quem nos alimenta:

Foi feito um jogo divinatório para Eiyè e para Eledunmare No dia em que iriam confrontar-se com inimigos.

Eledunmare perguntou o que deveria fazer para não ser atingido. Foi orientado a fazer *ẹbọ* para afastar guerra e perseguição.

Ifá falou que, antes de iniciar qualquer coisa para si, deveria providenciar duas cabaças cheias de mel para o *ẹbọ*. Ayie fez o *ẹbọ*. E Eledunmare também. Providenciaram todos os elementos pedidos e foram levá-los à encruzilhada de Exu.

Eledunmare foi o primeiro a levar o *ẹbọ* para a encruzilhada. Depois foi a vez de Aiye.

Quando os inimigos chegaram à encruzilhada encontraram a oferenda. Sentaram-se e comeram.

Depois de comer o *ẹbọ*, e já estando de partida, eis que surge Exu. E lhes pergunta:

– Para onde vocês estão indo?

Responderam que estavam indo para um confronto com Eledunmare. Exu perguntou então:

– Aquela comida que vocês acabaram de comer pertencia a vocês?

Eles responderam que não. Exu perguntou:

– Por acaso vocês comeram algum ensopado preparado com mel?

Eles responderam que sim. Exu disse:

– Eledunmare é o dono da primeira comida que vocês comeram e Aiye é dona da outra.

Não se pode comer comida de uma pessoa e depois querer tirar-lhe a vida. Ou vocês devolvem a comida, exatamente do modo que estava, ou voltem para trás.

Aí, então, os inimigos refletiram e voltaram para trás entoando a seguinte cantiga:

– Não conseguimos prosseguir em nossa viagem. Só chegamos até onde havia mel.

Demoraram quinze dias para chegar à encruzilhada e outros tantos para retornar.

A troca de substâncias, a comida, seja ela preparada na cozinha ou retirada diretamente da natureza, é um meio para manter a troca de energia que sustenta a continuidade da vida e para produzir relações sociais, seja entre os seres humanos, seja entre os humanos e os seres espirituais.

O significado da comida no *candomblé* apresenta analogias estritas com a pesquisa etnográfica realizada por Carsten (1997) em uma aldeia de pescadores na ilha de Langkawi, situada na parte oeste da Malásia. Em amos os casos, é através de atividades domésticas, como

alimentação, hospitalidade, trocas, entre outras, em um universo essencialmente feminino, que as pessoas são incorporadas à comunidade e são construídos laços de familiaridade. A mulher, ao preparar os alimentos que serão compartilhados por todos, tem um papel fundamental para a união da comunidade, para a transformação da alteridade em proximidade e similaridade, e para a criação de laços de parentesco.

Em outra obra, Carsten (2011) aponta a faculdade das transferências de materiais³⁶⁹ de criar relações sociais, ressaltando o fato de que “a capacidade inusual de certos tipos de objetos viajarem entre domínios traz importantes implicações sobre a forma em que são concebidas as relações” (CARSTEN, 2011, p. 20, tradução minha).

7.4 A ativação da vida dos elementos e a força da palavra

Os rituais que acompanham o uso dos elementos da natureza mostram que, na cosmovisão do candomblé, a natureza não se encontra já “pronta”, uma matéria fixa para ser utilizada, mas é o produto de um jogo dinâmico de forças. A condição de folha, animal ou mineral apresenta-se como um estágio provisório antes que as propriedades desejadas sejam ativadas e seus diferentes devires sejam atualizados. Sua força vital é ativada por meio da palavra, do *ofô* do sacerdote, de seu sopro, das cantigas articuladas entre o sacerdote e o coro das pessoas presentes, que evocam seu nome em yorùbá e suas propriedades específicas, de elementos (como gin, água e *ataare*³⁷⁰) e procedimentos rituais apropriados.

Por outro lado, é através de elementos tais quais o *ataare* e o *àfòsè*³⁷¹, ou a mistura de outros elementos, propositadamente preparada – que o sacerdote potencializa sua fala antes de pronunciar as invocações e os encantamentos que despertam a força das folhas e dos elementos que irão ser utilizados.

Na cosmologia yorùbá, as propriedades e qualidades dos elementos da natureza já estão presentes neles, como molarizações do *àsè* que flui de Olódùmarè, infundindo em cada ser sua força vital específica, que se manifesta em seu aspecto, em sua vida e nas relações com o meio

³⁶⁹ Como acontece com a comida nos terreiros de candomblé, no sangue no parentesco americano, nas transações interpessoais na Índia, no compartilhamento de comida entre os Kamea da Nova Guiné, nos transplantes de órgãos, nas transfusões de sangue, na troca de fluidos corporais através das relações sexuais ou da amamentação.

³⁷⁰ *Aframomum melegueta*, conhecida como pimenta da costa ou pimenta de Guiné, “pimenta que dá vida”.

³⁷¹ A-ofô-ase: aquele que dá força à palavra. Pó preparado torrando as oferendas que ficaram nos *ojúbo* dos *òrìsà* em ocasião da festa anual, quando, antes das oferendas, se procede à limpeza e renovação do *ojúbo*. É guardado dentro de um chifre de um animal sacrificado (geralmente cabrito ou carneiro).

ambiente e com os outros seres. Apresenta-se, portanto, como uma virtualidade, no sentido de Deleuze e Guattari (1980).

Os verbos “atualizar”, “ativar”, “levantar”, “acordar” são utilizados para descrever o sentido dessa intervenção ritual sobre os elementos.

Como observa Keane (2008), em sua reflexão sobre a dimensão material dos artefatos religiosos, as coisas materiais são emaranhadas em mundos diferentes, tendo um caráter irreduzivelmente ilimitado e aberto para as diferentes finalidades. Da mesma forma, os seres possuem várias propriedades e qualidades, constituem nós dos quais se departem inúmeras linhas de devires e o sacerdote visa atualizar aquelas que servem naquela situação específica.

A nomenclatura yorùbá das folhas e de outros seres utilizada no *ofô*, (encantamento que é pronunciado ou cantado para despertar a força dos elementos) esclarece esse procedimento. A primeira coisa a ser mencionada é que o nome yorùbá das plantas contém usualmente o prefixo *n*, que tem a função de indicar uma ação, mostrando, assim, sua força vital enquanto força de agir no mundo, de viver, que pode ser transferida na ação ritual. A segunda característica é que diferentes folhas podem ter o mesmo nome yorùbá por possuírem a mesma força vital, e uma folha pode ser substituída por outra, mantendo o mesmo *ofô* e o mesmo nome. Por outro lado, a mesma folha pode ser empregada com nomes diferentes, dependendo da força que se quer ver ativada nela naquela situação específica, da linha de devir que se quer seguir. Por exemplo, Verger (1995) cita diferentes nomes atribuídos à folha *Flabellaria Paniculata*, dependendo da finalidade de seu uso:

A FLABELLARIA PANICULATA, Malpighiaceae, também tem três nomes em ioruba: *ajidere*, ‘acordando-segura-fortuna’, usada para obter honradas e gloria (*awure ola nini*) com o *ofô Ewe ajidere di ire gbogbo wa*, ‘Folha de *ajidere*, despache todas as coisas boas para ca’ (formula 319); *aponkolo* usada em trabalhos para obter virilidade (*aremo*) com o *ofô Aponkolo ko orno waye*, ‘*Aponkolo*, traga crianças ao mundo’; e *lagbolagbo*, usada em trabalhos para alcançar boa sorte (*awure oriire*) com o *ofô Lagbolagbo la ona're fun mi*, ‘*Lagbolagbo*, abra a estrada da boa sorte para mim’. (VERGER, 1995, p. 32-33)

O elo entre o nome da folha e a ação esperada, invocada através do *ofô*, não se limita apenas ao verbo, mas pode aparecer em uma frase curta ou longa.

Bàbá Marcelo afirmou que os encantamentos, curtas frases que têm o poder de ativar a ação esperada das folhas e dos demais elementos, comportam um verbo geralmente monossilábico que figura no nome da planta, servindo também para facilitar sua memorização. Verger (1995) observa que “este ‘verbo atuante’ da encantação pronunciada também era uma das sílabas do nome da planta utilizada” (VERGER, 1995, p. 16). Segundo Lévi-Strauss (1976), os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados como códigos: “meios de fixar

significações, transpondo-as para termos de outras significações” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 200).

Por exemplo, as plantas *Ojúoró* e *Oşíbàtà*, que Bàbá Marcelo usa em conjunto para reforçar o mesmo efeito, têm um *ofô* que evoca a ideia de superioridade e de dominação:

<i>Ojúoró oró ó n lékè omi</i>	Ojúoró oró está sobre a água
<i>Oşíbàtà ni i lékè odò</i>	Oşíbàtà está sobre o rio
<i>Fila ni i lékè ori</i>	O boné está sobre a cabeça
<i>Ti Oba ni i lékè ori</i>	O rei está acima de todos.

Bàbá César ressaltou a importância da força da palavra:

Nós precisamos dos elementos da natureza para melhorar nossa vida, porque tudo da natureza tem força vital. Então, nós precisamos, através de *ofô*, tirar a força vital de uma determinada coisa da natureza para benefício nosso através do *ofô*, através da palavra. A palavra é o que move tudo, tudo é palavra, não existe *ebô* sem palavra, *ebô* é a palavra, a palavra é o *ebô*.

Santos e Peixoto (2014) sublinham a força de materialização da palavra: “A cultura africana sugere que o que existe em potencial no universo pode ser materializado pela palavra, cujo poder é tão grande que as orações, no candomblé, devem sempre ser pronunciadas em voz alta” (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 230).

Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que, para que o encantamento seja eficaz, deve ser recitado exatamente como da primeira vez, ou seja, exatamente como foi pronunciado no momento da sua criação e que:

Cada ser, cada objeto é dotado de um poder natural ao qual se pode apelar, desde que conhecido seu *nome místico, de fundamento* ou *primordial*. Frequentemente encontrados em fórmulas de encantamento, os *nomes de fundamento* permitem ao praticante agir sobre os seres invocados, controlando-os. [...] Os encantamentos são utilizados em todas as esferas da atividade humana, em particular na prática médica.” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 46)

Os autores afirmam também que o ser humano reatualiza a história mítica de seu grupo através do rito, e que “conhecendo a origem de um objeto, animal ou planta, e repetindo os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais, busca reproduzir o poder mágico-religioso sobre o mundo, através do retorno mágico à origem e da reiteração do Ato Criador” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 37).

A palavra está estritamente ligada à existência e ao poder de criação, pois, como observam Sàlámì e Ribeiro (2015), as palavras *wí*, falar, dizer, relatar, e *wíwí*, fala, estão próximo a *wíwá*, existência: “a palavra *existência* carrega, em sua própria estrutura, a palavra *falar*, este falar que cria, conserva e transforma” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 104). Os autores adicionam que: “A palavra, tida como elemento de origem divina e considerada uma

força fundamental emanada do próprio Ser Supremo, é instrumento de criação: materializa e exterioriza as forças vitais” (SÁLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 37).

Barros (1993) observa que a palavra cantada ou falada é portadora e desencadeadora de *àṣẹ*. Assim, as “cantigas de folhas”, *k’òrin ewé*, têm o poder de detonar o *àṣẹ* potencial das espécies vegetais:

Os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolos, transmitem um conjunto de significados, determinado pela sua inserção nos diferentes ritos, reproduzindo a memória e a dinâmica de grupo, reforçando e integrando os valores básicos do egbé através da dramatização dos mitos, que revivem a história: os itàn, os óríkì, os ófò. (BARROS, 1993, p. 39)

Também os *ofo*, que detonam o *àṣẹ* das folhas, ao nomeá-las, as qualificam e, portanto, expressam sua classificação e contribuem para a transmissão desse conhecimento.

É pela força da palavra que Bábá Marcelo ressaltou, também, a importância do significado do nome que é dado à criança, porque, ao repeti-lo todos os dias, os pais estão pronunciando um *ofo*, fazendo que a força contida em seu nome se atualize. Também adverte sobre tomar cuidado com as palavras que se pronunciam (além dos pensamentos), pois se estão ativando forças que propiciam sua realização: “Como a mãe que diz ao filho: ‘Cuidado, se não cai’, ‘cuidado se não cai’... e ele cai”.

Quando Bábá Marcelo deu exemplos de problemas que podem afetar uma pessoa, prestou sempre atenção a não se direcionar a ninguém e a não pronunciar o nome de ninguém que esteja ali, para que suas palavras não atráíssem esse problema para a vida do nomeado. É considerado ainda mais perigoso quando um sacerdote acabou de fazer um ritual em que mastigou *ataare*, bebeu água, gin e botou na sua língua *àfòṣẹ*, sai dali e começa a praguejar contra alguém: é por isso que, quando termina um ritual, Bábá Marcelo, às vezes, coloca azeite de dendê em sua língua, para acalmar a força despertada pelo *ataare* e o *àfòṣẹ*.

Ele advertiu também para o fato de que toda vez que pronunciamos o nome de um *òrìṣà*, das *Ìyámi* ou dos antepassados estamos chamando-os. Por esse motivo, se pode colocar, por exemplo, a oferenda para *Ìyámi* no *ojúbọ* de *Ọ̀ṣun* invocando-as ali, e se evita de pronunciar o nome de certos *òrìṣà* ou seres, mais perigosos, como *Ọbalúaié*, e *Ìyámi*: usualmente, para referir-se a eles, usam-se as expressões, respectivamente, “o senhor da terra” e “as Senhoras”, ou “as “Mães Ancestrais”.

A fala, articulada através da vibração das cordas vocais e acompanhada pelo sopro, representa uma materialização das vibrações das forças, uma imagem da fala de *Olódùmarè*, o Ser supremo, que põe em movimento as forças latentes nos seres. De fato, o sopro, *emí*, que

manifesta a vida e cessa com a morte é considerada uma parcela divina em cada ser, uma partícula do sopro de Olódùmarè que lhe deu a vida e o mantém em vida.

Numa tradição oral, a palavra dos mais velhos é fundamental na transmissão dos conhecimentos e no processo de aprendizagem, e manifesta sua força também porque, acompanhada pelo sopro, é um meio para transmitir *àṣẹ*, e enriquece o acréscimo dos conhecimentos com o aumento da força vital.

Há momentos em que o sacerdote sopra sobre as coisas para transmitir-lhe seu *àṣẹ*, como no *òpèlè-Ifá* antes de começar o jogo, no *iyèròsùn* colocado em um *ẹbọ*, e, em que pede a uma pessoa de aproximar à sua boca e conversar com os elementos do jogo ou com as oferendas antes de colocá-las em um *ẹbọ*, unindo a força da palavra àquela de seu hálito.

O ar, o sopro que acompanha a palavra e a carga de força sagrada, assume as mesmas propriedades que Carsten (2011) individua nos fluidos corporais (quais sangue, leite materno, líquidos sexuais, saliva), cuja relação com a vida, a mobilidade, a capacidade de fluir dentro e fora do corpo lhe permite absorver as qualidades dinâmicas das trocas, estabelecer conexões entre domínios diferentes, se tornar metáforas que ligam o corpo à sociedade e ao cosmo, “tendo diretamente um efeito transformativo sobre a natureza da pessoa e sobre as relações da pessoa com as outras” (CARSTEN, 2011, p. 25, tradução minha).

A autora adiciona que:

Não obstante se originem no interior do corpo, estas substâncias fluem entre os corpos e as pessoas – às vezes em contextos carregados emocionalmente – e são particularmente propensas a convidar para especulação sobre as relações possibilitadas por tais transferências. Fundamentalmente, podem ser literalmente doadoras de vida.

[...] A qualidade de animação é, antes de tudo, sinalizada pelo fluxo e o movimento (assim como estar em repouso e imóvel pode sugerir seu oposto) talvez dá conta de uma conexão muito extensa que pode ser feita entre as substâncias que fluem no interior e entre os corpos que são percebidas nos termos destes fluxos. (CARSTEN, 2011, p. 29-30, tradução minha)

Além das qualidades descritas por Carsten, o sopro é a manifestação do começo da vida, através dos gritos da criança recém-nascida, e, de sua parada, do advento da morte.

Os *ọfọ* são pronunciados de forma rítmica e cantada, acompanhados por instrumentos que marcam o tempo, como o *ajarin*³⁷² e o *agógó*³⁷³, e, para as folhas, são empregadas as cantigas das folhas, *kòrín ewé*, que integram o ritual *Àsà Ọ̀sányìn*, mais conhecido como

³⁷² Instrumento de percussão feito em metal, composto por campânulas presas a um cabo.

³⁷³ Instrumento de percussão composto por duas campânulas de ferro de tamanhos diferentes, produzindo sons desiguais, unidas entre si por uma alça.

*Sasanha*³⁷⁴, no qual se pede licença a Èṣù, se louva Òsányìn (pedindo-lhe permissão para encantar as folhas e utilizar seus poderes) e as folhas que serão empregadas. Barros (1993) observa que as cantigas das folhas “circunscrevem os símbolos e os signos, proporcionando uma totalidade dinâmica que desempenha a função dela esperada” (BARROS, 1993, p. 82).

Hempate Bã (1982) ressalta a importância da música que, acompanhando a palavra e dirigindo seu ritmo, contribui para despertar a força dos elementos:

A fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas. Mas, para que a fala produza um efeito total, as palavras precisam ser entoadas ritmadamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vai-vem que é a essência do ritmo (HEMPATE BÃ, 1982, p. 186)

O som é uma força vital e criativa no universo, e a dinâmica do som, assim como se encontra na língua yoruba, é fundamental nas invocações, nos encantamentos, nas rezas e nas cantigas.

A ação do sacerdote que ativa as qualidades desejadas dos elementos da natureza e transfere sua força vital no cliente, objetivando alcançar os fins desejados, pode ser descrita como intervenção sobre campos de forças e linhas de fluxo, como propõe Ingold (2010) no caso dos “materiais”:

As formas das coisas sobressaem entre os campos de força e o fluxo dos materiais. É intervindo nesses campos de força e seguindo as linhas de fluxo que os praticantes ligam seus percursos ou linhas de devir na malha do fluxo dos materiais que inclui o mundo da vida. Ao invés de ler a criatividade para trás, a partir de um objeto finito a uma intenção inicial na mente de um agente, isso implica lê-lo para frente, num movimento generativo contínuo que é, ao mesmo tempo, itinerante, de improvisação e rítmico. (INGOLD, 2010, p. 91, tradução minha)

Ao passo que as folhas são colhidas, os ingredientes são misturados e transformados na cozinha, os elementos da natureza e seus derivados são “ativados” através dos *ofô*, das rezas e das cantigas, não somente seu significado renasce em outro contexto, mas também os mesmos elementos. Carlessi e Rodrigues (2015), em seu estudo sobre o processo da colheita e do uso das plantas na umbanda, afirmam que os elementos passam por um procedimento ritual antes de serem utilizados para fins terapêuticos e votivos. Para eles, “não são as acepções atribuídas ao termo ‘natureza’ que variam, mas sim as próprias naturezas” (CARLESSI; RODRIGUES, 2015, p. 1). Essas considerações também são válidas para os mesmos procedimentos no candomblé.

³⁷⁴ Descrito em detalhes em Santos e Peixoto (2014), no caso da iniciação. O ritual de *Sasanha* realizado por Bábá Marcelo segue, em linha geral, os mesmos procedimentos.

As dicotomias natural-sobrenatural, científico-mágico, ciência-religião, material-imaterial, real-imaginário, físico-mental, secular-sagrado, variações da clássica dicotomia natureza-cultura, não dão conta da cosmovisão e do uso litúrgico e terapêutico dos elementos da natureza no candomblé.

De fato, Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que:

Como a medicina e a magia, conhecidas pelo mesmos nomes – ògùn, egbògi, ìṣẹ̀gùn – utilizam recursos e forças naturais para preservar ou restaurar a saúde, ambas encontram-se sob o domínio da mesma divindade, Ossaim; e ambas compartilham as convicções de que divindades e espíritos auxiliam a cura e de que certas substâncias da natureza possuem qualidades inerentes, de significado oculto. Na prática mágico-medicinal cumprem importante papel os *ofô*, encantamentos. Recursos mágicos e medicinais entrelaçam-se de tal modo que, em certos rituais, é difícil estabelecer os limites entre eles. Por exemplo, uma pessoa com fortes dores de cabeça poderá ser orientada a ingerir, em meio a rituais, uma medicação também preparada de modo ritualístico. (SÁLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 44)

Baseando-se nas ideias de movimentos, trajetórias e fluxos, Ingold serve-se do conceito deleuzeano “linhas de devir” para considerar uma “coisa” ou um indivíduo como um nó em que se encontram diferentes linhas de devires, rompendo com as dicotomias objeto/sujeito, organismo/meio ambiente, natureza/cultura. Essas interações, seja no âmbito social, seja no meio ambiente, ou entre os dois, formam uma teia ou malha (“*meshwork*”).

A “natureza” surge a partir de um sistema interativo em que tanto a natureza como a cultura se imbricam e se elaboram concomitantemente, de forma que distingui-las ou separá-las entre polos opostos tira a vitalidade de ambas e cria oposições que não fazem parte da cosmologia e da prática ritual no candomblé. O conceito de “naturezacultura”, de Haraway (2003; 2009) expressa a formação conjunta, em uma relação mútua, de natureza e cultura: “carne e significante, corpos e palavras, histórias e mundos: estes estão juntos nas naturezaculturas” (HARAWAY, 2003, p. 20, tradução minha), utilizando a relação como unidade mínima de medida.

Movida pela suspeita sobre um “objeto” de conhecimento como algo inerte e passivo, a autora se opõe a várias formas de relativismo, que define como “saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados em redes de conexão, chamados de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia” (HARAWAY, 1995, p. 23, tradução minha). E ressalta que a visão depende do poder de ver e que “‘Ser’ é muito mais problemático e contingente” (HARAWAY, 1995, p. 25, tradução minha), propondo uma “tecnologia semiótica-material” (p. 25) e “posições de objetividade corporificada” (p. 29) que relacionem significados e corpos:

[...] os corpos como objetos de conhecimento são nódulos gerativos material-semióticos. Suas fronteiras se materializam na interação social. Fronteiras são

desenhadas através de práticas de mapeamento; ‘objetos’ não pré-existem enquanto tais. Objetos são projetos de fronteiras. Mas as fronteiras oscilam desde dentro; as fronteiras são muito enganosas. O que as fronteiras contêm provisoriamente permanece gerativo, produtor de significados e de corpos. Assentar (atentar para) fronteiras é uma prática muito arriscada. (HARAWAY, 1995, p. 40-41, tradução minha)

7.5 A força vital dos seres da natureza e dos alimentos

Apresento agora a força vital dos principais elementos (seres dos reinos mineral, vegetal e animal, comidas e outros objetos) que são utilizados nos rituais terapêuticos no *Àṣe Idasilẹ Qdẹ*. Bábá Marcelo visa transmitir seu *àṣẹ*, suas qualidades específicas à vida da pessoa, seja diretamente, reforçando seu *orí* (e, portanto, todo o seu ser), seja indiretamente, através de *ẹbọ* para os *òrìṣà*, os antepassados, as *Ìyámi* e os demais seres espirituais, dependendo das determinações do oráculo.

Nessa concepção, se, ao ser absorvidas pela pessoa através do contato com sua cabeça, com a comida, com os banhos (*àgbo*) ou o sabão (*oṣẹ dúdú*), essas forças passam a fazer parte dela e, portanto, a atuar em sua vida, nos *ẹbọ* os seres da natureza sacrificados permitem a troca de energia e a comunicação entre *òrun* e *aiyé*. Bábá Marcelo afirmou que “As oferendas são mapas codificados para que, ao chegar até Olódùmarè através de Èṣù, ele possa entender nossos pedidos e atendê-los. O Criador não é poliglota e entende sobretudo a linguagem dos seres que ele criou”.

Quando se pede algo aos seres espirituais, as oferendas contêm, em si, o *àṣẹ* que se quer que volte, atuando na própria vida. Portanto, a lógica que subjaz aos remédios e às oferendas (*ẹbọ ètùtù*, oferenda de apaziguamento, de pedido ou de súplica; *ẹbọ ojúkòrìbi*, oferenda de prevenção; *ẹbọ àláfìà*, oferenda para obter satisfação pessoal; *ẹbọ èṣẹ*, oferenda para purificação) e ao *borí*, no tratamento da saúde, é a mesma.

Bábá Marcelo observou que, no momento em que se pede ajuda a um *òrìṣà*, as oferendas podem diferenciar-se dos alimentos de que ele gosta e dos *orò* anuais: o que importa é o sentido, a força vital daquele elemento, a mensagem que traz para que o *òrìṣà* comunique a Olódùmarè os próprios desejos e realize a troca de energias para que essa força possa voltar na vida da pessoa. Por exemplo, os animais sacrificados em oferendas de agradecimento são do mesmo sexo do *òrìṣà*, assim, a *Ògún* pode ser oferecido um galo, mas, precisou Bábá Marcelo: “Se preciso que *Ògún* me traga fertilidade, esposa, ou paciência, posso lhe dar uma galinha”. E acrescentou: “*Òṣun* gosta de galinha cheia de ovos, de cabra, mas posso querer que ela me dê soberania e, portanto, sacrificio para ela um bode, um cabrito, ou um galo”.

Observo que, nos *orò* anuais para os *òrìṣà* e nas oferendas de agradecimento, embora se privilegie dar ao *òrìṣà* suas comidas favoritas, essa lógica colabora a compor o cardápio e acompanha a relação entre as esferas de atuação dos *òrìṣà* e a força vital de seus alimentos. Frequentemente, também as oferendas direcionadas ao restabelecimento da saúde ou à prevenção de algum perigo espelham esta dupla lógica, embora Bábá Marcelo pergunte sempre a Ifá quais elementos devem ser oferecidos ou compõem a “*mesa do bori*” e nem sempre seja fácil fazer conexões e desvendar o significado de todas as determinações de Ifá.

Por exemplo, a pipoca, ou *doburu*, não é apenas a principal comida de Obaluaiê, é, acima de tudo, um símbolo de cura e o milho está ligado à fartura, como observa Reis (2002):

A ligação de Oxóssi com a alimentação é tão grande que a sua principal comida, o axoxó, é feita de milho, o grão que melhor simboliza a fartura e a riqueza. E é fato: quem não deseja que a fome adentre em seu lar pendura na soleira da porta uma espiga de milho com a palha desfiada para evocar a proteção de Oxóssi e atrair a fartura. Grãos em quantidade são o maior símbolo da alimentação abundante, da prosperidade e da riqueza, mas são também sinal da presença de Oxóssi. (REIS, 2002, p. 40-41)

Um exemplo que me foi apresentado por Ìyá Dolores joga luz sobre esta lógica:

A gente vai identificar que existem vários tipos de oferendas: aquele que eu quero dar, que se chama *ẹbọ opé* [oferenda de agradecimento], e dou, então o que eu der para *òrìṣà* sou eu que quero dar. Posso perguntar ao *òrìṣà* através do *obi* se ele quer ou não aquilo ali, e o *òrìṣà* pode dizer que não quer. E aí eu devo ter o conhecimento e o poder de negociação com o *òrìṣà* para perguntar porquê. E o *òrìṣà* vem te dizer nesse momento. E, na hora que a gente vai na frente de *Ọṣun*, mesmo que a gente coloque um melão, a gente está pedindo paz, saúde, prosperidade, caminhos abertos, etc. e *Ọṣun* pode dizer que não é o melão que vai trazer aquilo naquele momento. Não é que *òrìṣà* esteja dizendo que não aceita, ele está dizendo que para tudo aquilo que eu estou pedindo aquele elemento talvez não seja o suficiente ou de repente não é aquilo tudo, às vezes *òrìṣà* quer uma coisa bem mais simples. Quando eu vou dar uma oferenda para um determinado *òrìṣà* porque preciso resolver um determinado problema, é uma negociação, aí quem vai de novo determinar isso é Ifá. Por isso tem um primeiro momento, tem uma primeira pergunta no jogo que é o que traz essa pessoa aqui. Às vezes, a pessoa senta na mesa de jogo da gente e diz que quer tratar de uma coisa e é uma coisa totalmente diferente, porque você está tratando com algo muito íntimo da pessoa. E, às vezes, é uma coisa bastante séria – eu não acredito hoje que a pessoa quer testar quem está acessando o oráculo – mas, por ser uma coisa muito grave, muito íntima, então é Ifá que vai dizer. Eu posso estar querendo fazer uma oferenda para Oya e Ifá vai dizer não: ela vai resolver o problema que a trouxe ao jogo fazendo uma oferenda a *Èṣù*. Então, mais uma vez, quem vai determinar, quem vai dizer é Ifá. Claro que isso é um entendimento que a gente construiu, que a gente tem. Eu, de verdade, não vejo isso em muitos outros terreiros, simplesmente entendo que as pessoas seguiram uma cartilha sem questioná-la. E o que a gente busca fazer aqui, que muita gente lá fora diz que é maluquice, que a gente inventa, mas a gente tem uma linha teórica que a gente consegue explicar de cabo a rabo porque aquilo é daquele jeito. A gente não tem subterfúgios para não explicar. Se não foi explicado naquele momento, eu vou querer saber e aí a gente retorna a esse ponto. Eu acho que já percebeu, já foi a outros lugares e viu outras pessoas, tem particularidade nessa busca de conhecimento. E quem nos dá a linha de conhecimento até sobre *òrìṣà* é Ifá.

E Ìyá Cristiane de Logun'Edé, que precisou passar de novo por todas as fases da iniciação quando deu obrigação com Bàbá Marcelo, a fim de concertar e completar aquilo que foi feito em sua iniciação e em sua obrigação em outros terreiros, ressaltou que “cada elemento que falta faz toda a diferença, eu posso dizer isso. Porque eu vivi os dois momentos, na minha iniciação, então posso dizer isso com bastante propriedade: faz toda a diferença”.

Apresento agora a força vital dos diferentes elementos utilizados nos *ẹbọ* e no *borí*.

Entre os **minerais**, o elemento principal é **omi** (água), que não falta em nenhum ritual. É apaziguante, traz calma, assim como a chuva cai no solo quente trazendo frescura e calma. Representa a fertilidade, pois rende fértil o solo, é um veículo de ligação e comunicação com os *Imonle*³⁷⁵ e com os ancestrais, e condutora de energia. Ìyá Dolores ressaltou sua ligação com o poder feminino:

Para nós, o primeiro alimento não é aquilo que você planta e colhe, é a água. O primeiro alimento é aquilo que alimenta, no líquido amniótico no útero, todos os homens e as mulheres que nascem. Sem água, nós não fazemos nenhum outro alimento, não concebemos a vida, não invocamos os nossos ancestrais. Então, esse é o primeiro compromisso que a gente tem de preservação da nossa ancestralidade: se não houver a preservação da água, não haverá um compromisso efetivo.

Ela citou a campanha, a que participa, *Todas as mulheres são águas e todas as águas são sagradas*, promovida pelo FONSANPOTMA, que está relacionada à preservação da água, elemento feminino e fonte primeva da vida e de todos os seres, assim como Yemojá, *òrìsà* do mar, é a grande mãe. Iyà Dolores sublinhou que “a violação das águas é uma forma – a primeira forma – de violência contra a mulher. Portanto, a falta de comprometimento com a preservação das águas é uma falta de comprometimento com a luta contra a violência contra a mulher”.

Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que:

A água, elemento feminino e passivo, com sua propriedade de mantedora da vida, circula em toda a natureza, sob a forma de chuva, seiva, leite ou sangue. Possui o poder de tornar sagrado o que se toca e de estabelecer harmonia. Como todo ser vivente procede das águas, os banhos favorecem, por analogia, a ocorrência de renascimentos rituais e promovem a circulação de novas forças, que atualizam o potencial de vida dos indivíduos. Transparentes, profundas, fecundas, correntes ou estancadas, doces ou salgadas, tempestuosas ou calmas, atingem distintos objetivos rituais. (SÁLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 197)

Ẹfún, giz ou pó de giz frequentemente usado para louvar Òrìsàálá, apresenta-se em bolos redondos de giz e representa a serenidade e a relação do homem com a terra.

Iyò, o sal, serve para temperar e dar gosto à comida e, na antiguidade, era utilizado para conservar os alimentos, então traz uma vida longa e prazerosa; ademais, em alguns momentos

³⁷⁵ Espíritos.

na mesa ou na cozinha, o saleiro é querido, visitado e disputado, e, da mesma forma, as pessoas precisam ser queridas e cobiçadas na vida.

Ìpépe irin, a limalha de ferro, usada em alguns *ẹbo*, representa a sobra do ferro, pois, observou Bábá Marcelo, “o ferro nunca é tão pobre para não deixar sobra para o ferreiro: da mesma forma, tudo o que nós queremos na vida o queremos de sobra: saúde, vida longa, riqueza, amigos etc.”

Entre os **vegetais**:

As **folhas**:

Abámódá, *Bryophillum calcinum*, conhecida como folha-da-fortuna, a folha dos milagres, traz a força de realizar milagres, resolver situações difíceis e tornar realidade os sonhos;

Ajóbí, *Astronium fraxinifolium*, a aroeira, é a folha que cria familiaridade, parentesco, consanguineidade. É oferecida para os animais comerem antes de serem sacrificados nos *orò* anuais, sobretudo aos animais que foram comprados e não criados no terreiro. Bábá Marcelo observou que, na África Ocidental e nos terreiros mais antigos, onde o “espaço mato” era maior e tinha criação de bichos, os animais oferecidos aos *òrìṣà* eram aqueles que tinham morado com eles e que, portanto, faziam parte da família. O ato de encostar os chifres do cabrito oferecido à cabeça e ao peito, assim como os galos, frangos, galinhas, desempenha a mesma função do *ajóbí*, de criar uma identificação entre quem oferece e o animal, que vem a substituir, no sacrifício, o ser humano;

Akòko, *Newbouldia Laevis*, primeira-folha, mesmo não tendo um tronco grosso, é muito alta, não para de crescer; na Nigéria, uma pessoa é confirmada rei após colocar esta folha em sua cabeça, a fim que a imponência e a força da árvore sejam transferidas nele. É usada para que a cabeça da pessoa seja coroada, alcance o sucesso, o reconhecimento e a prosperidade; a árvore é sagrada e considerada a morada dos espíritos;

Àlùmón, *Vernonia condensata baker* o boldo-paulista, cujo outro nome yorùbá, *ewúoro*, significa “fica de cabelo branco”, traz vida longa;

Awùrépépé, *Spilanthes acmella*, o jambu, permite que se volte ao passado para encontrar aquilo que a pessoa perdeu, ou pegar tudo aquilo que lhe levaram;

Bujé, *Genipa americana*, o jenipapo, é usado para que, assim como a morte e a doença desconhecem *bujé*, se quer afastá-las da pessoa. Pode ser utilizado também em forma de pó e

Bàbá Marcelo o coloca no *funpá* (*contraegún*³⁷⁶ de braço) e no *fubanté* (*contraegún* de cintura) preparados para os iniciados;

Etipónlá (*onla* é riqueza, prosperidade), *Boerhavia Diffusa*, a erva-tostão, traz riqueza e prosperidade e tira as complicações e as dificuldades;

Ewé Lára Funfun, *Ricinus communis*, a folha de mamona-branca, é a folha do corpo, que reforça o corpo e fortalece o *orí*; é usada também para quebrar a relação com o próprio *egbé òrun*;

Ewé òwú, folha da *Gossypium arboreum*, a folha de algodão, protege do poder *àjè*, pois, segundo um *itàn* que apresentei na secção 4.6.7, foi com o algodão que Òrúnmilà foi vitorioso sobre as Ìyámi, as Grandes Mães Feiticeiras, intencionadas a matá-lo;

Màrìwò, a folha jovem da planta *Elaeis guineenses*, a palmeira dendezeiro, é aquele tendão que nasce dentro do dendezeiro, no meio dos espinhos sem que consigam gastá-lo, feri-lo ou causar-lhe dano: da mesma forma, às vezes, as pessoas precisam resistir no meio das dificuldades. Está ligado a Ògún, *òrìṣà* que abre os caminhos;

Ójúóró, *Pistia stratiotes*, conhecida com o nome popular erva-de-santa-Luzia, nunca fica doente, seja na estação chuvosa, seja na seca, e nunca afunda na água: da mesma forma, as pessoas precisam estar sempre por cima, nunca afundar frente às dificuldades da vida;

Oṣìbàtà *Nymphaea lotus*, a vitória-regia, tem as mesmas características e traz a mesma energia de Ójúóró; essas duas folhas são usualmente utilizadas juntas para reforçar seu efeito;

Òdúndún, *Kalanchoe Crenata*, folha-da-costa: se uma folha é cortada, não morre, mas brota e produz filhotes, portanto traz saúde, equilíbrio, energia vital, vida longa, fertilidade e sorte; enquanto folha de Oṣálá, traz também paz e calma, como recita uma estrofe de seu *ofò*: “Òdúndún bàbá t’èrò re”, que significa “Òdúndún, Pai, espalha sua calma”;

Pèrègún, *Dracena Fragans*, folha-d’água, folha de Ògún, faz a conexão com os ancestrais. Cresce sempre e nunca fica doente, seja na estação chuvosa seja na seca, se é cortado brota de novo, portanto, traz saúde, vida longa e fertilidade; abre os caminhos e favorece a boa sorte, a proteção e a purificação;

Rínrín, *Peperomia pellucida*, alfavaquinha-de-cobra, é uma folha de Òṣun, Oḃàtálá e Yemojá. Nasce com facilidade em pedreiras, beira de calçadas e terrenos abandonados. Favorece a calma e ajuda na visão, sendo considerada a folha dos olhadores;

Tètè, *Amaranthus Hybridus*, o caruru, cresce em qualquer lugar, adaptando-se às diferentes condições climáticas, portanto, é “bem recebido na Terra, é uma folha diplomática”,

³⁷⁶ Fabricado com fios de palha da costa traçados e colocado no *ìyàwó* durante a iniciação.

como ressaltou Bábá Marcelo. Assim, pode proporcionar à pessoa a capacidade de ser bem recebida em qualquer lugar; favorece a longevidade, evita situações de humilhação e traz nobreza à vida da pessoa.

Entre as **favas**, ou sementes, são utilizadas, entre outras:

Obì Àbàtà *Cola acuminata*, noz-de-cola de quatro gomos, fundamental em todos os rituais, é considerado o primeiro alimento dos *Imonlẹ*³⁷⁷, é usado na consulta oracular e proporciona força e vida longa, pois “Obì existe para alimentar todos os seres”, como salientou Bábá Marcelo. Ao envelhecer, o *obì* se torna verde e não amolece; se deixado à luz do sol, é como se rejuvenescesse, portanto, traz força, saúde e vida longa. Bábá Marcelo observou que muitos nigerianos levam sempre consigo uns *obì* e os mastigam durante o dia, porque é um alimento com alto valor nutricional e com efeito excitante. Representa o equilíbrio dos opostos, por apresentar duas partes consideradas machos e duas tidas como fêmeas;

Órógbó, *Garcinia kola*, noz-de-cola amarga, que substitui o *obì* nas oferendas para Şàngó, é também utilizado como alimento dos *Imonlẹ*. Garante saúde e força, pois “A doença nunca entra em *órógbó*”, como explicou Bábá Marcelo, já que, quando envelhece, fica duro e forte;

Ataare, *Aframomum melegueta*, conhecida como pimenta-da-costa ou pimenta-de Guiné, com sabor forte, quente e picante, representa a força, a alegria e o *àşẹ* de realização e desperta a força dos elementos. Em yorùbá, *ata* significa pimenta e a sílaba *ta* significa iluminar, como o fogo, que ilumina e esquenta o espírito. Por apresentar-se na forma de muitos grãos, proporciona também fertilidade e prosperidade. Como recita seu *ofò*, *ataare* afasta os inimigos (visíveis e invisíveis) e os obstáculos: “Ataare diz que o mal deve ser sempre afastado para longe de meu caminho”. É mastigada pelo sacerdote antes de começar os rituais e borrifada em cima das folhas que são utilizadas para produzir o banho, com a finalidade de purificar o hálito de qualquer impureza que possa contaminar as palavras a serem pronunciadas e de dar força à palavra e às folhas;

Òpèlè *Scherbera golungensis*, a fava que compõe o *òpèlè-Ifá*, está ligada a Ifá; suas folhas podem ser usadas num *ẹbọ* em que se rasga um *odù* para atrair suas forças positivas ou para obter a intercessão de Òrúnmilà na solução da situação;

Abéré, *Jasminum pauciflorum*, ligada a Òşun, vem de uma árvore que produz muitas favas, atrai riqueza e abundância e está ligada à saúde, pois, absorve os remédios e pode ser utilizada para produzir *oşẹ dúdú*, sabão, ou, torrada e pilada, para fazer pó;

³⁷⁷ Espíritos.

Alibé, *Dioclea violácea*, o olho-de-boi, ligado a Şàngó, tem o poder de atrair proteção e defesa contra as doenças, já que é uma fava muito dura que não se consegue furar, “nunca morre, nunca fica doente, não muda com o tempo”, como ressaltou Bábá Marcelo. Faz-se, também, patuá com essa fava para crianças com problemas de saúde, para *àbíkú* e em caso de problemas trazidos pelo *ęgbé òrun*³⁷⁸;

Àrìdòn, *Tetrapleura tetráptera*, traz a saúde e protege do poder *àjẹ*,³⁷⁹ atrai as energias positivas. O pó feito a partir desta fava pode ser adicionado no sabão, para que a pessoa absorva as energias positivas que está pedindo para sua vida;

Àyò/Oşo *Caesalpina bonduc*, olho-de-gato, ligada a Ođẹ, a Oşun e às Ìyámi, é particularmente dura e tem a finalidade de proteger do poder *àjẹ*, de agregar o poder feiticeiro feminino, de trazer proteção e sorte. Bábá Marcelo a definiu como um “escudo protetor” e seu *oríkì* é significativo: “O dia que a galinha vai conseguir comer *ayo*, as Senhoras dos Pássaros podem me atacar”.

Entre os **éso** (frutas) utilizadas, que representam abundância, estão:

Éso kan, maçã, que tem também o poder de limpar. Bábá Marcelo observou que se come uma maçã para limpar os dentes depois das refeições, portanto, traz a força de limpar de alguma doença ou de algo internamente;

Éso òrò, pêra;

Àjàrà, uva, que representa a abundância no próprio cacho;

Òrónbo, laranja, que possui numerosos gomos;

Tànjàrín, tangerina, que possui numerosos gomos;

Ègusí, melão, cujo interior possui sementes numerosas;

Móngòrò, manga, fruta com o interior macio;

Àgbòn, coco, é oferecido a Ifá e, usualmente, faz parte do cardápio do *borí*. É um mistério para todos, pois, de fora, não se consegue identificar como vai se apresentar seu interior (se duro, macio, doce, etc.) e somente ele conhece o caminho que a água teve que percorrer até chegar ao seu interior. Da mesma forma, o ser humano precisa da sabedoria do coco, que sua cabeça conheça como alcançar vida longa, saúde e prosperidade;

Ògèdè, banana, fruta de interior macio e doce, cujo *ofò* recita: “Quando a banana alcança a maturidade, nunca tem uma vida dura, nunca tem uma vida amarga”, então propicia uma vida longa e doce.

Entre os **elementos produzidos a partir de vegetais**:

³⁷⁸ Comunidade espiritual.

³⁷⁹ Seja na forma de ação direta da Ìyámi, seja na forma de feitiços feitos por outras pessoas.

Ọtí, bebida fermentada, (no *Àṣe Idasile Ọḍe* é utilizado o gin), contém a força do sêmen masculino, traz alegria, é forte, desperta a força vital da pessoa. Representa a transformação da matéria original (*Egúngun*), porque, explicou Bábá Marcelo, “é o resultado da destilação, da morte de um vegetal que foi transformado para renascer com outro sabor, outra força, outra vida. Nas oferendas, digo a Olódùmarè que preciso de alegria e da força de *ọtí* para transformar minha vida”. Pode ser usada qualquer bebida (água ardente, tequila, rum, whisky, vinho de palma, etc.) que passou por um processo de fermentação e que traz alegria;

Epo, azeite de dendê, é o sangue vermelho vegetal, de grande uso nos rituais³⁸⁰, elemento apaziguador, que esfria e acalma; é colocado nas oferendas após do sangue quente³⁸¹ do sacrifício para trazer calma. Representa o sangue menstrual feminino, a fertilidade, o poder de gestação das *Ìyá-Ágbà*³⁸², a força dinâmica dos descendentes. Neutraliza as energias negativas e acalma os ânimos, revigora as energias positivas e favorece a apreensão dos acontecimentos;

Òyìn é um elemento de riqueza, beleza e doçura. Quando mel, é o sangue das flores recolhido pelas abelhas; na forma de melado de cana, está também relacionado à descendência, por se tratar de um processo de transformação a partir da matéria original. O melado substitui o mel no *borí* de pessoas que têm interdição a comer mel;

Òrí, *Vitellaria paradoxa*, kárité, o limo-da-costa, é usado em forma de manteiga retirada dos frutos, a *banha de òrí*, que é adicionada aos banhos produzidos durante um *ẹbọ* ou um *borí*. Tem também propriedades medicinais e Bábá César a citou entre os ingredientes de um remédio que seu *babaláwo* nigeriano lhe aconselhou de fazer para cuidar de seu problema de circulação nas pernas. Serve para reter a força vital de outros elementos e para evitar eventuais irritações das mãos por causa do sumo das folhas produzido quando quinadas (trituras manualmente).

Os **pós** de origem vegetal mais utilizados são:

Osùn búkẹ, pó vermelho extraído da *Dracaena Mannii Agavaceae*, árvore de abundantes ramos, através da ação natural dos cupins ou da serragem. Representa o sangue vermelho do reino vegetal, fazendo alusão ao sangue que corre no ventre da mulher e que dá a vida. Portanto, está ligado ao poder *àjẹ* e traz a força gerativa e multiplicativa da mulher, a fertilidade, a fecundidade e a descendência. Bábá Marcelo ressaltou que o *osùn* pode ser

³⁸⁰ Exceto para Ọbátálá, para quem representa um *èwò*.

³⁸¹ O sangue do animal que sai de sua garganta logo após ser sacrificado. Bábá Marcelo precisa que o sangue frio que ficou na bacia é diferente do sangue quente que sai do animal.

³⁸² Mães Ancestrais.

utilizado também como defesa, para uma pessoa que tem influência do poder *àjẹ*³⁸³, para que esteja em harmonia com as Mães Ancestrais;

Èlú, Aró ou Wájì, tinta azul em forma de pó ou petrificado, obtido da árvore *Indigofera* sp. *Leguminosae Papilionoideae*. Representa o sangue negro, simbolizando a noite e a relação com ancestrais ligados à escuridão. É usado na feitura de *ìyàwó*, mas raramente nas oferendas;

Ìyèròsùn, pó amarelo produzido pela ação dos cupins ou pela serragem da árvore sagrada *Baphia Nitida*, sp. *Leguminosae Papilionoideae*. É neste pó que são riscados os *odu*, veiculando a sabedoria de Ifá.

Entre os **animais**:

Adiẹ, a galinha. Bàbá Marcelo observou que há diferentes tipos de galinha, que devem ser escolhidas dependendo do propósito. Uma galinha que põe ovo todos os dias e que já chocou, que tem a força de se reproduzir através de seus ovos e a paciência de chocá-los, pode trazer paciência e fertilidade. Os *eyin*, ovos da galinha, que representam a fertilidade, são oferecidos a *Ọṣun* e a *Ìyámi*. Neste último caso, o ato de quebrá-los permite ver o que está em seu interior e, assim, desvendar os segredos (sobretudo das pessoas que estejam fazendo algum mal contra a pessoa, ou para que seja descoberta a causa de uma doença);

Àkùkọ, o galo, sobrevive no galinheiro brigando para manter e defender seu espaço e sua soberania; assim, às vezes, as pessoas precisam lutar para defender e conquistar seu espaço;

Ètù, a galinha-d'angola, traz força e resistência e afasta a morte. Considerada um “bicho feito”, o primeiro ser que foi iniciado, o *ètù* é um símbolo focal dos ritos de iniciação, em que o *ìyàwó* é pintado com bolinhas brancas, de forma a representá-la e reatualizar o ato da primeira iniciação. Um *itàn* conta esse episódio mítico e a capacidade do *ètù* de afastar a morte.

Ikú, a Morte, instalou-se numa cidade, fazendo falecer um grande número de pessoas, velhos, adultos, jovens e crianças. Aquele povo, então, pediu ajuda a *Oṣálá*. Ele recomendou que fizessem uma oferenda contendo uma galinha preta e o pó *efún*. Fizeram tudo como ordenava *Oṣálá*. Com o *efún* pintaram as pontas das penas da galinha preta e a soltaram no mercado. Quando Ikú viu aquele estranho bicho, assustou-se e imediatamente foi-se embora, deixando em paz o povo daquela cidade. Foi assim que *Oṣálá* fez surgir a galinha-d'angola;

Èyẹle, o pombo, consagrado a *Òrúnmìlà*, traz vida longa, riqueza, e proporciona uma vida sem amargura. Ele tem o poder de chegar até *Olódùmarè*. É utilizado para dar vida a um *odu*, quando faz parte do *ẹbọ* ou quando o *ìgbá orí* do *ìyàwó* é fabricado;

³⁸³ Incluindo os casos em que a pessoa seja alvo de ataques de feitiçaria ou que tenha, por sua natureza ou por hereditariedade, uma influência do poder feitiçeiro feminino.

Abo, o ganso, de Yewá, é usado em caso de doença interna (como câncer ou pedras nos rins), porque ele ingere pedras e expulsa fezes líquidas, então tem a força vital de transformar tudo aquilo que está dentro do corpo;

Òbúkò, o cabrito, é o animal que mais têm hábitos parecidos com os seres humanos, pois, mama, tem uma voz similar àquela de um bebê e vive perto dos seres humanos. Portanto, pode substituir o ser humano nas oferendas anuais para os *òrìṣà* e nos *ẹbọ* de substituição, em que a “cabeça” de uma pessoa com uma grave doença ou em risco de morte é substituída, trocada com aquela de um cabrito (ou com um tronco de bananeira, que também se parece com o ser humano por conter a mesma percentagem de água);

Òkété, um rato muito comum nas florestas africanas, que, por ser importado somente seco para o Brasil, quando precisa estar vivo é substituído pelo porquinho-da-índia, que mais lhe parece. O *òkété*, que na velhice perde os dentes e, não podendo se alimentar autonomamente, é amamentado por sua descendência, precisa ter filhos para sobreviver, então, traz o poder de ter uma prole numerosa, união e solidariedade na família;

Ìgbín, o caramujo, representa o sangue branco do reino animal e é oferecido a *Ọbàtálá*. *Bàbá* Marcelo ressaltou as diferentes forças vitais que o *ìgbín* pode proporcionar: ele não tem pés nem mãos, mas consegue chegar em cima da árvore; procede lentamente, com paciência; é uma praga porque não tem predadores naturais; quando a estação está seca, ele se fecha em seu invólucro e sai quando recomeça a chuva; ele tem o poder de expulsar a doença com suas secreções. Portanto, pode proporcionar ao ser humano a força vital de conseguir persistir até atingir seus objetivos; a paciência; a calma; a falta de inimigos que atrapalhem seu caminho; a capacidade de esperar quando a situação está difícil e agir no momento oportuno; a falta de doença e a saúde. Um *itán* conta que *Òrúnmìlà* conseguiu apaziguar *Ìyámi* dando-lhe água de *ìgbín*, que as fez ficar tranquilas, mansas;

Elédè, o porco, traz riqueza e a persistência para continuar a buscar até alcançar o resultado. De fato, o porco não dorme com fome e fuça o dia inteiro, comportamento que um *itán* contado por *Bàbá* Marcelo liga diretamente à força de continuar buscando, se esforçando para encontrar o que se quer, seja isso comida, dinheiro, sucesso, satisfação ou um desejo pessoal. O porco era muito amigo do *àjàpá*³⁸⁴ e habitualmente emprestavam dinheiro um ao outro em caso de necessidade. Mas o porco, quando o *àjàpá* lhe pedia dinheiro, encontrava sempre alguma dificuldade, ficava cobrando todos os dias e esperava ansiosamente a data em que ele iria recebê-lo de volta. Um dia, o *àjàpá* decidiu dar uma lição ao porco e, sabendo

³⁸⁴ Tartaruga.

quanto dinheiro ele tinha, lhe pediu exatamente esta quantia para fazer uns negócios, prometendo-lhe que iria lhe pagar em sete dias. O *àjàpá* guardou o dinheiro em sua casa, até que o sétimo dia, quando o porco se apresentou para pedir o dinheiro de volta, o *àjàpá* pediu ainda três dias, deixando o porco revoltado. O terceiro dia, o *àjàpá*, antes que o porco chegasse, pediu para que sua esposa pegasse todos os condimentos que ela tinha e que ela continuasse moendo, sem parar quando chegasse o porco, enquanto ele ficava escondido. O porco, que não encontrou o *àjàpá* em casa e que viu a esposa dele continuar moendo sem lhe prestar atenção, pegou a pedra das mãos dela e a jogou longe, fora da janela. Nesse momento, chegou devagar o *àjàpá*, perguntando o que estava acontecendo. O porco lhe disse que veio para pegar seu dinheiro e o *àjàpá* lhe mostrou que tinha para lhe devolver, mas lhe disse que a pedra que ele jogou fora era muito preciosa e sagrada, pois, ele a herdou de seu pai e remontava a várias gerações atrás na sua família. Ele iria lhe devolver o dinheiro quando receberia de volta a pedra. Então, o porco saiu à procura da pedra e continuou fuçando para encontrá-la. Esse mito explica porquê o porco está sempre fuçando, pois, está procurando a pedra para recuperar seu dinheiro. Portanto, o porco é oferecido para ter a força de continuar buscando aquilo que se deve encontrar (a realização de um sonho, de um desejo);

Eja, o peixe, traz abundância pelas escamas numerosas e fecundidade por sua capacidade de ser reproduzir em número elevado. O peixe é guiado por sua cabeça, então traz a capacidade de avançar com raciocínio e sem pressa e impulsividade. Um peixe com uma função importante nos tratamentos terapêuticos é o bagre africano, que é muito resistente e consegue viver nas mais variadas condições ambientais, até na lama em caso de seca. Por esse motivo, ele traz saúde, resistência e capacidade de superar as mais diversas situações. Bábá Marcelo contou que um bagre africano vivo fez parte de um *ẹbọ* que ele realizou para um senhor que manifestava tremores, problemas de locomoção e de memória. Embora seja difícil encontrar o bagre africano vivo no Brasil, Bábá Marcelo conhece um senhor que faz criação deste peixe na Ilha do Governador. Ele comentou que, no Brasil, muitas pessoas têm reticência a usar o bagre africano, por ter sido associado ao culto de *Egúngún* e que, às vezes, é substituído pelo bagre brasileiro, que, todavia, não têm a mesma força de sobrevivência e resistência nas diferentes situações climáticas.

Alguns pássaros podem ser substituídos por suas **penas**:

Ìkódíde, *Pittacus erithacus*, conhecido como papagaio-cinzento ou papagaio-do-Gabão. Tem uma cauda de penas vermelhas, sobressai de longe quando voa alto no céu, parecendo que esteja indo ao *òrun*; portanto, ele traz a força da transcendência, de levar os seres humanos a se reunirem com os próprios ancestrais e de voltar;

Lékéléké, *Bubulcus ibis*, conhecido como garça-vaqueira ou garça-boieira. É um pássaro que se locomove lentamente e segue o rinoceronte em rebanho, comendo os insetos que o perturbam. Portanto, ressaltou Bábá Marcelo, “uso a pena do *lékéléké* para que ele fique apoiado no meu ombro e me livre de meus inimigos, pois, não preciso conhecer quem são meus inimigos se tenho ele como escudo”;

Alukò, *Tauraco ruspolii*, um pássaro vermelho que traz a força de não ser esquecido, mesmo quando está longe, permite que os antepassados não se esqueçam de seus descendentes, continuem se preocupando por eles e os defendam dos antepassados dos vizinhos que queiram prejudicá-los;

Agbè, *Tauraco porphyreolophus*, conhecido como Turaco-de-crista-violeta, é multicolorido. Dele se usa a pena azul-violácea de sua cauda. Quando grita na floresta, toda a família acorre para ajudá-lo, portanto propicia a energia de ser apoiado e ajudado pela própria família e pelos próprios antepassados em caso de dificuldades; traz a força do pertencimento, da relação, da interação, a ideia de comunidade.

Entre as **comidas**, a principal é o **Èkọ**, ou **àkàsà**, pasta branca preparada a base de farinha de milho branco, que está presente em todas as oferendas. Sendo reunida para uma nova formação em seu preparo, representa a matéria original transformada e o ser humano. O *àkàsà* constitui o conteúdo de uma das duas cabaças da existência, a partir da qual nasceu Èsù Igbá Kẹta (“a terceira cabaça”), o primeiro ser da existência genérica e os primeiros seres humanos, e, portanto, representa o ser humano.

Bábá Marcelo ressaltou que: “Se é homem são colocados 9 pedaços, se mulher 7. Representa o ser que está dando o *ẹbọ* ou o *borí*. Se é homem é 9, então onde é que acho um homem? Está aqui. Então Olódùmarè identifica o *ẹbọ* com aquela pessoa”. O *àkàsà* proporciona também paz, tranquilidade, fertilidade e descendência.

A correta consistência é importante e testada durante o preparo: continuando a mexer com a colher de pau o creme que está se formando da união da farinha com a água, até que chegue a ferver, é tampada e, quando necessário, adicionada mais água, até que não desmanche. Sua preparação é cercada por diferentes cuidados, como de não bater a colher de pau sobre a panela para fazer cair a parte que ficou ali: alguns dizem porque isso iria chamar os *òrìsà* para briga, mas para Bábá Marcelo tem um significado prático, de não fazer colar o *àkàsà* ao fundo da panela. Reis (2002) resalta que “Só existe uma oferenda capaz de restituir o axé e devolver a paz e a prosperidade à Terra, e ela é justamente o acaçá. [...] Portanto, o acaçá é um corpo, o símbolo de um ser, a única oferenda que restitui e redistribui o axé. (REIS, 2002, p. 17)”. O autor observa também que “O acaçá remete ao maior significado que a vida pode ter: a própria

vida. E por ser o grande elemento apaziguador, que arranca a morte, a doença, a pobreza e outras mazelas do seio da vida, tornou-se a comida e predileção de todos os orixás”. (REIS, 2002, p. 18) e que:

Somente a água é tão importante quanto o acaçá, pois não existem substitutos para nenhum dos dois, que são, a exemplo do *obi*, elementos indispensáveis em qualquer ritual. Ambos configuram-se como símbolos da vida, e é justamente para afastar a morte do caminho das pessoas, para que o sacrifício não seja o homem, que são oferecidos. (REIS, 2002, p. 16-17)

A **canjica**, feita com milho branco (em yorùbá, *àgbado funfun*), é a comida de Obàtálá e traz paz e equilíbrio.

Kúkúndùnkú, *Ipomoeae batata*, a batata-doce, com suas folhas cobre a terra, portanto é muito bem recebida na Terra e pode trazer a mesma força para a pessoa, para que tenha vida longa e seja bem recebida no *aiyé*.

As pipocas, ou **doburu**, não são apenas a principal comida de Obaluaiê: são, acima de tudo, um símbolo de cura, que purifica o corpo e afasta as doenças.

Òdò, o inhame, comida comum na África Ocidental, é um depurador do sangue e favorece a unificação da família.

Outras comidas de uso comum podem ser acrescentadas para compor a mesa do *borí* ou um *ẹbọ*, alimentando e fortificando os *òrìṣà*, os antepassados, o *orí* da pessoa e quem participou do ritual, como o *àkàrà*, ou acarajé, *èkuru*³⁸⁵, *àbàrà*³⁸⁶, *abado*³⁸⁷, *aṣoṣò*³⁸⁸, *omolokun*³⁸⁹, *àmàlà*³⁹⁰.

Ikésén, a cana-de-açúcar, tem a função de proporcionar uma vida doce e prazerosa, que desconheça a amargura.

Outros elementos que são utilizados nos *ẹbọ* são:

Owo ẹyọ, búzios, representam a riqueza, sendo empregados antigamente como moeda, e a descendência, a relação com a ancestralidade; seu uso principal é para manter a relação do ancestral com seus descendentes;

Owo, moedas (muitas vezes, moedas antigas), representam a riqueza e a relação do descendente com seu ancestral, indo na direção oposta e complementar da relação estabelecida pelos *Owó-ẹyọ*;

³⁸⁵ Comida ritual de Obàtálá, feita com a massa de feijão fradinho moído, cozida enrolada na folha de bananeira.

³⁸⁶ Massa de feijão fradinho moído, com azeite de dendê e cebola, cozida enrolada na folha de bananeira.

³⁸⁷ Feijão fradinho torrado, comida de *Ọdè*.

³⁸⁸ Comida de *Ọdè* feita com milho vermelho cozido, sal e coco.

³⁸⁹ Comida ritual de *Ọsun*, feita com feijão fradinho cozido, refogado com cebola ralada, camarão seco, azeite de dendê e sal.

³⁹⁰ Comida predileta de *Şongo*, feita com quiabo, rabo de boi, azeite de dendê, cebola, fubá.

Ìyó, o prego, cumpre sua missão tomando porradas (as batidas do martelo), então pode ser usado para alguém que precise ser empurrado para reagir e realizar seu caminho;

Ajé, a concha, está relacionada com Ajé Şaluga, a divindade da riqueza.

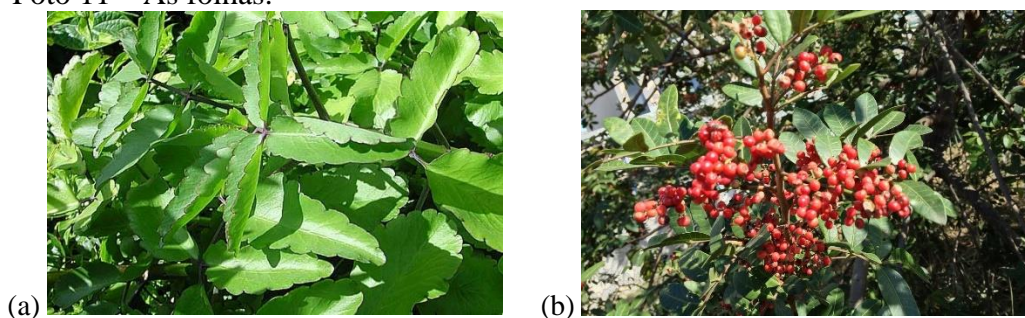
Apresento as fotos dos minerais, das folhas, dos animais dos demais elementos utilizados nos *ebò*, nos *borí*, nos banhos e nos demais rituais.

Foto 10 – Os minerais.



Legenda: (a) *omi* (água) Fonte: El País³⁹¹; (b) *efún* (giz). Fonte: Fênix Belas Artes³⁹²; (c) *iyè* (sal). Fonte: MD.Saúde³⁹³; (d) *ipépe irin* (limalha de ferro). Fonte: Reso³⁹⁴.

Foto 11 – As folhas.



³⁹¹ https://elpais.com/sociedad/2019/03/21/actualidad/1553187215_320935.html

³⁹² <https://www.fenixbelasartes.com.br/produto/143703/EFUN-AFRICANO.bz>

³⁹³ <https://www.mdsaude.com/hipertensao/sal/>

³⁹⁴ <http://resoambiental.com/portfolio-item/vende-se-limalha-de-ferro-prensada/>



(c)



(d)



(e)



(f)



(g)



(h)



(i)



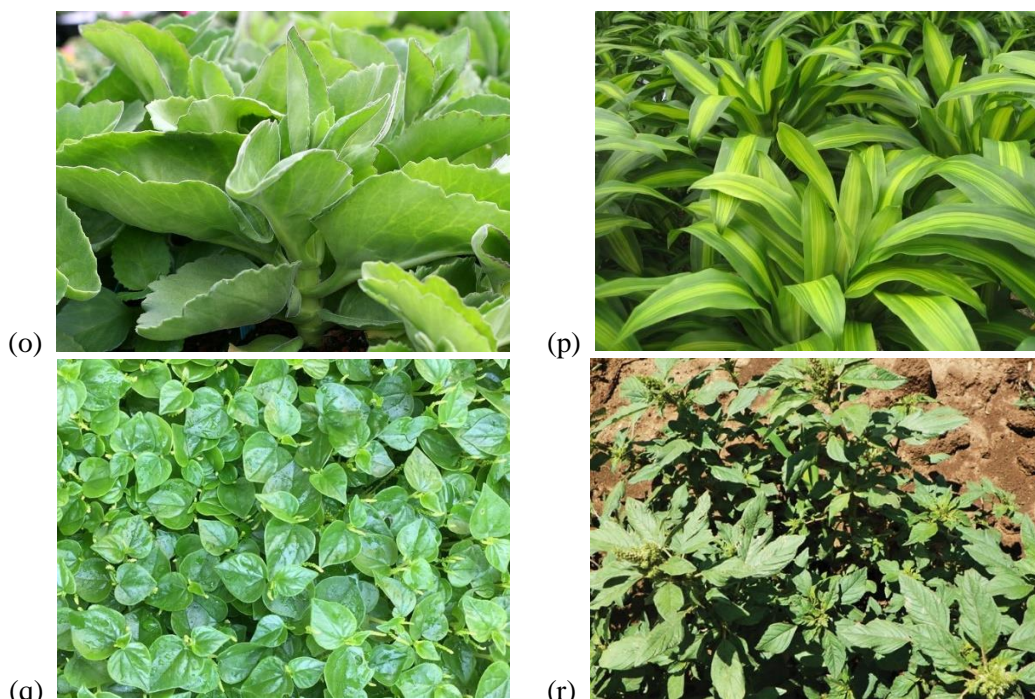
(l)



(m)



(n)



Legenda: (a) *Abámodá* (folha-da-fortuna). Fonte: Top Tropicals³⁹⁵; (b) *Ajóbí* (aroeira). Fonte: Flickr³⁹⁶; (c) *Akòko* (primeira-folha). Fonte: Top Tropicals³⁹⁷; (d) *Àlùmón* (boldo-paulista). Fonte: Salutextrema³⁹⁸; (e) *Awùrépépé* (jambu). Fonte: Foster Farms Botanicals³⁹⁹; (f) *Bujé* (jenipapo). Fonte: Fotolia⁴⁰⁰; (g) *Etipónlá* (ervatostão). Fonte: Wikimedia Commons⁴⁰¹; (h) *Ewé Lára Funfun* (mamona-branca). Fonte: Wiktionary⁴⁰²; (i) *Ewé òwú* (folha de algodão). Fonte: Exotische Samen um Pflanz⁴⁰³; (l) *Màrìwò* (a folha jovem da palmeira dendezeiro). Fonte: Rodrigo Siqueira⁴⁰⁴; (m) *Ójúóró* (erva-de-santa-Luzia). Fonte: Eta Beta⁴⁰⁵; (n) *Oşibàtà* (vitória-regia). Fonte: 123RF⁴⁰⁶; (o) *Òdúndún* (folha-da-costa). Fonte: Flickr⁴⁰⁷; (p) *Pèrègún* (folha-d'água). Fonte: PlantaSonya⁴⁰⁸; (q) *Rínrín* (alfavaquinha-de-cobra). Fonte: KCD Garden⁴⁰⁹; (r) *Tètè* (caruru). Fonte: Grain Sa⁴¹⁰.

³⁹⁵ https://toptropicals.com/catalog/uid/KALANCHOE_pinnata.htm

³⁹⁶ <https://www.flickr.com/photos/mauroguanandi/8738599072>

³⁹⁷ https://toptropicals.com/catalog/uid/newbouldia_laevis.htm

³⁹⁸ <https://www.salutextrema.com/boldo--peumus-boldus--.php>

³⁹⁹ <https://fosterfarmbotanicals.com/products/spilanthus-acmella-oleracea>

⁴⁰⁰ <https://www.fotolia.com/tag/%22genipa%20americana%22>

⁴⁰¹ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boerhavia_diffusa_\(2617412567\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boerhavia_diffusa_(2617412567).jpg)

⁴⁰² https://en.wiktionary.org/wiki/Ricinus_communis

⁴⁰³ <https://fesaja-versand.de/exotische-pflanzen/gossypium-arboreum.html>

⁴⁰⁴ <https://olhares.sapo.pt/dendezeiro-foto5743534.html>

⁴⁰⁵ <https://www.etabeta-ninfee.it/piante-galleggianti/pistia-stratiotes-detail>

⁴⁰⁶ https://it.123rf.com/photo_68908968_loto-egiziano-nymphaea-lotus-%C3%A8-una-pianta-da-fiore-della-famiglia-nymphaeaceae-.html

⁴⁰⁷ <https://www.flickr.com/photos/kellyjayparker/24445386844/in/album-72157664702361256/>

⁴⁰⁸ <http://www.plantasonya.com.br/flores-e-folhagens/caracteristicas-e-cultivo-da-dracaena-dracaena-fragrans.html>

⁴⁰⁹ <https://kcdgarden.com/76/peperomia-pellucida>

⁴¹⁰ <https://www.grainsa.co.za/control-of-weeds-in-maize-and-wheat-part-5-amaranthus-hybridus-common-pigweed,-cape-pigweed,-redshank>

Foto 12 – As favas e sementes.



Legenda: (a) *Obi Àbàtù* (noz-de-cola de quatro gomos). Fonte: Mercadão da Fé⁴¹¹; (b) *Órógbó* (noz-de-cola amarga). Fonte: Os Mistérios da África⁴¹²; (c) *Ataare* (pimenta-da-costa). Fonte: [lespezie.net](https://www.lespezie.net)⁴¹³; (d) *Òpèlè*. Fonte: Muito Axé⁴¹⁴; (e) *Abéré*. Fonte: Mercadão da Fé⁴¹⁵; (f) *Alibé* (olho-de-boi). Fonte: Muito Axé⁴¹⁶; (g) *Àrìdòn*. Fonte: Mercadão da Fé⁴¹⁷; (h) *Àyò/Oṣo* (olho-de-gato). Fonte: [A Sea-Bean Guide](http://www.seabean.com/guide/Caesalpinia_bonduc/)⁴¹⁸.

⁴¹¹ <https://www.mercadaodafe.com/obi-africano-bata-4-gomos-p946/>

⁴¹² <https://osmistériosdaafrica.blogspot.com/2016/01/orogbo-ou-orobo.html>

⁴¹³ <https://www.lespezie.net/le-spezie/abc-delle-spezie/1112/grani-del-paradiso/>

⁴¹⁴ <http://www.muitoaxe.com.br/opele>

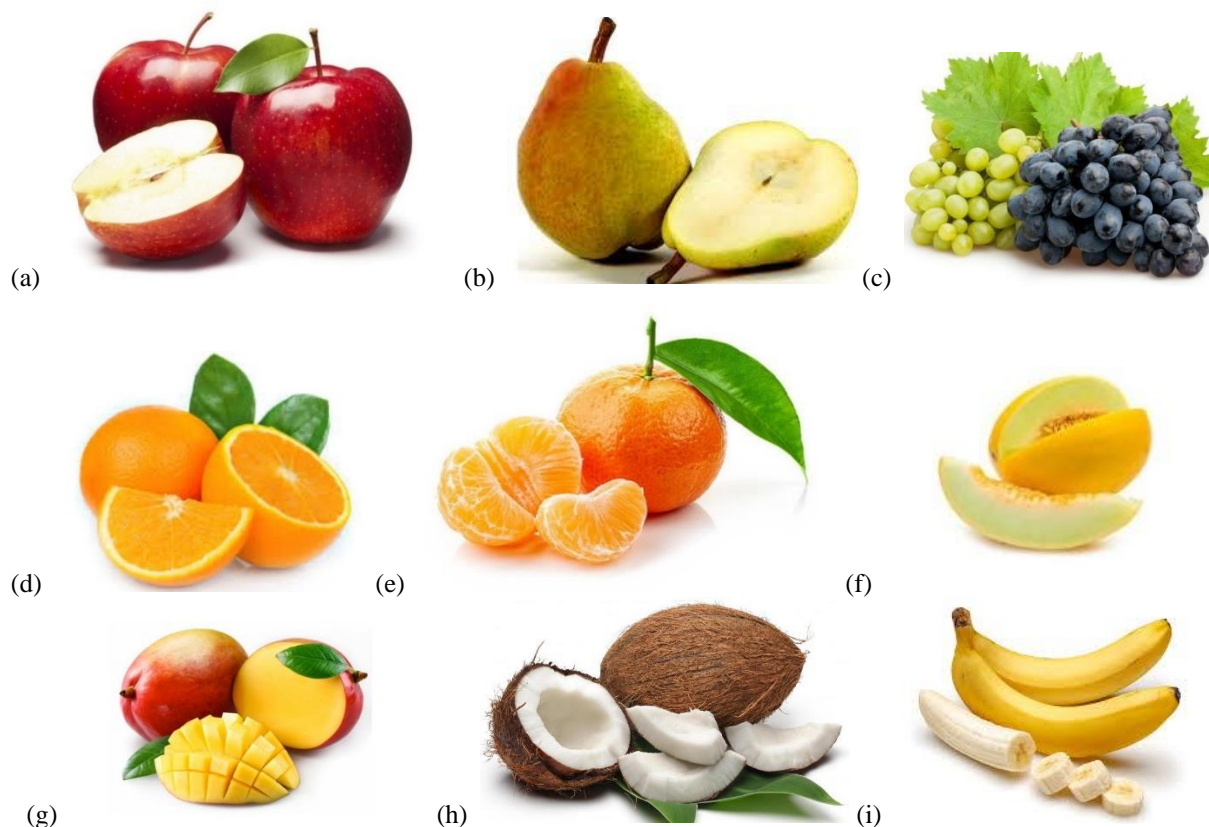
⁴¹⁵ <https://www.mercadaodafe.com/fava-abere-p240/>

⁴¹⁶ <http://www.muitoaxe.com.br/Fava-Alibe>

⁴¹⁷ <https://www.mercadaodafe.com/fava-de-aridan-p244/>

⁴¹⁸ http://www.seabean.com/guide/Caesalpinia_bonduc/

Foto 13 – As frutas.



Legenda: (a) *Éso kan* (maçã). Fonte: Chico Granjeiro⁴¹⁹; (b) *Éso òrò* (pêra). Fonte: Mais Matéria⁴²⁰; (c) *Àjàrà* (uva). Fonte: Salute Il Giornale.it⁴²¹; (d) *Òrónbo* (laranja). Fonte: Chico Granjeiro⁴²²; (e) *Tànjàrín* (tangerina). Fonte: IStock⁴²³; (f) *Ēgusí* (melão). Fonte: Miss Freschezza⁴²⁴; (g) *Móngòrò* (manga). Fonte: Vivi Light⁴²⁵; (h) *Ágbon* (coco). Fonte: Beleza e Saúde⁴²⁶; (i) *Ògèdè* (banana). Fonte: Ortofrutta⁴²⁷.

Foto 14 – Os elementos produzidos a partir de vegetais.



⁴¹⁹ <https://www.chicogranjeiro.eco.br/frutas/maca-argentina-kg/>

⁴²⁰ <https://www.revistamaismatéria.com.br/os-beneficios-da-pera-para-a-saude/>

⁴²¹ <http://salute.ilgiornale.it/news/25231/uva-alzheimer-memoria-malattia-studio/1.html>

⁴²² <https://www.chicogranjeiro.eco.br/frutas/laranja-do-ceu-kg/>

⁴²³ <https://www.istockphoto.com/br/fotos/tangerina?sort=mostpopular&mediatype=photography&phrase=tangerina>

⁴²⁴ <https://www.missfreschezza.it/negozi/frutta/melone-gialletto/>

⁴²⁵ <https://www.vivilight.it/mango-un-frutto-dalle-mille-proprietà/>

⁴²⁶ <https://belezaesaude.com/coco/>

⁴²⁷ <https://www.ortofrutta.com/banana/>



(c)



(d)

Legenda: (a) *Ọńí* (gin). Fonte: Stock⁴²⁸; (b) *Epo* (azeite de dendê). Fonte: Beleza da Terra⁴²⁹; (c) *Ọ̀yìn* (mel/ melado). Fonte: eCycle⁴³⁰; (d) *Òrí* (kárité). Fonte: Folha d'Água⁴³¹.

Foto 15 – Os pós de origem vegetal.



(a)



(b)



(c)

Legenda: (a) *Osùn búkẹ*. Fonte: Ilê Àṣe ìyá Sobá⁴³²; (b) *Èlú*. Fonte: Candomblé⁴³³; (c) *Ìyèròsùn*. Fonte: Ile Ifa Omi⁴³⁴.

Foto 16 – Os animais.



(a)



(b)

⁴²⁸ <https://www.lojastockdobrasil.com.br/gin-seagers>

⁴²⁹ <https://www.belezadaterra.com.br/Azeite-de-Dende-12x1litro>

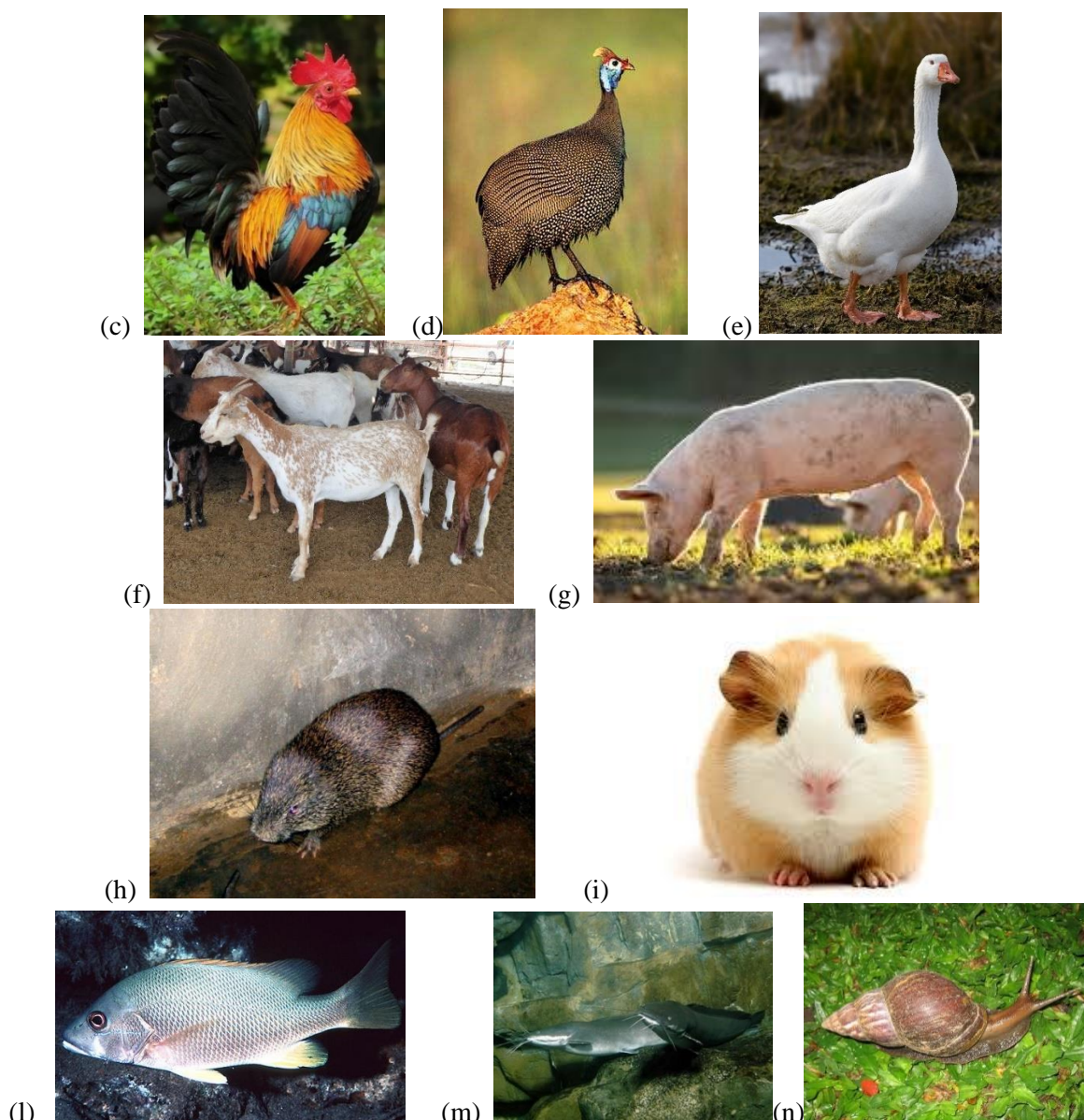
⁴³⁰ <https://www.ecycle.com.br/2252-beneficios-do-mel>

⁴³¹ <https://folhadagua.pt/en/ingredients-for-natural-cosmetics/119refined-karite-butter-190-.html>

⁴³² <http://odereci.blogspot.com/2013/>

⁴³³ <https://ocandomble.com/2016/06/06/waji-osun-e-efun-o-eje-mineral/>

⁴³⁴ <https://vk.com/@ileifaomi-yrsn>



Legenda: (a) *Eyẹle* (pombo). Fonte: Britannica Escola⁴³⁵; (b) *Adiẹ* (galinha). Fonte: Revista Rural⁴³⁶; (c) *Àkùkọ* (galo). Fonte: Pinterest⁴³⁷; (d) *Etù* (galinha-de-angola). Fonte: Britannica Escola⁴³⁸; (e) *Abo* (ganso). Fonte: Wikipedia⁴³⁹; (f) *Òbúkọ* (cabrito). Fonte: Afrishopp⁴⁴⁰; (g) *Elédẹ* (porco). Fonte: DCI⁴⁴¹; (h) *Òkété*. Fonte: Wikipedia⁴⁴²; (i) porquinho-da-índia. Fonte: Novotempo⁴⁴³; (l) *Eja* (peixe). Fonte: Portal dos Animais⁴⁴⁴; (m) bagre africano. Fonte: Aquarismo paulista⁴⁴⁵; (n) *Ìgbín* (caramujo). Fonte: Wikipedia⁴⁴⁶.

⁴³⁵ <https://escola.britannica.com.br/artigo/pomba/482215>

⁴³⁶ <https://www.revistarural.com.br/2019/05/29/estudo-traz-beneficios-aos-criadores-de-galinha-caipira/>

⁴³⁷ <https://www.pinterest.it/pin/461830136787640187/?lp=true>

⁴³⁸ <https://escola.britannica.com.br/artigo/galinha-dangola/625711>

⁴³⁹ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ganso>

⁴⁴⁰ <https://afrishopp.com/product/cabrito-de-tamanho-medio/>

⁴⁴¹ <https://www.dci.com.br/empreendedorismo/estudo-de-yale-reativa-atividade-celular-em-cerebro-de-porcoshoras-apos-a-morte-1.795665>

⁴⁴² <https://yo.wikipedia.org/wiki/%C3%92k%C3%A9t%C3%A9>

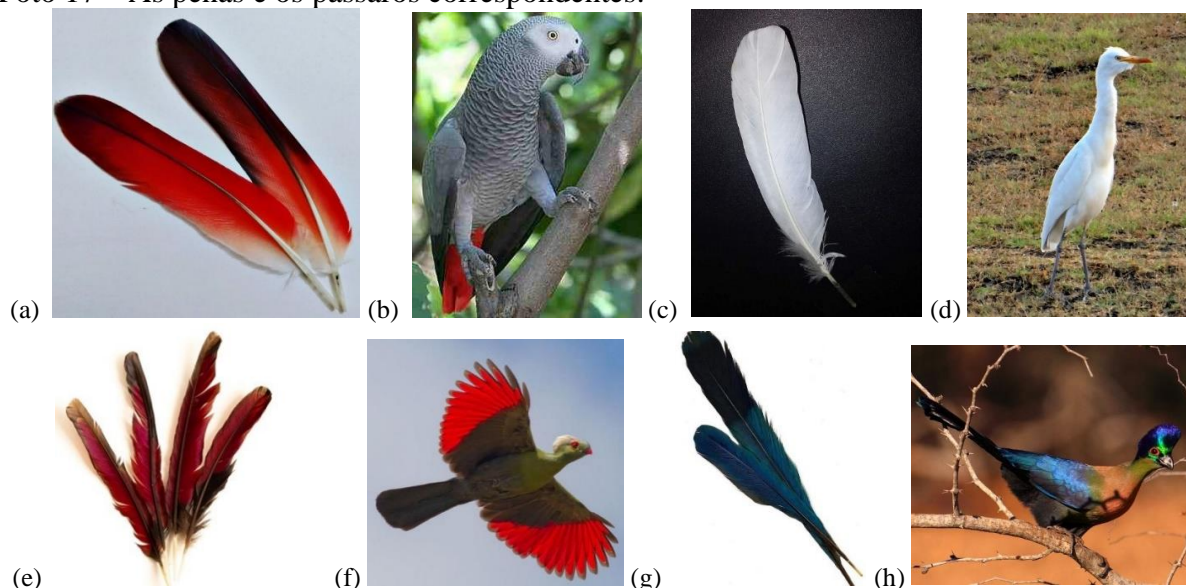
⁴⁴³ <http://novotempo.com/novocampo/videos/conheca-tudo-sobre-o-porquinho-da-india/>

⁴⁴⁴ <https://www.portaldosanimais.com.br/informacoes/caracteristicas-do-peixe-namorado/>

⁴⁴⁵ <http://www.aquarismopaulista.com/clarias-gariepinus/>

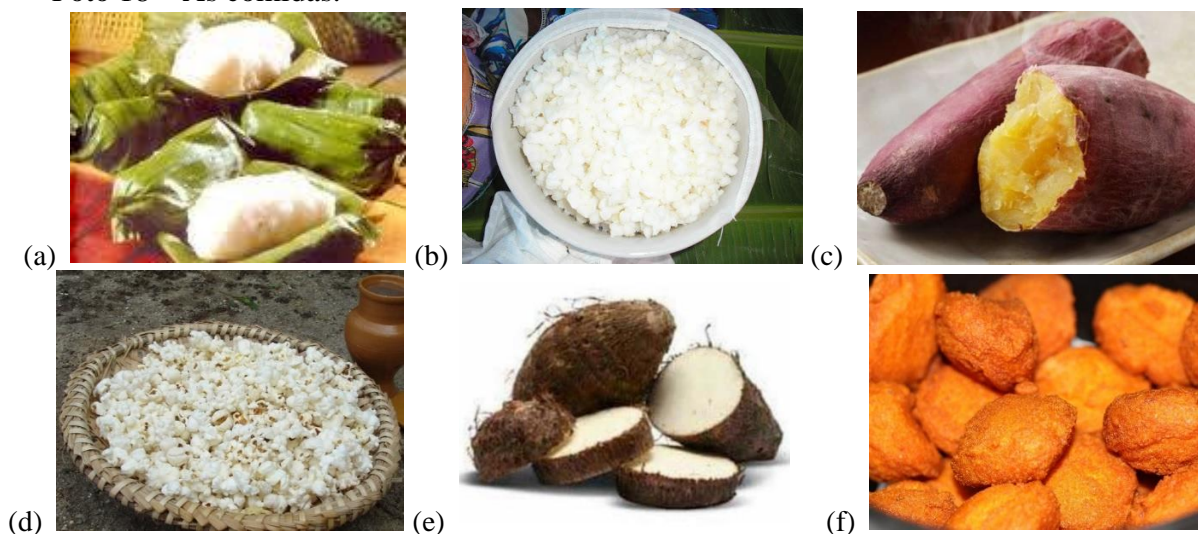
⁴⁴⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Achatina_fulica

Foto 17 – As penas e os pássaros correspondentes.



Legenda: (a) pena de *Ikódíde* (papagaio-cinzeno). Fonte: Fênix Belas Artes⁴⁴⁷; (b) *Ikódíde* (papagaio-cinzeno). Fonte: Willian Girassol⁴⁴⁸; (c) pena de *Lékéléké* (garça-vaqueira). Fonte: Sete Luzes⁴⁴⁹; (d) *Lékéléké* (garça-vaqueira). Fonte: pixabay⁴⁵⁰; (e) pena de *Alukò*. Fonte: Mercadão da Fé⁴⁵¹; (f) *Alukò*. Fonte: Pinterest⁴⁵²; (g) pena de *Agbè* (turaco-de-crista-violeta). Fonte: Casa Religiosa⁴⁵³; (h) *Agbè* (turaco-de-crista-violeta). Fonte: Thalassarche⁴⁵⁴.

Foto 18 – As comidas.



⁴⁴⁷ <http://www.fenixbelasartes.com.br/produto/149185/PENAS-DE-IKODIDE-AFRICANO-COM-100-UNIDADES.bz>

⁴⁴⁸ <https://www.williangirassol.com.br/produto/ekodide.html>

⁴⁴⁹ <https://www.lojaseteluzes.com.br/product-page/lekeleke-pena-branca-unidade>

⁴⁵⁰ <https://pixabay.com/pt/photos/gar%C3%A7a-vaqueira-bubulcus-ibis-p%C3%A1ssaro-317545/>

⁴⁵¹ <https://www.mercadaodafe.com/pena-de-aloko-p1058/>

⁴⁵² <https://www.pinterest.com.mx/pin/502010689695621751/>

⁴⁵³ <https://www.casareligiosa.com.br/Pena-Agbe-Azul>

⁴⁵⁴ <https://thalassarche.tumblr.com/post/177567905798/purple-crested-turaco-tauraco-porphyreolophus>



Legenda: (a) *Èkọ*, ou *àkàsà*. Fonte: Vetorial⁴⁵⁵; (b) canjica. Fonte: Irmãos de Axé⁴⁵⁶; (c) *Kúnkúndùnkú* (batata doce). Fonte: Terra⁴⁵⁷; (d) *Doburu* (pipoca). Fonte: Oferenda de Orixá⁴⁵⁸; (e) *Òdọ* (inhame). Fonte: Ecovita Orgânicos⁴⁵⁹; (f) *Àkàrà* (acarajé). Fonte: Salvador Guidebook⁴⁶⁰; (g) *Èkuru*. Fonte: Museu da Gastronomia Baiana⁴⁶¹; (h) *Àbàrà*. Fonte: Angela Prati Photographer⁴⁶²; (i) *Aşosó*. Fonte: Olhos de Oxalá⁴⁶³; (l) *Abadô*. Fonte: Candomblé⁴⁶⁴; (m) *Omolokun*. Fonte: Estadão⁴⁶⁵; (n) *Àmàlà*. Fonte: Oferenda de Orixá⁴⁶⁶; (o) Cana de açúcar. Fonte: Gazeta do Povo⁴⁶⁷.

⁴⁵⁵ <https://www.vetorial.net/~rakaama/ebo-acassabranco.html>

⁴⁵⁶ <http://babaiejomejile.blogspot.com/2013/10/ebo-para-oxala.html>

⁴⁵⁷ <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/culinaria/tudogostoso/batata-doce-cozida-e-crocante-como-fazer,05b7d0dc925502460b581b501341d014q2nqi3sr.html>

⁴⁵⁸ <https://www.ofereidadeorixa.com.br/doburu-para-obaluae/>

⁴⁵⁹ <https://ecovitaorganicos.instabuy.com.br/p/Inhame-500Gr>

⁴⁶⁰ <https://salvadorguidebook.com/salvador-street-food/>

⁴⁶¹ <https://www.ba.senac.br/museu/Museu/Restaurante>

⁴⁶² <http://photo.angelaprati.com/gallery/brasile-cucina-e-artigianato/>

⁴⁶³ <http://olhosdeoxala.blogspot.com/2012/11/coletanea-comidas-de-oxossi-axoxo-de.html>

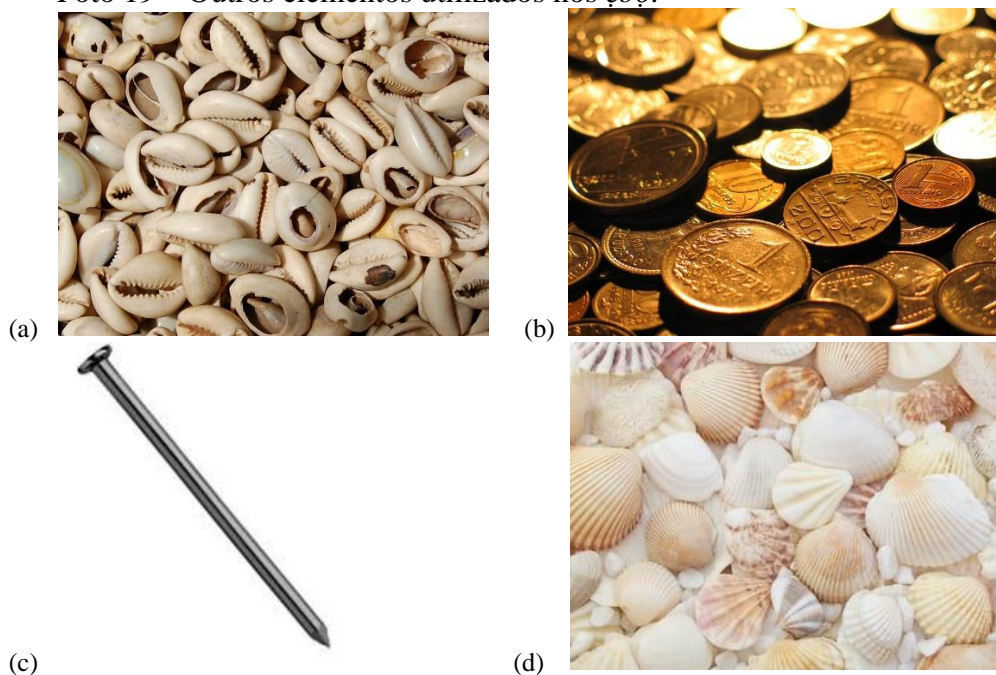
⁴⁶⁴ <https://ocandomble.com/2008/05/13/a-comida-dos-orixas/>

⁴⁶⁵ <https://paladar.estadao.com.br/noticias/comida,mostra-no-sesc-ipiranga-reverencia-a-culinaria-africana,70002880930>

⁴⁶⁶ <https://www.ofereidadeorixa.com.br/rabada-para-xango/>

⁴⁶⁷ <https://www.gazetadopovo.com.br/agronegocio/agricultura/brasil-aciona-na-omc-seu-maior-parceiro-comercial-22an9f2tjlp2d1r8p4ftr375i/>

Foto 19 – Outros elementos utilizados nos *ebô*.



Legenda: (a) *Owo ẹyọ* (búzios). Fonte: Gianni⁴⁶⁸; (b) *Owo* (moedas). Fonte: Freeimages⁴⁶⁹; (c) *Ìyó* (prego). Fonte: Gasômetro Madeiras⁴⁷⁰; (d) *Ajé* (conchas). Fonte: Shutterstock⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ <https://dgianni.blogspot.com/2007/02/le-caurie.html>

⁴⁶⁹ <https://pt.freeimages.com/photo/brazilian-s-old-coins-1228320>

⁴⁷⁰ <https://www.madeiragasometro.com.br/prego-com-cabeca-19x36/p>

⁴⁷¹ <https://www.shutterstock.com/es/image-photo/seashells-background-sea-shells-collection-1134207914>

8 REMÉDIO E OFERENDA: CUIDAR DA SAÚDE COM OS ELEMENTOS DA NATUREZA

8.1 *Òd̀g̀ùn e Èb̀o*, Reméd̄io e Oferenda

A consulta oracular determina os *è̀ẁò*⁴⁷² e a conduta que o cliente deve respeitar para não enfraquecer sua força vital, analisa sua situaç̄ão e os problemas que est̄ão em seu caminho e determina os meios necesśrios para cuidar de sua saúde. Estes resultam na combinaç̄ão de *ò̀d̀g̀ùn*, “reméd̄io”, em forma de banhos, sab̄ão, pó, beberagens, comidas, que agem sobre o corpo⁴⁷³ do cliente e de *è̀b̀o*, “sacrifício” ou “oferenda”, dirigido aos antepassados, aos *ò̀r̀ì̀s̀à*, às *Iyà Mí* ou aos demais seres espirituais.

O seguinte mito ilustra a import̄ância de combinar esses dois procedimentos.

Quando *Ò̀r̀úm̀l̀à* veio ao mundo, pediu um escravo para lavrar em seu campo: o comprou no mercado e tratava-se de *Ò̀s̀ánỳìn*. Na hora de começ̄ar seu trabalho, *Ò̀s̀ánỳìn* percebeu que ia cortar a erva que curava a febre, ent̄ão gritou: “Impossível cortar esta erva, pois é muito útil”. A segunda curava dores de cabeça, se recusou a cortar essa também. A terceira suprimia as cólicas. Ele disse: “Não posso arrancar ervas tão necesśrias.”. *Ò̀r̀úm̀l̀à*, tomando conhecimento da conduta de seu escravo, demonstrou desejo de ver essas ervas, que *Ò̀s̀ánỳìn* se recusava a cortar porque tinham grande valor, contribuindo para manter o corpo em boa saúde. Decidiu, ent̄ão, que *Ò̀s̀ánỳìn* ficasse perto dele para explicar-lhe as virtudes das plantas, das folhas e das ervas, mantendo-o sempre ao seu lado na hora das consultas. Aqui nasceu a rivalidade entre eles, pois, *Ò̀s̀ánỳìn*, diante da submiss̄ão, vangloriava-se de ser mais importante que *Ò̀r̀úm̀l̀à* por possuir o segredo, o poder e a magia sobre as folhas. Cobrava também respeito diante da alegaç̄ão de ser mais antigo, por ter chegado ao mundo primeiro. Assim, *Ò̀r̀úm̀l̀à* e *Ò̀s̀ánỳìn* trouxeram sua disputa na frente do Rei *Ajalayé*, que decidiu submetê-los a uma prova a fim de saber qual dos dois era o mais importante. Ele os convocou acompanhados dos seus primogênitos, objetivando estes serem enterrados durante sete dias. Aquele que, quando chamado, respondesse primeiro com voz clara e forte, no final do período, comprovaria a superioridade do pai. *Ò̀r̀úm̀l̀à*, voltando para casa, consultou *Ifá*, que o aconselhou oferecer muito *è̀kuru*⁴⁷⁴, pimenta, um galo, um pombo, um coelho, inhame, azeite de dendê, sal, *obì*,

⁴⁷² Interdiç̄ões.

⁴⁷³ Entendendo o corpo não somente em sua forma material, mas em sua composiç̄ão física, psicológica e espiritual, que transborda em suas relaç̄ões sociais (que incluem os *ò̀r̀ì̀s̀à*, os antepassados e os demais seres espirituais), com o meio ambiente e o cosmo.

⁴⁷⁴ Comida feita com a massa de feijão fradinho moído, cozida enrolada na folha de bananeira.

órógbó e dezesseis búzios da costa e colocar a oferenda em quatro lugares: na entrada de casa, numa encruzilhada, diante de Èṣù e no mercado. Èṣù ressuscitou o coelho, que cavou um buraco até o filho de Òrúnmilà, que se chamava Èbọ, Sacrifício, levando alimento para ele. No entanto, Sacrifício estava passando mal debaixo da terra e o filho de Òsányìn, que se chamava Òògùn, Remédio, lhe ofereceu uma das medicinas que o pai tinha lhe dado, em troca de uma parte da comida. Quando, passados os sete dias, foram chamar Remédio e Sacrifício, os dois responderam juntos, decretando a par importância de Òrúnmilà (o “pai do segredo”) e de Òsányìn (“o senhor das folhas”) e sua complementaridade de funções. Por esse motivo, Sacrifício e Remédio se combinam nos tratamentos que visam restabelecer a saúde.

Verger (1972) observa que a transmissão do conhecimento dos vegetais, de suas propriedades e de seu uso ritual é levada para frente pelos *babaláwo* e pelos *babalò̀sannyìn* ou *olò̀sannyìn*, os primeiros conhecedores de inúmeros *itàn* de Ifá e da divinação, os segundos, “curandeiros herbalistas que pronunciam as encantações – *ófò* – destinadas a ativar as folhas com as quais preparam seus medicamentos e seus ‘trabalhos’” (VERGER, 1972, p. 6, tradução minha).

Observo que a versão do mito apresentada por Bàbá Marcelo, que estabelece a paridade de importância de Òrúnmilà e de Òsányìn e, conseqüentemente, de seus sacerdotes, o *babaláwo* e o *olò̀sannyìn*, difere, em sua conclusão, da versão oferecida, por exemplo, por Maupoil (1988), em que Remédio pediu comida a Sacrifício, prometendo-lhe de ficar calado quando forem chamados. Dessa forma, Remédio foi acreditado morto pelos juízes e Òrúnmilà foi colocado numa posição mais elevada que Òsányìn. Bàbá Marcelo observou que essa última versão é mais difundida, já que são os *babaláwo* que transmitem os mitos e, portanto, tendem a glorificar a si mesmos em detrimento de seus rivais, os *olò̀sannyìn*.

Nos terreiros de candomblé, usualmente o pai/mãe de santo desempenha todos os papéis sacerdotais, ajudado por outros membros da família de santo. Em relação aos tratamentos terapêuticos: consulta o oráculo, colhe (ou compra) as folhas sagradas e os outros elementos necessários, prepara as comidas que fazem parte do *ẹbọ* ou do *borí*, determina quais rituais devem ser realizados para solucionar o problema (na maior parte dos casos, um *ẹbọ* ou um *borí*) e os executa.

Esse mito, com que Bàbá Marcelo abre seu curso *Oro Asa Òsányìn. Curso Teórico e Prático de Folhas Sagradas*, serve para esclarecer a presença conjunta, em todos os rituais terapêuticos, dentro do candomblé, de oferendas e remédios, em que os elementos da natureza provenientes dos três reinos (mineral, vegetal e animal) são oferecidos aos *òrìṣà*, aos *egúngún*, a Ifá a um *odù* e/ou às *Ìyámi* e são aplicados como medicinas no corpo da pessoa.

A observação de Ramos (2015) em relação à umbanda esclarece também a complementaridade entre sacrifício e oferenda nos tratamentos terapêuticos que observei no *Àṣe Idasilẹ Oḍẹ*:

Existe a apreensão de substâncias, mas também apreensão de intensidades que são relacionadas a outros actantes, com alteridades íntimas e externas, operando em devires num ‘mundo de intensidades’ (Anjos, 2006). Um corpo é composto por substâncias, por socialidades e é fortalecido com axé, vital para tudo. (RAMOS, 2015, p. 32)

O autor especifica também que “Tanto as entidades quanto as pessoas absorvem o axé e, nesta apreensão de energias, o fortalecimento dos corpos e das relações são permeados pela medicina que há nas práticas.” (RAMOS, 2015, p. 35)

A força vital dos elementos da natureza age, portanto, diretamente sobre a pessoa e indiretamente, por intermediação dos seres espirituais chamados a intervirem em sua vida. De fato, geralmente, toda vez que se realiza um *ẹbọ*, é preparado um banho ou um sabão para que a pessoa continue absorvendo o *àṣẹ* dos elementos utilizados, se reforçando, equilibrando e atraindo as coisas boas de que precisa em sua vida, e as comidas oferecidas ao *òrìṣà*, aos *egúngún*, a Ifá e/ou a um *odù* são, geralmente, compartilhadas com a pessoa para que é realizado o *ẹbọ* e com quem ajudou na sua preparação, reforçando-as também através da alimentação.

Por outro lado, o ritual de *borí*, enquanto “oferenda à cabeça”, pode ser considerado seja como uma oferenda seja como um remédio. De fato, a oferenda é direcionada a um componente da pessoa com um intuito terapêutico, com a finalidade de reforçá-lo, equilibrá-lo e alinhar a consciência ao *orí inú*⁴⁷⁵. A força vital dos elementos utilizados é absorvida também através do ato de comer uma parte das oferendas para o *orí*, pois, como observou Bábá Marcelo, “*orí* come pela boca” e é sempre produzido um banho ou um sabão para a pessoa usar por um tempo, continuando a absorver aquele *àṣẹ*. Além disso, como afirmou Bábá Marcelo, “*orí* nunca come sozinho” e o ritual de *borí* é acompanhado por oferendas a *Èṣù*, *Ìyámi*, *egúngún*, mais eventuais outros *òrìṣà*, Ifá, um *odù*, de acordo com as determinações do oráculo.

A palavra “sacrifício”, no *candomblé*, embora seja usualmente utilizada para indicar rituais em que está presente o *ẹ̀jẹ̀*, o sangue de um animal sacralizado, assume também um significado mais amplo, incluindo a utilização de folhas e minerais, como ressaltou Bábá Marcelo em seu curso *Oro n’pa òrìṣà, Curso teórico e prático de sacrifício e oferendas*:

Devemos lembrar que tudo que existe no *aiyé* detém vida, logo, não só os animais, como também os vegetais e os minerais são passivos de sacrifício. O sacrifício é o ato de fazer uma oferenda do reino animal, vegetal ou mineral, de comidas, bebidas,

⁴⁷⁵ A cabeça em seu aspecto espiritual, ligada ao destino pessoal.

folhas, animais ou qualquer objeto, a uma divindade ou entidade espiritual em que se utilizam forças naturais existentes nesses elementos para um determinado fim.

E, como afirmam Mauss e Hubert (2005), deve-se chamar sacrifício toda oblação, mesmo sendo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída, e não somente quando trata-se de sacrifícios animais.

Os “três sangues” provenientes do reino animal (o sangue dos animais ou, o caso do *ìgbín*,⁴⁷⁶ o líquido branco que produz), vegetal (o sumo das folhas, sob a forma de comidas – acarajé, canjica, *àkàsà*,⁴⁷⁷ etc. – ou como produtos industrializados – feijões, farinhas, azeites, doce⁴⁷⁸ e de dendê,⁴⁷⁹ etc. ou um pedaço das favas) e mineral (o mineral mesmo) fazem parte, isoladamente ou em combinação, de todas as oferendas, que podem variar de um copo de água, ou água e *obì* a um rico banquete com diferentes frutas, comidas, água, gin, *obì*, *órógbó* e animais “de dois pés” (aves quais frangos, galos, galinhas, pombos, galinha-d’angola etc.) ou “de quatro pés” (usualmente um cabrito).

Os elementos do reino animal, vegetal e mineral formam também os remédios, composições medicinais que combinam propriedades terapêuticas à força vital dos elementos utilizados e são “preparadas” através da força da palavra e de procedimentos rituais para que seu *àşę* seja despertado e sua ação seja eficaz.

Neste capítulo analiso em detalhes dois rituais com finalidades terapêuticas para problemas de saúde: um *ẹbọ* de substituição para uma criança com problema de *àbíkú*⁴⁸⁰, e o procedimento geral do *borí*, realizado em conjunto com o *ẹbọ* para *egúngún* e *Ìyámi*, como na maioria dos casos a que participei e que constitui a base do *borí*, podendo serem adicionados *ẹbọ* para Ifá, um *odù* e outros *òrìşà*, dependendo das determinações do oráculo.

8.2 Comprar a vida de uma criança: um *ẹbọ àbíkú*

8.2.1 Os problemas da criança e os cuidados da mãe

Em 31 de março de 2019, tive a oportunidade⁴⁸¹ de assistir, pela primeira vez, a um *ẹbọ àbíkú*, um ritual que Bábá Marcelo realizou para uma criança de quatro anos que foi

⁴⁷⁶ Caramujo, usualmente oferecido para *Ọbàtálá*.

⁴⁷⁷ Pasta branca preparada com farinha de milho branco, que faz parte de todas as oferendas.

⁴⁷⁸ Azeite de oliva, oferecido a *Ọbàtálá* em lugar do azeite de dendê, que constitui sua interdição.

⁴⁷⁹ Componente essencial na maioria dos rituais.

⁴⁸⁰ *Lit.* “nascido para morrer”, designa crianças e jovens que morrem antes de atingir a idade adulta ou são frequentemente sujeitos a doenças.

⁴⁸¹ Não é frequente que uma pessoa seja diagnosticada como *àbíkú*, ou que tenha um problema com *egbé òrun*. De fato, além do caso que me presto a analisar, durante a minha pesquisa foi o primeiro *ẹbọ* para *egbé òrun*

diagnosticada, através do oráculo, como *àbíkú* – uma pessoa “nascida para morrer” – que pertence a um *egbé òrun*,⁴⁸² cujos companheiros estão cobrando que ele volte a juntar-se a eles no *òrun*. Bàbá Marcelo explicou que o estado de *àbíkú* nem sempre se manifesta através da morte prematura, mas também através de doenças frequentes, graves ou crônicas (físicas ou mentais) ou a tendência ao suicídio, portanto, a morte chega como consequência desses problemas.

Quando cheguei ao terreiro, encontrei um menino de quatro anos que, além de uma dificuldade na fala e uma inicial timidez, não me pareceu ter nenhum problema, acompanhado pela mãe, Ana, e a avó paterna, Jussara. Mas intuí que o *ẹbọ àbíkú* era para ele porque dificilmente os pais trazem as crianças pequenas no terreiro para participar de um *ẹbọ* quando sua presença não é necessária, para evitar-lhe o tédio de ficar muitas horas num espaço restrito e sem muita diversão. Especialmente em caso de problemas de *àbíkú* ou de *egbé òrun*, considera-se que detectá-los e resolvê-los cedo, cortando os laços da criança com seus companheiros no *òrun*, é importante para que eles desistam de atrapalhar sua vida e não o peçam de volta com eles no *òrun*, causando sua morte, ou para que a doença não se agrave com o tempo e possa ser aliviada ou resolvida o quanto antes possível.

Foi a primeira vez que Bàbá Marcelo jogou para a criança e realizou um ritual para sua saúde, embora, desde seu nascimento, Ana já tivesse reconhecido no filho sinais da condição de *àbíkú* e tivesse cuidado dele, antes na umbanda e no omelokô e depois no candomblé, seguindo seu pertencimento religioso.

Na família de Ana, a avó era mãe de santo do candomblé e cuidava de pessoas, mas seus pais não eram do candomblé. Seu primeiro contato foi através de uma senhora pela qual ela trabalhou quando se mudou para o Rio de Janeiro para estudar. Começou a frequentar um terreiro que era de umbanda e omelokô e que depois passou a ser do candomblé. Ela também seguiu o caminho da mãe de santo, aproximando-se do candomblé. Ana me contou que uma vez passou mal no terreiro e o caboclo pediu que ela se iniciasse no candomblé a seu *òrìṣà*, Yemojá, mas pouco tempo depois ela se mudou, antes para São Paulo, e depois para Nova

que foi realizado por Bàbá Marcelo. Tive notícia somente de outra senhora, iniciada com Bàbá Marcelo, que tem uma filha com problemas ligados a seu *egbé òrun*, e foi diagnosticado e cuidado por Bàbá Marcelo, como apresentei no capítulo 4.

⁴⁸² Sociedade espiritual (composta por espíritos de pessoas que tiveram vida terrena e já faleceram e espíritos que, ainda, não encarnaram), que é considerada responsável de atrapalhar a vida de uma pessoa, pedindo que realize o que prometeu antes de nascer: pode causar a morte, problemas de saúde graves ou crônicos, tendência ao suicídio (e, neste caso, a criança é diagnosticada como *àbíkú*, espírito que continua transitando entre o *òrun* e o *aiyé*), falta de fertilidade, bloqueio no relacionamento amoroso (caso a pessoa tenha um esposo no *òrun* que pede fidelidade), problemas de dinheiro, entre outros.

Friburgo (onde mora atualmente). Agora não está frequentando o candomblé, por não conhecer nenhum pai/mãe de santo de confiança, indicado por alguém, perto de sua casa.

Linus, não esperado, nasceu quando Ana tinha 22 anos, de uma relação que não continuou, embora ela mantenha boas relações com o pai da criança e com sua família, que continuam cuidando de Linus.

Ana se deu conta de estar grávida somente no sétimo mês, pois não teve nenhum sintoma, além de sua barriga não ter crescido a ponto de fazê-la pensar numa gravidez. Quando descobriu, teve que fazer logo todos os exames médicos, o que não lhe deu a possibilidade de acessar o oráculo de Ifá para fazer o diagnóstico pré-natal da criança. Ìyá Dolores observou que o fato de ela ter descoberto a gravidez muito tarde não permitiu os cuidados apropriados para ter uma criança forte e saudável: a mãe, ao saber da gravidez, muda a alimentação e evita certas comidas, bebidas alcoólicas, sair tarde à noite e fazer esforços excessivos (Ìyá Dolores comentou que, agora, essas regras são menos respeitadas).

O parto foi complicado, levando mãe e filho ao risco de morte. O parto foi induzido e Ana teve uma hemorragia alguns dias depois e Linus nasceu com o cordão umbilical enrolado, mas os médicos conseguiram resolver ambos os problemas. Após o nascimento, Ana cuidou de Linus na umbanda, onde foi batizado e, cerca um ano depois, quando ela passou para o candomblé, começou a cuidar dele lá: fazia os *ẹbọ*, os *borí*, dava comida aos *òrìṣà* que precisava para cuidar dele, usualmente Ìbẹ̀jì⁴⁸³ e Òṣun.⁴⁸⁴

No primeiro ano de idade, Linus teve febre muito alta e foi internado no hospital por alguns dias, sem que os médicos conseguissem descobrir a causa e oferecer a cura. Ana o levou, então, ao seu terreiro, onde a mãe de santo jogou, passou nele um pó feito de ervas e alguns dias depois voltaram para fazer o *ẹbọ* que foi determinado pelo jogo, e a febre passou.

Mais tarde, a criança desenvolveu problemas respiratórios: asma, bronquite, pneumonia, e Ana, além de cuidar dele na biomedicina, o levou para fazer um *ẹbọ* no mesmo terreiro para Ìbẹ̀jì e um *borí*. Ele ficou curado e não apresentou mais problemas respiratórios.

Em 2018, quando moraram em São Paulo, Ana procurou um terreiro para cuidar de si e de seu filho. A mãe de santo jogou e falou que deveria cuidar dele através de Ifá. Quando se

⁴⁸³ Ao *òrìṣà* Ìbẹ̀jì, os gêmeos, se recorre para cuidar de crianças com problema de *àbíkú*. Síríkù Sàlàmi (Bàbá King), em seu site <https://www.oduduwa.com.br/?cont=templo-ibeji> (acesso em 8 de abril de 2019) afirma que “Quanto ao orixá Ibeji, ele protege contra a morte prematura, acalma o sofrimento material e espiritual, orienta o ori do abiku e dos devotos a seguir o caminho certo, atrai progresso econômico e desenvolvimento espiritual, harmoniza a vida material com a espiritual, proporciona sentimentos de paz, tranquilidade, serenidade, confiança, fertilidade, transforma lágrimas em sorrisos. É associado à duplicidade – entre o existir e o não existir, o fazer e o não fazer.”

⁴⁸⁴ *Òrìṣà* que cuida das crianças no ventre materno e em seus primeiros anos de vida.

mudou para Nova Friburgo, procurou alguém e chegou a Bàbá Marcelo, indicado por Pai Pedro de Ayrá ao pai de Linus e à sua atual namorada, Nicole, tendo-o conhecido por seus cursos de hoodoo e feitiçaria natural. Nicole, duas semanas depois deste *ẹbọ*, se iniciou em Ifá com Bàbá Marcelo.

O dia do *ẹbọ*, Ana me disse que preferia esperar que o filho cresça e decida qual religião quer seguir, sem estabelecer para ele um compromisso com Ifá ou com os *òrìṣà* desde cedo, pois, Linus deveria continuar a cuidar deles. Mas, após a iniciação em Ifá de Nicole, de que ela participou, Ana estava avaliando a possibilidade de, ela e o filho, se iniciarem em Ifá.

À minha pergunta sobre suas escolhas terapêuticas, Ana me explicou que escolheu cuidar de seu filho também no candomblé, por ser a religião que ela pratica e cumpre os cuidados dentro do que ela acredita que seja melhor para ele.

Além desses problemas, Linus é autista: não manifesta dificuldades relacionais, mas tem um atraso no desenvolvimento cognitivo, motor e de linguagem. Ele começou a falar tardiamente e manifesta dificuldade em se expressar, além de ter um problema de bruxismo. Ana trabalha em casa, com teleatendimento como psicóloga, portanto, consegue trabalhar e cuidar do filho ao mesmo tempo. Ela é uma presença constante para o menino, que é dependente dela e sempre a requisita. Além disso, Linus participa de atividades com profissionais especializados, como terapeuta ocupacional, fonoaudiólogo, neurologista, quiroprático, além do pediatra. Ana precisou que são tratamentos recentes, que começaram no início deste ano, após o diagnóstico do autismo.

Ele faz também aula de música, de dança e de natação, que, além de ser atividades esportivo/recreativas, contribuem para seu desenvolvimento motor e psíquico. Faz também uma terapia baseada na Antroposofia, que, me explicou Ana, “consiste em envolver a pessoa em um lençol vinho, quente, com óleo essencial, para fazer com que o impulso intrauterino transborde e a pessoa consiga se curar de qualquer tipo de problema intrauterino, de consciência, de encarnação”.

Ana continuou cuidando de Linus no candomblé, onde fizeram para ele *borí* para fortificar seu *orí* e *ẹbọ* para Ìbẹ̀jì: “essa eram as formas em que ele era cuidado nos terreiros”, afirmou ela.

Em seu cuidado com a saúde do filho, Ana combina, então, o acompanhamento na biomedicina, os tratamentos no candomblé – estratégia comum pela maioria dos meus entrevistados, como examinei no segundo capítulo – e as terapias alternativas e complementares, através da Antroposofia. Ela, assim como o pai da criança e sua atual

namorada, tem interesse por terapias alternativas e por práticas mágicas e de feitiçaria, aprendidas em diferentes cursos. A avó paterna de Linus trabalha com arteterapia.

8.2.2 O *ẹbọ àbíkú*

Analiso agora o *ẹbọ àbíkú* que Bábá Marcelo realizou para Linus, na tarde de sábado. Depois que Linus chegou com a mãe e a avó paterna, ficaram um tempo relaxando e todos comeram juntos. Ìyá Dolores, Doné Malu e eu ajudamos nos preparativos das oferendas, enquanto Bábá Marcelo foi comprar os bichos e a parte que faltava do material do *ẹbọ*. Ìyá Dolores teve que sair para uma reunião antes que o *ẹbọ* começasse e participaram, além de Bábá Marcelo, da mãe, da avó e da criança, Doné Malu, Rafael (o filho de Bábá Marcelo, que é *ògá* e o assistiu durante o *ẹbọ*) e eu.

Antes do *ẹbọ*, Bábá Marcelo jogou para Ana e a alertou que ela terá que voltar para realizar um *borí*.

Alguns detalhes do ritual, que não são fundamentais para minha análise, são propositalmente incompletos, seguindo uma estratégia utilizada por muitos *babaláwo* e *bàbálórìṣà/ìyálórìṣà* para não divulgar em sua totalidade os detalhes dos rituais, isto é, para manter o segredo (seja para um público mais vasto através da escrita, seja para seus filhos de santo, que participam do ritual, mas são afastados em dado momento para não conhecer os procedimentos na íntegra). Todavia, Bábá Marcelo salientou que não existe receita de *ẹbọ* e que os materiais utilizados, os seres espirituais a quem são direcionadas as oferendas e outros detalhes são sempre determinados pelo oráculo, respeitando a especificidade de cada *orí* e de cada situação.

O ritual foi realizado no *sabaji*, sala nos fundos onde se trocam os *òrìṣà* e as pessoas durante as festas e que dá acesso aos quartos que hospedam os *ojúbọ* de alguns *òrìṣà* do terreiro, pois o terreiro estava passando por uma reforma de ampliação e o barracão estava, ao momento, inutilizável. Foram forradas com um lençol branco duas esteiras de palha trançada, uma, encostada na parede, onde sentou de um lado Bábá Marcelo e do outro lado Ana com Linus no colo; as outras pessoas ficaram sentadas num banquinho ou numa esteira. Bábá Marcelo recomendou que ninguém sentasse diretamente no chão, que é a morada dos antepassados, porque “nunca é bom sentar diretamente no chão”, ainda mais quando é realizado um *ẹbọ* para *ẹgbé òrun*, sendo um ritual cheio de cuidados, em que as pessoas devem se proteger de forma particular e seria bom que ninguém, além do sacerdote e da pessoa interessada, participassem,

para não estabelecer ou fortalecer a relação com o *ẹgbé òrun*, e ter que enfrentar as possíveis consequências.

A outra esteira forrada com pano branco, posta de lado, servia como mesa do *ẹbọ* e lá foram colocados os elementos que iriam ser oferecidos ao *ẹgbé òrun* da criança, a Èṣù, Òrúnmìlà, Ìyámi e *egúngún* e à cabeça de Linus, e as folhas para fazer um banho para ele. Estavam na esteira, além das folhas frescas, um cesto de *doburu* (pipoca preparada sem sal nem óleo), *àkàrà* (acarajé), uma cana-de-açúcar cortada em palitos, uma tigela com canjica, sal, uma garrafa de *epo* (azeite de dendê), uma garrafa de *ọtí* (gin) e dois copos, um com gin e outro com água. Outros elementos que iam servir estavam no armário ao lado e eram retirados quando necessário. Doné Malu ajudava Bàbá Marcelo e lhe passava os materiais quando necessário e Rafael o ajudava na realização dos sacrifícios e na busca dos materiais.

Linus não quis permanecer o tempo todo participando do ritual, ficou um pouco no colo da mãe e brincou no quintal, com a supervisão da avó. Bàbá Marcelo observou que a presença da mãe podia substituir a do filho pela relação de parentesco e de proximidade.

Como em todo ritual, Bàbá Marcelo começou saudando a terra e consagrando o lugar em que iria ser realizado o *ẹbọ* com três pingos de água; evocou a força da água para refrescar a terra e estabelecer a conexão com o dono daquela terra⁴⁸⁵, os antepassados e os seres espirituais chamados a intervirem no ritual, e saudando Onílẹ̀, o senhor da terra. Depois recitou um *ibà*⁴⁸⁶, em que louvou o criador do mundo e de todos os seres, Èṣù, Ìyámi, Òrúnmìlà, Ifá, Àjàlà (o oleiro divino, que molda as cabeças), Oloro (o senhor do ritual), os primeiros seres humanos a pisar na Terra, seu *òrìṣà*, os antepassados e seus sacerdotes que já faleceram.

Além de ser uma forma de respeito e reverência, para Bàbá Marcelo, o *ibà* constitui também um meio “para o sacerdote adentrar essa reunião de pessoas no *òrun* e no *aiyé*”, para se apresentar aos seres espirituais como membro de uma linhagem, que lhe traz referência e força para realizar o ritual. Como observam Hubert e Mauss (2005), esses ritos preparatórios servem para conferir status e força especial ao sacerdote, que se torna sagrado, a fim de poder realizar o sacrifício. Serve também para invocar a presença e a assistência desses seres durante o ritual e sua ação como intermediários com Olódùmarè, o ser supremo, e os seres chamados a intervir a favor de seu cliente (neste caso, Òrúnmìlà, Èṣù, Ìyámi, *egúngún* e *ẹgbé òrun*). Portanto, o sacerdote, intermediário das negociações com o mundo espiritual, serve-se também da intermediação de outros seres espirituais para que sua ação e sua palavra tenham força e

⁴⁸⁵ No caso do *Àṣe Idasile Ode*, o dono da terra é Ode, *òrìṣà* de seu fundador, a que foi consagrado o terreiro.

⁴⁸⁶ Saudação.

sejam ouvidas, propiciando o resultado desejado, e para que haja sua proteção para si mesmo, a pessoa pela qual o ritual é realizado e todos aqueles que estão participando.

Outros rituais e elementos servem para acrescentar sua força e assisti-lo no *ebô*, que, no caso de um *egbé òrun*, pela periculosidade dos seres com que está lidando e pelo peso do resultado desejado (que os companheiros espirituais de Linus desistam dele e dos laços que estabeleceram antes de ele nascer), são maiores de que nos outros *ebô* de que participei.

Bàbá Marcelo colocou *iyèròsùn*⁴⁸⁷ na tábua de Ifá e ali traçou com a mão o *odù* estabelecido por Ifá, que ele definiu como “uma magia para dar força de realização para que minha palavra seja ouvida”. Depois pegou um chifre contendo *àfòṣe*,⁴⁸⁸ borrifou gin em cima, rezou com a boca próxima ao chifre e molhou ali sua língua, para que sua palavra fosse reforçada pelo *àṣe* ali contido.

Bàbá Marcelo marcou o ritmo batendo o *iroke*⁴⁸⁹ em cima da tábua de Ifá e rezou para o *odù* ali rasgado a fim de dar-lhe vida e reatualizar o acontecimento narrado em um de seus *itàn*, para que o ritual que estava realizando tivesse a mesma eficácia daquele que o *babaláwo* realizou em tempos passados, trazendo a força do passado mítico no momento presente e propiciando o mesmo sucesso. Depois contou o *itàn*, contido no mesmo *odù*, com a finalidade de reatualizar o mesmo acontecimento. Nesse *itàn*, um *babaláwo* fez uma adivinhação para um homem e o aconselhou de fazer sacrifício para ter dinheiro, saúde e vida longa, ele o realizou e sua vida prosperou.

Bàbá Marcelo precisou que “o *odù* é um catalogo de acontecimentos e naquele *odù* o *babaláwo* foi orientado a fazer isso por Ifá, para que aquilo que ele fizesse fosse ouvido”. Esta operação é análoga àquela do xamã cuna chamado a intervir em um parto difícil, que foi descrita por Lévi-Strauss em *A eficácia simbólica* (2012) antes de começar o canto. Como ressalta Severi (2002), do canto resulta uma “duplicação” da imagem do xamã (no caso aqui analisado, do *babaláwo*) e um desdobramento do espaço:

[...] a partir do momento que o cantor faz menção de um cantor que vai começar o seu canto, do ponto de vista da definição do enunciador (antes da narração da viagem xamânica), uma nova situação se estabelece: os enunciadores se tornaram dois, um sendo o ‘paralelo’ do outro. Tem aquele que é dito estar *lá* (no campo descrito pelo canto, se preparando na viagem na terra subterrânea), e tem aquele dizendo que está *aqui* (perto da rede[...]), cantando. (SEVERI, 2002, p. 32-33, tradução minha)

⁴⁸⁷ Pó amarelo produzido pela ação dos cupins ou pela serragem da árvore sagrada *Baphia itida*, sp. *Leguminosae Papilionoideae*. É nesse pó que são riscados os *odù*, veiculando a sabedoria de Ifá.

⁴⁸⁸ Pó que dá força à palavra.

⁴⁸⁹ Bastão com sineta que o *babaláwo* usa para invocar Ifá ou a força de um *odù*.

Bàbá Marcelo recitou uma reza em yorùbá, em que percebi a repetição da palavra *ire*, que indica algo de bom, pedindo tudo de bom para a vida de Linus e que o ritual tivesse sucesso, depois misturou um pouco de *ìyèròsùn* em um copo de água e bebeu para trazer dentro de si a força daquele *odù* e de seus acontecimentos míticos, com a finalidade que o sucesso obtido pelo *babaláwo* em tempos míticos se repetisse no momento presente. No entanto, Linus voltou e ficou no colo da mãe. Bàbá Marcelo saiu com a tábua de Ifá com a parte restante de *ìyèròsùn*, que colocou em cima do *ojúbò* de Èṣù, para que ele, enquanto *Enugbárijò*, o mensageiro, fizesse a comunicação com Olódùmarè e a voz de Bàbá Marcelo fosse ouvida por Olódùmarè e os outros seres espirituais invocados para intervirem no ritual.

Quando voltou, pediu a Ana para passar no corpo de Linus um morim branco, a fim de secar seu suor, e depois um pano vermelho, cuja altura era igual àquela do menino (por ele ter ficado no quintal correndo e brincando, estava bastante suado, o que permitiu que os panos se impregnassem de seu suor e de seu cheiro). Bàbá Marcelo estendeu em cima do lençol, entre ele e Ana (com Linus no colo), o morim branco e, acima, o pano vermelho. Além do morim branco, que se usa em todos os rituais e para todos os *òrìṣà* e seres espirituais, o pano vermelho tem a cor dos *egúngún*, pois, do *egbé òrun* fazem parte também os espíritos de pessoas falecidas.

Bàbá Marcelo mastigou *ataare*⁴⁹⁰ após ter invocado sua força vital através de seu *òfò* “Ataare O” (“Bom ataare”), propiciando vida, força e alegria, e o soprou em cima das folhas para dar-lhe vida, despertar seu *àṣẹ* antes de ser transferido no *àgbo*, o banho que preparou mais tarde para Linus tomar e absorver a força vital das folhas e dos elementos sacralizados, sacrificados e ali colocados. Pronunciou o *òfò* do gin “Iriṣe”, para que trouxesse vida, indicando o orvalho que cai e refresca, e o borrifou em cima das folhas. Fez a mesma coisa com a água, cujo *òfò* “Ero peṣe” tem a finalidade de despertar a força vital da água para que traga a calma. Ele louvou, com cantigas, Ossonyin, *òrìṣà* das folhas medicinais, para pedir sua permissão para utilizar as folhas e sua assistência para que sua força vital fosse ativada e o remédio que ia ser produzido trouxesse os resultados desejados.

Sucessivamente, Bàbá Marcelo pegou uma a uma as folhas e pediu para que Ana o ajudasse em passá-las na cabeça de Linus, introduzindo a brincadeira dizendo que ia lhe fazer cócegas e ele riu, divertindo-se. Embora Linus fosse pequeno para entender o significado das folhas e daquilo que estava sendo realizado para ele, foi necessário que seu *orí* reconhecesse e aceitasse as folhas (assim como todo o ritual), que lhe foram apresentadas antes de compor o banho, para que pudesse ter efeito.

⁴⁹⁰ *Aframomum melegueta*, conhecida como pimenta-da-costa ou pimenta-de-Guiné, representa a força, o *àṣẹ* de realização e desperta a força dos elementos.

Enquanto Bábá Marcelo recitava as cantigas, as invocações da força vital de cada folha, as outras pessoas, em coro, respondiam. As cantigas das folhas, contendo um verbo atuante que expressa sua forma de vida, age como um encantamento que desperta sua força vital para ser, sucessivamente, transferida no banho.

Depois, Bábá Marcelo sacrificou as folhas, quebrando-as ou retirando-as do galho e as colocou num balde com água, apoiado em cima do pano vermelho, onde as quinou para formar o banho que Linus deveria tomar nos dias sucessivos, o “remédio” que o ajudasse a se fortalecer e a ser protegido.

Entre as folhas utilizadas ressaltou as seguintes:

- *Pèrègún, Dracena Fragans*, folha-d’água, que traz saúde e vida longa;
- *Tètè, Amaranthus Hybridus*, o caruru, para que a criança seja bem recebida no mundo físico e tenha longevidade;
- *Akòko, Newbouldia Laevis*, primeira-folha, que traz a força vital do crescimento, da longevidade e do sucesso e nunca fica doente;
- *Màriwò, Elaeis guineenses*, a folha do dendezeiro, que traz resistência às doenças, às dificuldades e aos inimigos (ocultos e físicos);
- *Oşibàtà, Nymphaea lotus*, a vitória-regia, para que ele nunca afunde frente às dificuldades, sempre esteja por cima na vida;
- *Ójúóró, Pistia stratiotes*, a erva-de-santa-Luzia, com a mesma função de *Oşibàtà*;
- *Pèrègún, Dracena Fragans*, a folha-d’água, que cresce sempre e nunca fica doente e se é cortada brota de novo, portanto, traz saúde, vida longa e fertilidade;
- *Àbámọdá, Bryophillum calcinum/Kalanchoe pinnata*, conhecida como folha-da-fortuna, a folha dos milagres, que, como me explicou Bábá Marcelo, traz a força para que “tudo o que a gente usou e rezou faça efeito”;
- *Rínrín, Peperomia pellucida*, uma folha de Ifá que refresca e acalma, para trazer a energia de Òrúnmilà, que tem o poder de até adiar o dia da morte e de trazer um bom caminho de vida;
- *Òdúndún, Kalanchoe Crenata*, folha-da-costa: se uma folha é cortada, não morre, mas brota e produz filhotes, portanto traz saúde, equilíbrio, energia vital, vida longa, fertilidade e sorte; é também uma folha que acalma, esfria, portanto, serve para acalmar o *egbé òrun*;
- *Ewé Lára Funfun, Ricinus communis*, a folha da mamona-branca, que é a folha do corpo e serve para cortar os laços com o *egbé òrun*.

Bábá Marcelo explicou para Ana a força vital das várias folhas, ressaltando que são folhas importantes para a cabeça de Linus, no entanto que continuou quinando-as para que sua

força, juntamente com seu sumo (o “sangue” da folha) entrassem no *àgbo* que estava sendo preparado, e adicionou *banha de òrí*,⁴⁹¹ para reter as forças ali contidas.

Bàbá Marcelo colocou um pouco de *àşę* Òrúnmilà em sua mão, soprou nele para carregá-lo de *àşę* através de seu respiro, *emí*, e o adicionou ao banho, para trazer a força vital de Òrúnmilà, senhor do destino, que tem até o poder de adiar o dia da morte, assim como um copo de gin (que traz força e alegria).

Colocou o bagaço das folhas num *igbá*, uma cabaça redonda de cerca as mesmas dimensões de uma cabeça, cortada no meio, que representa o *orí* de Linus, e é a mesma utilizada para *fazer o igbá orí* do *iyàwó*.

Rafael trouxe um tronco de bananeira que Bàbá Marcelo tinha previamente cortado da mesma altura de Linus e Bàbá Marcelo verificou se era da medida certa e, de fato, coincidiu também com a altura dos dois panos (o morim branco e o vermelho). Bàbá Marcelo colocou no tronco de bananeira (na mesma altura em que a teria colocado no menino) uma camisa usada e não lavada de Linus, que Ana tinha trazido sob seu pedido, pois, devia ter seu cheiro e sua energia para estabelecer uma relação de identificação, porque o tronco iria apresentar-se como um substituto de Linus.

No *ẹbọ ayẹ̀pínùn*, oferenda de substituição, aparece de forma mais evidente o significado do sacrifício como substituição do ser humano, neste caso, pelo tronco de bananeira, ou do animal, que está presente também nos sacrifícios para os *òrìşà* e contribui a manter o equilíbrio de forças entre o *òrun* e o *aiyé*.

Nos *orò* anuais, usualmente é oferecido um cabrito, animal que, por várias características e comportamentos, é parecido com o ser humano. Tradicionalmente eram oferecidos animais que eram criados no quintal, perto da família, que, alimentando-os, cuidando deles e morando próximos, estabeleciam com eles uma relação de parentesco, tornando-os um membro da própria família. Hoje, com o avanço da urbanização e a impossibilidade, em muitos terreiros, de ter criação de animais, estes são comprados, mas, quando trazidos no terreiro, lhe é oferecida a aroeira, a folha da consanguinidade, da afinidade e do parentesco, e se procede ao sacrifício somente após eles a aceitarem, sinal também de que o animal concorda com o sacrifício. Além disso, logo antes do sacrifício, todas as pessoas se ajoelham em frente ao animal e apoiam a cabeça dele em sua cabeça e em seu peito, para estabelecer uma conexão com o próprio *orí* e com o próprio coração, a sinalizar que estão oferecendo-o com boas intenções e com coração puro, e estabelecendo uma identificação com o animal. Augras (2008)

⁴⁹¹ Manteiga de karité.

observa que, com estes atos, no *orò* “O animal passa a representar toda a comunidade e vai ser sacrificado em seu lugar. [...] Expressa os votos de todos, que o animal levará para o orixá” (AUGRAS, 2008, p. 71). Hubert e Mauss, em seu estudo do sacrifício, ressaltam que, antes do sacrifício, “a associação da vítima e do sacrificante realiza-se por um contato material entre o sacrificante [seja um indivíduo ou uma comunidade] (às vezes o sacerdote) e a vítima” (MAUSS; HUBERT, 1995, p. 38). Os autores salientam também que o ato de o sacrificante se alimentar das carnes da vítima, compartilhando-as com as divindades, permite-lhe de absorver as virtudes religiosas que a consagração sacrificial havia suscitado: “a vítima é o intermediário pelo qual a corrente se estabelece. Graças a ela, todos os seres que participam do sacrifício se unem, todas as forças que nele intervêm se confundem”. (MAUSS; HUBERT, 1995, p. 50). Durante a iniciação, o mesmo princípio de substituição fundamenta uma etapa importante, quando a cabeça de um bode ou de um cabrito é oferta a Olódùmarè, como substituta do *orí* da pessoa, que passa pela etapa de morte antes de ser gestada dentro do *ohunko*⁴⁹² e renascer a uma nova vida e com um novo nome.

O princípio de substituição é evidente também na oferta do *àkàsà*, que constitui o alimento principal dos *imalè* e representa o ser humano.

Dando continuação à descrição do ritual, Bábá Marcelo colocou um morim branco maior e, em cima dele, o morim branco e o pano vermelho usados anteriormente e, em cima, o tronco de bananeira, em cujo topo colocou a metade do *igbá* (a “cabeça” do tronco, correspondente à metade da cabeça, está em direção a Ana), que representa a cabeça de Linus.

Bábá Marcelo pegou nove pedaços do *àkàsà*, a pasta feita de farinha de milho branco que representa o ser humano, indicando, o número 9, que se tratava de uma pessoa de sexo masculino. Apoiou o *àkàsà* no chão, rezou em cima dele, e passou um pedaço a Ana para que ela, segurando-o em suas mãos, o apoiasse na cabeça e no peito de Linus e depois na testa e no peito dela, para estabelecer a conexão entre o elemento e a criança, ou, melhor, a identificação. Depois, ela falou com o *àkàsà*, pedindo tudo o que ela desejava para seu filho, em primeiro lugar saúde e vida longa. Ao fazer isso, ela aproximou o *àkàsà* à sua boca e, portanto, estabeleceu uma transferência no *àkàsà* de seu *emí*, sua respiração (que traz sua força vital e fez o *àkàsà* “participar” de sua essência e, portanto, também daquela de seu filho⁴⁹³). Depois

⁴⁹² Quarto onde é realizada a iniciação.

⁴⁹³ Durante o *èbò*, Bábá Marcelo não impôs a presença constante do menino, que teria sido difícil manter sentado por tantas horas, também porque a mãe podia fazer o ritual em vez dele, que está já representado por sua camisa e pelo suor com que impregnou os panos. Ainda mais quando se trata de uma criança pequena, que está muito ligada à mãe e passa muito tempo em contato com ela, ela pode substituir o filho.

Bàbá Marcelo colocou os pedaços de *àkàsà* no *igbá* em cima do bagaço das folhas e, aqueles que não cabiam, em cima do tronco de bananeira.

Bàbá Marcelo apoiou o prato com nove *àkàrà*⁴⁹⁴ na testa e no peito do menino, depois na cabeça, no peito, nos joelhos e nos dedos dos pés da mãe e o colocou no *igbá*: na cabeça para fazer a conexão com o *orí*, que representa a essência da pessoa e a sede do pensamento, no coração para fazer a conexão com os sentimentos, nos joelhos para apresentá-lo ao *egbé òrun*, e, nos dedos dos pés, para apresentá-lo aos antepassados.

Colocou oito *akàrà* ao lado do tronco, deixando um no *igbá*. Fez a mesma coisa com o prato de cana-de-açúcar, com a canjica (esta foi colocada na parte alta do tronco, perto do *igbá*), com a pipoca e com as frutas picadas. Essas oferendas foram acompanhadas com cantigas para *egbé òrun*, para que os companheiros espirituais de Linus pudessem ouvir o louvor a eles e aceitar a oferenda.

Essas oferendas, estabelecidas pelo oráculo de Ifá no jogo que Bàbá Marcelo fez para Linus, foram alimentos oferecidos ao *egbé òrun* para que ficasse satisfeito e desistisse de perturbar o menino, mas, muitas delas, assumiam também significados específicos, mensagens através de sua força vital: a cana-de-açúcar traz uma vida doce, a canjica traz paz e calma, a pipoca, alimento de *Ọbalúaié*, representa a cura das doenças. A fruta foi picada como oferenda para todos os pássaros, pequenos e grandes, que representam as *Ìyámi*.

Bàbá Marcelo colocou *osùn*, pó vermelho ligado ao poder *àjè*, o poder feiticeiro feminino, no *igbá*, para que trouxesse sua força de realização, para que tudo que foi oferecido e rezado tivesse efeito.

Pegou um *obì* daqueles deixados numa tigela cheia de água (prática comum em todos os rituais, porque dentro da água o *obì* está resguardado de todas as energias externas, que poderiam afetá-lo). Enquanto pingou água sobre o *obì*, recitou uma reza em que falou para o *obì* tudo o que desejava:

Àṣẹ ire	Felicidade
Àṣẹ àyò	Alegria
Àṣẹ owo l'owo	Ter dinheiro nas mãos
Àṣẹ onon òdàrà	Ter um excelente caminho
Àṣẹ onon àláfíà	Ter um caminho de satisfação pessoal
Àṣẹ onon n'la	Ter um caminho de grandeza, grandes conquistas
Àṣẹ orí òdàrà	Ter cabeça boa
Àṣẹ orí àláfíà	Ter cabeça capaz de manter equilíbrio
Àṣẹ orí ajé	Ter cabeça rica
Àṣẹ orí ko si ikú	Orí não conheça a morte
Àṣẹ orí ko si ofo	Orí não conheça luto
Àṣẹ orí ko si eje	Orí não conheça desgraça

⁴⁹⁴ Ácarajé.

Àṣẹ orí ko si ẹjọ	Orí não conheça briga
Àṣẹ orí ko si àrún	Orí não conheça doença
Àṣẹ orí ko si fitibo	Orí não conheça dificuldades
Àṣẹ orí ko si dinṣon	Orí não conheça obstáculos
Àṣẹ ọfọ lenu mi ọ̀dàrà.	Poder de boas palavras em minha boca.
E lançou o <i>obi</i> invocando seu poder de oráculo através do <i>ọfọ</i> :	
Obi ṣẹ	Obi tem força
Obi re o!	Obi tem força de proporcionar respostas favoráveis!

O dividiu em quatro partes, o sacrificou, tirando seu coração (o embrião, que, quando retirado, a semente não pode mais germinar), que foi colocado sobre o tronco da bananeira e jogou duas vezes, perguntando “*Ire?*” (“Bem?”) para verificar se o ritual estava procedendo corretamente e se o *ẹgbé ọrun* estava aceitando, e obteve resposta positiva, trazendo conforto para Ana em relação ao sucesso do *ẹbọ*.

Bàbá Marcelo pegou o Èṣù de sua filha Rebeca (um alguidar de barro, que contém diferentes elementos, de que sobressaíram plumas e comidas recentes), que estava no quarto ao lado, perto do *ojúbọ* de Ọ̀dè (mais tarde a avisou que deu comida para seu Èṣù). Èṣù, enquanto *Enugbárijọ*, a boca coletiva, o mensageiro, e *Ojiṣe*, aquele que faz com que a oferenda seja aceita, é encarregado de trazer a oferenda até Olódùmarè para que ele reverta a *àṣẹ* do sacrifício em benefício na vida da criança.

Bàbá Marcelo borrifou em cima dele gin e depois água, ativando esses elementos com seu *ọfọ*. Depois dividiu, sacrificou e jogou um outro *obi*, obteve resposta positiva e colocou o *obi* no Èṣù. Pegou duas bananadas que Doné Malu tinha trazido para a gente comer, deu para Ana segurar uma em cada mão, colocar em sua cabeça e no peito, e ela, sob sugestão de Bàbá Marcelo, as aproximou à sua boca e pediu vida e saúde para o seu filho, depois as colocou no *igbá*.

Linus saiu para brincar no quintal, acompanhado por sua avó, então Bàbá Marcelo aproveitou para continuar ali o *ẹbọ* e sacrificar os animais. Pegou o porquinho-da-índia, substituto do *òkété*, um rato muito comum na África Ocidental, mas que no Brasil se encontra somente seco, sendo trazido pelos nigerianos que comercializam produtos para o culto a Ifá e aos *òrìṣà*. O *òkété*, que traz vida longa e descendência, fez parte da oferenda a Òrúnmilà (pois, é uma comida de que ele gosta) no *ẹbọ* para Ifá que acompanhou o *borí* que Bàbá Marcelo realizou para uma senhora, iniciada em Ifá. No entanto, no caso de Linus, tratando-se de um problema de saúde, todos os animais deviam estar vivos, portanto, o *òkété* foi substituído pelo porquinho-da-índia, o animal que mais se parece com ele. O *ọfọ* utilizado, o nome com que foi chamado é o mesmo do *òkété*. Bàbá Marcelo o apoiou na testa, na nuca (que representa o inconsciente, a relação com a ancestralidade), no coração, nos joelhos e nos pés de Ana, e o sacrificou enquanto rezava para *ẹgbé ọrun*, pingou seu sangue no *igbá* e no Èṣù, depois o

colocou em cima do tronco da bananeira. Fez a mesma coisa com o galo, que foi oferecido para Èṣù, sendo sua comida mais comum, e botou algumas plumas do pescoço e das asas em Èṣù, para indicar a ação do poder *àjè* das Mães Ancestrais, que trazem o poder feminino de transformação e realização, para que o *ẹbọ* tivesse efeito e, portanto, rezou para Ìyámi e para Èṣù. Colocou água sobre Èṣù, quebrou as asas do galo, ato que representa a quebra das forças negativas, e o colocou em cima do tronco de bananeira.

Fez os mesmos procedimentos do galo com uma galinha preta, que foi oferecida às Ìyámi.

Depois Bàbá Marcelo colocou no Èṣù e no *igbá* azeite de dendê, o sangue vermelho do reino vegetal, que tem o poder de acalmar após ter oferecido “sangue quente” que saiu diretamente do pescoço do animal sacrificado; sal, que traz vida longa e prazerosa por seu poder de conservar os alimentos e dar-lhes gosto; gin, que traz alegria e força; mel, para uma vida doce.

Antes de encerrar este *ẹbọ*, Bàbá Marcelo pegou um *obì*, o apoiou na cabeça, no peito e nos joelhos e nos pés de Ana, o abriu em quatro partes, o sacrificou e colocou seu coração no *igbá* e jogou, perguntado se o sacrifício foi aceito, se estava tudo bem, obtendo resposta positiva. Então, ele apoiou a mão no chão e na cabeça três vezes, seguido por todas as pessoas presentes, exceto Ana, que apoiou a cabeça no chão para agradecer e reverenciar pelo resultado obtido, e disse: “Vida, saúde, prosperidade!”

Bàbá Marcelo pegou a tábua de Ifá, colocou em cima *iyèròsùn* e traçou o *odù* Èjìogbé, o primeiro na ordem hierárquica, o mais velho, através do qual se saúdam também todos os outros *odù*, rezou para Èjìogbé, soprou em cima do *odù* para transferir-lhe seu *àṣẹ*, pronunciou a frase “*Orí àláfíà*” (“*Orí* tudo bem”), “vida e saúde”, “*Àláfíà ẹbọ ẹgbé òrun*” (“Tudo bem no *ẹbọ* para *ẹgbé òrun*”), sancionando com sua voz o resultado do jogo de *obì*. Depois colocou o *iyèròsùn* onde foi traçado o *odù* em cima do tronco de bananeira, a fim de transferir esta mensagem para *ẹgbé òrun*.

Bàbá Marcelo encheu as mãos de Ana de búzios⁴⁹⁵, que ela apoiou na cabeça, no peito, em seus joelhos e em seus pés, e os aproximou de sua boca para falar com eles e depois doá-los ao *ẹgbé òrun* para que pudesse restabelecer vida e saúde para seu filho, e os colocou no *igbá*. A mesma operação foi realizada com muitas moedas, que enchem as mãos de Ana. A intenção dos búzios e das moedas, como explicitou Bàbá Marcelo, foi de oferecer ao *ẹgbé òrun*

⁴⁹⁵ Os búzios eram usados como moedas na África Ocidental. Observo que a oferenda de búzios e moedas visa também pagar seres do *ẹgbé òrun* de Linus que viveram no *aiyé* em épocas distintas.

uma compensação para “comprar” a vida de Linus, para pagá-lo a fim de deixar em paz a criança e desistir de perturbar sua vida.

Bàbá Marcelo pegou dois *órógbó*, os deu para Ana aproximá-los de sua cabeça, de seu coração, de seus joelhos e de seus pés, e pediu para que ela falasse com eles e pedisse vida e saúde para o filho. Depois ele os quebrou em duas partes com os dentes e jogou com eles, pronunciando a frase: “Àláfià, vida e saúde, ire” (“Tudo bem, vida e saúde, bem”). Através das caídas, Bàbá Marcelo observou que os *órógbó* não estavam respondendo às suas perguntas⁴⁹⁶, portanto, os colocou no *igbá* e repetiu a operação com um *obi*, de que obteve uma resposta positiva. Perguntou “*Tótó ire egbé òrun*” (“Respeito, tudo bem *egbé orun*”) e obteve resposta positiva, portanto concluiu que o que foi feito era suficiente e colocou o *obi* em cima do tronco de bananeira.

Com a ajuda de Rafael, Bàbá Marcelo enrolou nos dois panos o tronco de bananeira com todas as oferendas e o *igbá* dobrado em cima, de modo a representar a cabeça de Linus em cima de seu tronco e manter sua altura, e tudo em tiras de morim, para manter junto o tronco, o *igbá* e a oferenda. O resultado lembrava uma múmia de criança enrolada em faixas, que Bàbá Marcelo, com a ajuda de Rafael, bateram três vezes no chão (para pedir licença para levantá-lo, o mesmo ato que Rafael fez com o Èsù de Rebeca, antes de levá-lo de volta para o quarto de Odè e que se faz com o alguidar que contém um *ebò* ou com um defunto) e o levaram para fora. Bàbá Marcelo o segurou na parte de baixo e Rafael no lado do *igbá*, depositando-o no pé do *akòko*, árvore sagrada, morada dos seres espirituais, inclusive dos *emèrè*⁴⁹⁷, onde ficou até o *ebò* ser concluído.

Bàbá Marcelo pegou o *òpèlè-Ifá* (com os outros instrumentos do jogo) e o apoiou na testa e no peito de Linus, depois soprou em cima do *òpèlè-Ifá*, para transmitir-lhe seu *àşè*, o colocou em cima do pano branco, bebeu gin, pôs de seu lado direito o *ibó*⁴⁹⁸ e de seu lado esquerdo *egungun*⁴⁹⁹ e continuou perguntando a Ifá o que devia ser feito ainda e onde iria ser depositada o *ebò*, enquanto Ana ficou de joelhos com a cabeça no chão e a criança voltou a brincar no quintal. Ao término do jogo, Bàbá Marcelo disse que precisava fazer ainda um *ebò* para *egúngún*, os antepassados, colocou um pano vermelho num alguidar (sendo, o vermelho, a cor dos *egúngún*) e todos o seguimos no quarto de *egúngún*, onde foram trazidos também a

⁴⁹⁶ Bàbá Marcelo explicou que pode acontecer que um *obi* ou um *órógbó* cheguem contaminados por energias negativas absorvidas de pessoas ou ambientes em que passaram. Quando isso acontece, são substituídos por outros. O fato de conservá-los em uma tigela com água tem o propósito de preservá-los das energias externas.

⁴⁹⁷ Espíritos de crianças.

⁴⁹⁸ Búzio, que indica uma resposta positiva.

⁴⁹⁹ Osso, que indica uma resposta negativa.

pipoca e a fruta picada que sobraram e os outros elementos que iriam servir para realizar a oferenda. Nesse momento, Linus ficou com a avó e Bàbá Marcelo pediu que não nos seguissem para que a criança não assistisse ao sacrifício animal, que poderia impressioná-lo. Rafael ficou abaixado ao lado de Bàbá Marcelo segurando um *işan*, o bastão de madeira com que o *om̃o işan*, o sacerdote dos *Bàbá-Égún*, os controla quando *se materializam* em rituais específicos. De fato, Rafael foi suspenso⁵⁰⁰ *om̃o işan*, embora ainda não seja iniciado a esse cargo sacerdotal.

Bàbá Marcelo colocou nove *àkàsà* no alguidar, representando Linus, depois retirou de lá dois, os entregou para Ana, um em cada mão, e lhe disse de conversar com eles e dizer aos seus antepassados tudo o que ela desejava. Como nos outros momentos da conversa com os componentes do *ẹbọ ẹgbé òrun*, ela aproximou os *àkàsà* à sua boca, de forma a impregná-los com seu hálito, que é, ao mesmo tempo, condutor de *àşẹ* e meio de identificação. Depois, Bàbá Marcelo os colocou de novo juntos aos outros no alguidar.

Bàbá Marcelo borrifou gin e água em cima do *ojúbọ* de *egúngún*, pronunciando seu *ofo* para que trouxessem vida, alegria, calma e frescor, depois entoou as cantigas para *egúngún*.

Rafael pegou uma galinha marrom e Bàbá Marcelo a apoiou na testa, no peito, nos joelhos, nos pés de Ana e no chão em frente a *egúngún* e, continuando a rezar, a entregou para Rafael segurar. Tirou as penas do pescoço e das asas e as colocou no *ẹbọ*,⁵⁰¹ sacrificou a galinha enquanto continuava rezando e os outros respondiam em coro. Fez cair o sangue “quente” que sai diretamente do pescoço da galinha no pano branco colocado atrás do *ojúbọ* de *egúngún*, que representa *egúngún*, e no *màrìwò* ali pendurado (que é roupa de todo *Imalè*) e na terra embaixo do *ojúbọ* (o *ojúbọ* de *egúngún* é coberto por um pano colorido e decorado com búzios, típico de suas vestimentas) e colocou as penas no pano, para que o poder *àjẹ* trouxesse força de realização e transformação.

Bàbá Marcelo disse “Ire àláfìà ni” a fim de propiciar a aceitação da oferenda e colocou a galinha ao pé do *ojúbọ* *egúngún*. Pôs a pipoca no alguidar em que estava compondo o *ẹbọ* e jogou a restante em cima de *egúngún*. Colocou azeite de dendê no *ẹbọ* para acalmar a energia colocada em circulação pelo sangue da galinha, pronunciando o *ofo* “Epué èrò⁵⁰²” e na terra do *ojúbọ*; fez a mesma coisa com o gin e o mel, enquanto continuava cantando para *egúngún*.

Bàbá Marcelo pegou um outro *obì* da tigela com água, pingou essa água sobre o *ojúbọ* *egúngún* e o *ẹbọ* e o deu para Ana conversar com ele e dizer o que desejava, enquanto ele

⁵⁰⁰ Os *om̃o işan* são antes suspensos, apontados pelos *Bàbá-Égún* para sucessivamente serem iniciados ao sacerdócio.

⁵⁰¹ Para trazer o poder de realização das Mães Ancestrais.

⁵⁰² Que o dendê traga calma.

cantava. Depois apoiou o *obì* na terra, tocou com seus dedos o *obì*, a terra em sua frente, e bateu a palma da mão no punho direito, a fim de despertar, dar vida ao *obì*. E sacrificou o *obì*, colocando seu coração no *ẹbọ*. Jogou o *obì* no chão perguntando “Àláfià ni” (“Está tudo bem?”) e, obtendo resposta negativa, perguntou o que *egúngún* queria e, obteve como resposta búzios e moedas. Então, pegou um punhado de moedas, as apoiou na cabeça e no peito de Ana e pediu para que ela converse com elas, depois as colocou no *ẹbọ*; repetiu a mesma operação com os búzios.

Depois Bàbá Marcelo jogou de novo o *obì* para perguntar se os *egúngún* estavam satisfeitos, se era suficiente, e obteve resposta positiva, portanto todos apoiaram por três vezes, alternativamente, a mão no chão e depois em sua cabeça em sinal de respeito, para celebrar o sucesso do *ẹbọ*. Ana, de joelhos, apoiou sua cabeça no chão, enquanto Bàbá Marcelo pronunciou a frase: “Ire, vida e saúde, ire”. (“Tudo de bom, vida e saúde, tudo de bom”). O *ẹbọ* para *egúngún* ficou ali, enquanto Bàbá Marcelo passou a preparar os *ẹbọ* para Ìyámi e para Èṣù, começando pelo *ẹbọ* de Ìyámi. Ele ressaltou que as oferendas para Ìyámi e para Èṣù são fundamentais, porque, juntos a *egúngún*, têm uma relação com o *orí* e também porque, para lidar com *ẹgbé ọrun*, precisa ter a proteção das Mães Ancestrais.

Bàbá Marcelo pegou nove ovos e deu a Ana a quantia que cabia em suas mãos. Ela os colocou em sua cabeça e em seu peito, os aproximou de sua boca e fez seus pedidos à Ìyámi, enquanto Bàbá Marcelo cantava para elas. Depois Bàbá Marcelo colocou os nove ovos na cabaça (forrada de pano branco), os furou e colocou em cima azeite de dendê para acalmar as Ìyámi e abanou um pouco a cabaça, enquanto continuava rezando para elas. Depois ele pegou um *obì*, jogou a água que ficou nele em cima de todas as pessoas que estavam presentes para que, como chuva, trouxesse calma e paz, lhe deu vida,⁵⁰³ o apoiou na cabeça de Ana, no chão, o embebeu na água da tigela de onde o pegou, jogou as gotas de água em cima de todos, abriu o *obì* em quatro partes após tê-lo sacrificado e jogado seu coração no *ẹbọ* para Ìyámi, e jogou, perguntando se Ìyámi estavam satisfeitas, se seu *ẹbọ* foi suficiente, e obteve resposta positiva.⁵⁰⁴

Todo mundo homenageou o resultado colocando por três vezes, alternativamente, a mão no chão e depois na cabeça e, Ana, ficando de joelhos com a testa apoiada no chão.

Rafael a conduziu no quarto que hospeda os *ojúbọ* de Ìyámi e de Èṣù trazendo a cabaça com o *ẹbọ* para elas e o alguidar com a franga, a cujo pé ela colocou o *ẹbọ* para elas e se ajoelhou em sua frente, fazendo seus pedidos para a saúde do filho.

⁵⁰³ Apoiando seus dedos no *obì*, no chão e batendo com a palma da mão direita no punho esquerdo, por três vezes.

⁵⁰⁴ A galinha preta para Ìyámi já foi colocada junta ao tronco da bananeira, assim como o galo para Èṣù.

Quando eles voltaram, Bàbá Marcelo pronunciou o *ofò* “Eró pẹse”, para despertar a força de trazer calma da água, e borrifou água sobre o *ojúbò* de *egúngún*. Ana ficou ajoelhada em frente ao *ojúbò* de *egúngún* com sua cabeça apoiada no chão, rezando para a saúde de seu filho, enquanto todo mundo saiu e ficou na cozinha conversando.

No entanto, Rafael já tinha chamado Serginho, um amigo taxista que é *ògá* e frequenta o *Àşe Idasile Odẹ* e ele e Bàbá Marcelo saíram para despachar o *ẹbò*. Bàbá Marcelo recomendou que Linus não saísse do terreiro até que eles tivessem voltado, para que o *ẹgbé òrun*, que o viu entrar e viu sair o tronco de bananeira com todas as oferendas, o pagamento para a vida de Linus, sua camisa usada e os panos branco e vermelho impregnados de seu suor e de seu cheiro, fossem atrás dele (pensando que se tratasse de Linus), recebessem as oferendas com as rezas da mãe, se alimentassem ali e deixassem em paz a criança sem continuar perturbando sua vida e pretendendo que ele volte ao *òrun* para cumprir os pactos que selou com eles antes de nascer.

Enquanto isso, Doné Malu, sob indicação de Bàbá Marcelo, adicionou sal (que traz vida longa e prazer, gosto na vida) ao banho de ervas que foi preparado anteriormente. O banho continha, portanto, ervas que trazem, todas, a força vital de saúde, vida longa; *ẹfún* (giz que representa a serenidade e a relação do homem com a terra e, portanto, traz o *àşe* que mantém a criança no *aiyé*); mel (que traz uma vida doce); *iyèròsùn* (pó amarelo que traz o *àşe* e a proteção de *Òrúnmilà*, que tem o poder de mudar o destino e até de adiar o dia da morte). Eis, portanto, o remédio que a criança iria usar nas semanas que seguiram o *ẹbò* para se reforçar e adquirir as forças vitais dos elementos da natureza que trazem força, resistência, saúde e uma vida longa, doce e prazerosa.

Observo que, no *ẹbò ẹgbé òrun*, que se configura como um *ẹbò ayèpínùn*, oferenda de substituição, não teve um compartilhamento da comida e da força vital dos animais sacrificados com o sacerdote, a pessoa pela qual o *ẹbò* foi realizado e com as pessoas que participaram do ritual. Em contrapartida, nos outros *ẹbò* a que assisti, seja durante os *orò* anuais para os *òrìshà*, seja aqueles determinados por Ifá para uma pessoa específica para cuidar de sua saúde, Bàbá Marcelo coloca uma gota do sangue dos animais sacrificados em sua testa (para que o *orí* da pessoa absorva sua força vital) e na testa de todos aqueles que estão ali, inclusive a sua, e o *obì* e as comidas oferecidas aos *òrìshà* e aos *egúngún* (não para *Ìyámi*, porque elas são ciumentas e não querem dividir sua comida com ninguém) saciam todo mundo, e os animais sacrificados são, usualmente⁵⁰⁵ limpos e cozinhados para todo mundo comer, compartilhando com os *òrìshà* e os antepassados a comida e o *àşe* nela contido.

⁵⁰⁵ Salvo indicação diferente do oráculo, quando o *òrìshà* quer todo o animal para si, usualmente, se tem um problema mais sério a ser resolvido, para manter o equilíbrio de forças entre o *aiyé* e o *òrun*.

No caso analisado, foi realizada uma identificação entre Linus e o tronco de bananeira, que tinha o mesmo tamanho, vestiu sua camisa usada por ele e foi envolvido em dois panos impregnados de seu suor e, através do *àkàsà*, o alimento que representa o ser humano. Todas as oferendas ficaram em contato com Ana (que pode substituir o filho) antes de serem oferecidas, ela os aproximou de sua boca, fazendo fluir nelas seu *emí*, seu sopro, e confiando a elas seus desejos de saúde e vida longa para o filho e, sendo apoiadas em sua testa, seu peito e seus joelhos e em seus dedões dos pés para serem apresentadas a seu *orí*, a seu coração, ao *egbé òrun* e a seus antepassados.

Nesse caso, ninguém comeu das oferendas, a cabeça de ninguém foi banhada com uma gota de sangue e os animais ficaram nos *ẹbọ* e não foram trazidos para a cozinha. Dessa forma, o *ẹbọ*, com que que foi estabelecida uma relação de identificação com Linus, levou para seus companheiros espirituais seus desejos, mas não ficou ligado às pessoas que o acompanham no dia a dia e que moram no mundo físico, para que, alimentado e apaziguado com as oferendas, o *egbé òrun* se afastasse da criança e a deixasse viver em paz e com saúde por muito tempo e para que ninguém estabelecesse uma conexão (sempre perigosa) com *egbé òrun*.

Bàbá Marcelo observou que, salvo diferentes determinações de Ifá, o *ẹbọ egbé òrun* é amarrado em uma árvore. Dessa forma, fica em pé, com o *igbá* em cima, parecendo uma criança, no específico, Linus.

Quando Bàbá Marcelo e Rafael voltaram, depois de ter despachado as oferendas, Bàbá Marcelo explicou para Ana os *èèwò*, as interdições determinadas por Ifá, para ela e para o filho.

Ana está seguindo-as ao pé da letra, adaptando o menino a essas mudanças, embora comportem, além de comidas de que não vão sentir muita falta, a renúncia a vestir cores de que gostam muito e uma renovação do guarda-roupa.

Bàbá Marcelo lhe aconselhou também de, uma vez por semana, preparar um *àkàsà* e deixá-lo em baixo da cama de Linus, que dorme sozinho, porque é durante o sono que se estabelece com mais força a relação com os seres espirituais⁵⁰⁶ e o *egbé òrun* atua. Assim, quando tenta se aproximar a Linus, o *egbé òrun* é atraído pelo *àkàsà*, se alimenta e, satisfeito, vai embora sem interferir na vida e na saúde do menino. Esse ato ressalta também o valor da alimentação, que estabelece vínculos e gratidão, na cultura yorùbá, pois o *egbé òrun* não poderia perturbar quem o alimentou, assim como os inimigos de Eledunmare e Aye no *itàn* que apresentei no capítulo 5.

⁵⁰⁶ De fato, os antepassados, os *òrìṣà* e os demais seres espirituais podem se comunicar com as pessoas através dos sonhos.

Quando, dez dias depois do *ẹbọ*, entrei em contato com Ana por telefone para ter alguns esclarecimentos sobre a entrevista e lhe perguntei como viveu o *ẹbọ*, ela me disse que “O *ẹbọ* de *àbíkú* com Bábá Marcelo foi bem diferente dos outros que ele tinha feito – antes era sobretudo *ẹbọ* para *Ìbẹ̀jì* e para *Ọ̀sun* e *borí* –, foi uma energia muito densa, mas depois ele se sentiu muito bem, dormiu bem e melhorou seu problema de bruxismo”. Ela também está seguindo as interdições estabelecidas no jogo e os conselhos de Bábá Marcelo.

No final de semana seguinte, quando Ana veio assistir à iniciação em Ifá de Nicole, ela perguntou para Bábá Marcelo sobre o custo da iniciação em Ifá, pois, estava pensando em fazê-la junto a Linus.

Depois algumas semanas, quando encontrei o pai de Linus com sua namorada em ocasião de um *oró* no *Àṣe Idasilẹ Ọdẹ*, perguntei sobre a saúde do filho e me disse que ele estava melhor e era menos agitado, mas estavam tendo problemas com a professora da escola, que não sabia lidar com ele e pediu que fizesse um horário reduzido, não querendo tê-lo em aula sem a presença do mediador.

8.3 (Re)estabelecer o equilíbrio do *orí* com a força vital dos elementos da natureza: o ritual de *borí*

8.3.1 O *borí* como tratamento terapêutico

O ritual de *borí* se constitui como meio privilegiado para cuidar da saúde, reforçando o *orí*, estabelecendo seu equilíbrio e integrando as forças vitais de que a pessoa precisa naquele momento. O *orí* – considerado a parte mais sagrada e mais importante, a essência do ser humano, que dirige toda sua vida, sede dos pensamentos e do destino, divindade pessoal, o único *òrìṣà* que nunca abandona o ser humano – é objeto de cuidados especiais na prática sacerdotal de Bábá Marcelo. Ele, seguindo a tradição de Ifá, coloca *Orí* acima de todos os *òrìṣà* e seu culto como primeiro passo para cuidar da pessoa, porque, salientou ele, se o *orí* não for equilibrado, se o *orí* não aceitar, nada pode ser feito a seu favor, seja pelos *òrìṣà*, seja por outras pessoas.

O *àṣẹ* dos elementos da natureza e das comidas preparadas na cozinha é acrescentado ao *orí* para que esteja reforçado e equilibrado, para alinhar *orí òde* com *orí inú*, (a consciência com a “cabeça interior” – o componente espiritual do *orí*); para que *orí inú* dirija a vida da pessoa segundo seus desígnios, cumprindo o destino que se comprometeu a realizar antes do nascimento, trazendo realizações e felicidade; para que a pessoa seja reforçada em todos seus

aspectos (físico, psíquico, social e espiritual) e possa enfrentar as dificuldades, alcançar seus objetivos; para estar protegida, nas suas interações e circulações, das energias negativas que poderiam afetá-la; para afastar os infortúnios (morte, doença, luta, carência financeira, derrota) e trazer para sua vida as sortes (vida longa, riqueza, família, filhos, vitória).

Santos e Peixoto (2014) ressaltam a importância do equilíbrio do *orí*: “Uma cabeça equilibrada, com suas forças opostas bem aproximadas, gera estabilidade mental e emocional, fazendo com que a pessoa tenha comportamentos moderados e prudentes. Enfim, que possua autodomínio sobre suas forças.” (SANTOS; PEIXOTO, 2014, p. 106).

Como observa Goldman (2005), Bastide tentara demonstrar que a noção levybruhliana de participação seria, principalmente, uma “categoria da ação”, derivando do que denomina *dinamismo*: “uma filosofia vitalista ou dinâmica, uma teoria das Forças” (BASTIDE, 1953, p. 32, tradução minha) que visa codificar e manipular as “forças” (BASTIDE, 1953, p. 38-39, tradução minha). Nesse sentido, o banho e sua preparação, assim como o oferecimento da comida à cabeça, têm a finalidade de transferir *àșe* para a pessoa, de fazê-la participar da força vital dos elementos.

Segundo Ìyá Dolores, os elementos oferecidos ao *orí* servem, na maioria dos casos, para reanimar, atualizar, reavivar a força vital já contida nele: “são colocados ou recolocados para que tudo que tem dentro da gente seja reanimado. A maioria das vezes, a gente vai reavivar o que já está presente no *orí*”. Ela precisou que:

Por exemplo, em qualquer *orí* em que seja rezado *ójuóró*, a folha que não afunda em lugar nenhum, tem aquele elemento latente. [...]. O segredo, *awo*, das folhas é invocado no momento em que a gente canta. Do ponto de vista prático de nossa vida, eu posso dizer: ‘Eu fui banhada por *ójuóró*, por *osíbàtà*, e aquele *awo*⁵⁰⁷ que me protege nunca vai deixar que você me afunde’. Cada um dos elementos do *borí* traz essa resignificação da mesma pessoa, porque o não deixar você se afundar na sua vida está dentro de você, aquela folha faz parte de você. É por isso que para nós, de tradição de matriz africana, todos esses elementos fazem parte de nós, a nível espiritual, mítico, biomítico. É por isso que a gente tem um profundo compromisso com a preservação e conservação da natureza.

O ritual de *borí* representa, para Bàbá Marcelo, sobretudo, um tratamento terapêutico – “um tratamento médico, psicológico, um fortalecimento de energia” – seguindo a tradição da África ocidental, que, como observa Dias (2014), difere da brasileira – em que o *borí* apresenta-se, principalmente, como etapa da iniciação, com que se estabelece um vínculo com o próprio *òrìșà* e com o terreiro⁵⁰⁸, embora alguns autores sublinhem também seu papel terapêutico.

⁵⁰⁷ Segredo.

⁵⁰⁸ Como afirmam diferentes autores que estudaram o *borí* em diferentes terreiros de candomblé, quais Bastide (2001), Vogel, Mello, Barros (1988), Augras (2008), Gomberg (2011), Rabelo (2014).

Vogel, Mello e Barros afirmam que “um *borí* alimenta a cabeça, concebida como algo à parte, distinta do corpo, especial, sagrada” (VOGEL, MELLO, BARROS, 1998, p. 46). Bastide ressalta que “a oferta alimentar à cabeça, na medida em que efetivamente fortifica o ‘ori’, pode ter virtude profilática ou curativa” (BASTIDE, 2001, p. 43). Querino liga o *borí* ao “obter saúde” (QUERINO, 1995, p. 63).

Em várias entrevistas que realizei durante minha pesquisa e em vários *borí* de que participei, percebi que esse ritual foi utilizado como meio para enfrentar diferentes problemas de saúde ou situações difíceis, como relatei no capítulo 2, tais como: bulimia, problemas neurológicos e psiquiátricos; em caso de fraqueza, desânimo e perda da vontade em continuar lutando na vida; em caso de debilitação, perda de forças ou do apetite; antes de enfrentar uma cirurgia; durante a gravidez; para enfrentar doenças, como a *chikungunya*, problemas ao intestino, problemas de circulação nas pernas; para pessoas internadas em hospital; em caso de sintomas que não são diagnosticados e curados na biomedicina (febres, inchaços, problemas motores ou paralisia, perda de memória e tremores, problemas respiratórios); para problemas no relacionamento amoroso; para problemas financeiros e dificuldades no trabalho; para se proteger da inveja, de relações sociais conflituosas e ataques de feitiçaria; quando “a vida não anda”; para abrir o caminho.

No *candomblé*, costuma-se fazer um *borí* por ano, para repor periodicamente as energias que estão sujeitas a um processo natural de desgaste, mas há cabeças que precisam de um maior cuidado e, portanto, de repetir o ritual com mais frequência, como analisei no capítulo 4.

Bàbá Marcelo sublinhou que o *borí* pode ser uma simples oferenda de água ou de água e *obi*, dependendo das necessidades do *orí* (reveladas através do oráculo) e não deve necessariamente ser “aquele banquete que se tornou costumeiro no *candomblé*”.

Ele determina, através da consulta oracular, a eventual necessidade de fazer um *borí*, os elementos que lhe devem ser oferecidos, e os *òrìṣà* e demais seres espirituais que “vão comer juntos”, ou seja, que vão receber um *ẹbọ* – que é realizado durante o mesmo ritual. Èṣù, Ìyàmi e *egúngún* usualmente participam de todo *borí* por fazerem parte da constituição do mesmo *orí*, como illustrei no capítulo 4. Além disso, Èṣù, enquanto mensageiro de todos os *òrìṣà*, participa de toda oferenda, e Ìyàmi traz a força de transformação e reprodução do poder feitiçeiro feminino, fazendo com que tudo o que foi falado e feito no ritual tenha sucesso, se atualize na vida da pessoa; alimentar os ancestrais significa também reforçar as próprias defesas espirituais, pois são eles que protegem seus descendentes no *òrun*.

Podem ser realizados também *ẹbọ* para o(s) *òrìṣà* da pessoa ou para outros que possam ajudar para resolver a situação; para o *ẹgbé òrun* da pessoa (caso esteja atrapalhando sua vida

e precise ser satisfeito e apaziguado); para Ifá (caso a pessoa seja iniciada em Ifá ou seja determinado pelo jogo); ou para um *odù* específico (para trazer para a vida da pessoa a realização de acontecimentos míticos contidos nos *itàn* que correspondem àquele *odù*, trazendo o acontecimento passado para o presente e atualizando-o na sua vida); ou ainda para o *odù* Èjìogbé (o primeiro na ordem hierárquica, o mais velho, através do qual podem ser louvados todos os outros *odù*).

Embora relações pessoais com os *òrìṣà* (como o fato de ser o próprio “dono da cabeça”, a que uma pessoa pertence ou foi iniciada), a manifestação de sua proteção em outras situações, seus poderes sobre órgãos, doenças ou problemas específicos, ou o *odù* caído no jogo através dos *itàn* conexos, forneçam guias cognitivos para entender porque aquele *òrìṣà* está participando do *borí*, às vezes não é possível fazer conexões lógicas. Apenas resta confiar que se Ifá determinou assim é porque precisa da energia daquele *òrìṣà* para solucionar o problema ou para evitar outros que estejam por vir.

Ìyá Dolores sublinhou que “Por exemplo, eu sou iniciada em Oya, mas eu resolvo a maioria dos meus problemas com Èṣù ou Oḃàtálá. Oya é meu *òrìṣà* *elédá*⁵⁰⁹ e eu o agrado como *òrìṣà* *elédá*, mas ela não resolve meus problemas, ela me dá a força vital dessa dinamicidade cotidiana.”

Bàbá Marcelo ressaltou que tudo é determinado através do oráculo de Ifá e que, no *borí*, é o *orí* da pessoa quem fala e decide, pois ele tem desejos próprios e tudo o que lhe é oferecido deve ser bem recebido (caso contrário não teria efeito) e ele poderia até estragar todo o procedimento. Por esse motivo são evitadas as comidas que são *èèwò*⁵¹⁰ para a pessoa ou de que ela não gosta. A fim de exemplificar esta afirmação, Bàbá Marcelo contou de um *ẹbọ* a que ele assistiu, realizado por um *babaláwo* nigeriano para uma senhora e que levava dois *ìgbín*. Quando foram sacrificados, de um deles saiu um líquido mais escuro e a senhora se convenceu que o animal estava morto e que, portanto, o ritual não iria ter efeito, comprometendo o resultado de tudo o que foi oferecido, feito e rezado para ela. Em outro caso, o *ẹbọ* para uma senhora previa o sacrifício de um pombo branco e o pai de santo o sacrificou, embora ela acreditasse que a interdição de *Ọṣun* com o pombo branco impedisse que fosse sacrificado para ela, que é desse *òrìṣà*; portanto, seu *orí*, não aceitando, estragou tudo o que foi feito.

As contínuas consultas que acompanham as diferentes fases do ritual e as respostas positivas do *obì* ajudam a pessoa a ter a confiança que os *òrìṣà* estão aceitando e que tudo está

⁵⁰⁹ Criador, anjo da guarda.

⁵¹⁰ Interdição.

procedendo bem e não está faltando nada, da forma que seu *orí* confie no resultado do ritual, propiciando seu sucesso.

Bàbá Marcelo sublinhou a importância de a pessoa ter fé no sacerdote e em Ifá; que esteja *òkàn mímó*, de coração puro; que seu *orí* esteja à disposição para receber a força vital dos elementos que são colocados nele; e que todas as pessoas ali presentes estejam contribuindo com pensamentos positivos à realização do ritual, inclusive o mesmo sacerdote, que sempre pede a Ifá perdão se errou em alguma coisa e sua ajuda para que o que ele fez tenha sucesso⁵¹¹.

Bàbá Marcelo ressaltou que um dos *itàn* relativos ao *odù Òsé* afirma que a falta de fé e confiança destrói a obra. Da mesma forma, Hubert e Mauss (1995) sustentam que, no sacrifício, o sacrificante e o sacrificador “devem ter uma confiança inabalável no resultado automático do sacrifício. Em suma, trata-se de efetuar um ato religioso com um pensamento religioso: a atitude interna deve corresponder à atitude externa” (MAUSS; HUBERT, 1995, p. 34-35).

E Lévi-Strauss, em seu ensaio *O feiticeiro e sua magia*, ressalta que:

Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 182)

Laplantine (1986) observa que, tanto nas “terapias oficiais”, quanto nas “populares” ou “tradicionais” “esses recursos terapêuticos são tanto mais eficientes quanto o doente aceita receber do exterior um conteúdo cultural ao qual adere sem restrições” (LAPLANTINE 1986, p. 219).

Bàbá Marcelo ressaltou que a força do *orí* é tão grande que se alguém expressa ódio para uma pessoa e lhe diz que vai acabar com ela, seu *orí* começa a influenciar negativamente sua vida, embora não tenha sido feito nenhum feitiço contra ela. Comparou também o sacerdote que cuida da pessoa e age para resolver seus problemas aos “doutores da alegria”, que trazem alegria e esperança às pessoas hospitalizadas.

Mauss (2003), em seu ensaio *Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade*, ressalta as consequências (depressão, adoecimento, morte), induzidos pelas representações coletivas de tipo mágico-religioso (ataques de feitiçaria, quebra de tabu) em áreas etnográficas polinésias e australianas e Lévi-Strauss em seu ensaio *O feiticeiro e sua magia* observa que:

⁵¹¹ Essa frase serve também para o sacerdote demonstrar sua humildade frente a Ifá e a seus antepassados.

casos de morte por conjuração ou feitiço, atestados em várias regiões do mundo: um indivíduo consciente de que é objeto de um malefício fica profundamente convencido, pelas tradições mais solenes de seu grupo, de que está condenado, e parentes e amigos compartilham a certeza” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 181)

No *borí*, assim como nos diferentes rituais que são realizados no terreiro, de caráter comunitário ou mais restrito, transmitem-se os conhecimentos e constroem-se e reafirmam-se os valores ético-morais dos povos tradicionais de matriz-africana, como a importância da comunidade, do acolhimento, da ajuda mútua, de estar de coração puro e com boas intenções frente aos antepassados e às outras pessoas, da família, do contato consigo mesmo e do alinhamento com o próprio *orí* (que inclui o destino), do destino individual como parte de um destino comum, da relação com a natureza, da troca e da harmonia do ser humano no interior da sociedade e do cosmo, da alimentação e de seu compartilhamento, da fé e da confiança, do caráter, das sortes (vida longa, saúde, prosperidade, família), da saúde em seus aspectos físicos, psicológicos, sociais, espirituais e enquanto plenitude da vida, força vital e felicidade, uma teoria da terapia, dos processos de adoecimento e de cura.

O rito, com sua constelação de símbolos (falados e performados), contribui em constituir e reafirmar o sentimento de pertencimento ao grupo e, nos termos de Geertz (2008), uma visão de mundo e um *ethos*,⁵¹² ou, nos termos de Mauss (2003) e de Bourdieu (2011), um *habitus*⁵¹³, e à construção de habilidades e sensibilidades, nos termos de Ingold (2000). Segundo Geertz (2008), o rito harmoniza esses dois aspectos da vida social, ajustando as ações humanas a uma ordem cósmica e projetando imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana. Como observa Langdon (2005) ao analisar a perspectiva de Geertz, os símbolos são eficazes porque carregam valores comuns ao grupo, são expressivos e têm o poder de motivar (aspectos que Young, 1976, estende aos rituais terapêuticos):

O famoso artigo de Geertz sobre religião (1966) afirma que a ação simbólica dos rituais recria proposições acerca do mundo de tal forma que as pessoas agem como se fossem reais. Neste sentido, os símbolos criam e recriam o mundo. Os rituais sagrados ordenam o sofrimento existencial e a doença em nível fenomenológico e ontológico para os participantes e resultam em uma transformação da experiência que prossegue após seu término. Os símbolos, através do ritual, moldam as formas em que os atores

⁵¹² Um estilo de vida particular. Geertz assinala que “Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo ‘ethos’, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo ‘visão de mundo’” (GEERTZ, 2008, p. 93, tradução minha).

⁵¹³ Mauss, em seu ensaio *As técnicas do corpo* usa o termo *habitus* para referir-se ao conjunto dos usos culturalmente moldados do corpo em uma sociedade, interpretando o corpo seja como o objeto sobre o qual a ação da cultura se manifesta, seja como o meio que permite que esta ação seja efetivada. Trata-se de um corpo que é, ao mesmo tempo, um objeto de técnicas, o meio das técnicas e a origem subjetiva das técnicas. Em contrapartida, o conceito de *habitus* para Bourdieu, base de suas argumentações sobre a transmissão da cultura, pode ser resumido como um sistema de disposições duráveis que é um princípio inconsciente, coletivamente inculcado, que permite a geração e a estruturação de práticas e representações.

sociais veem, sentem e pensam acerca do mundo (Ortner 1994: 375), que resulta em ação direcionada à realidade criada no ritual (LANGDON, 2005, p. 15, tradução minha).

A autora observa que o conceito de cultura perdeu, nos estudos antropológicos, seu caráter essencialista e limitado por fronteiras geográficas, mas sobressai em situações específicas (como um ritual terapêutico dentro de um terreiro), “com práxis e ação e temas associados de interação, performance, experiência, self, subjetividade, e agência” (LANGDON, 2005, p. 9, tradução minha).

A pessoa é mobilizada com seu corpo e seu pensamento, envolvida com toda sua experiência sensível, ao mesmo tempo recoberta de atenções e convidada a agir em prol do sucesso do ritual, estimulada pela beleza da mesa do *borí*, pelas cantigas e rezas, pelo cheiro e o sabor das comidas, pelo contato com as folhas e os outros elementos que são oferecidos a seu *orí*, convidada a analisar sua trajetória de vida e seus desejos para o futuro, a examinar a vida de cada elemento e aceitar absorver sua força.

A pessoa não é somente objeto de cuidados, mas é também chamada a intervir ativamente em seu processo de cura, seja durante o ritual (em que ela quina as folhas, pronuncia afirmações assertivas para a mudança, come, bebe, oferece os alimentos às pessoas a seu redor), seja nos dias sucessivos através do resguardo (que inclui o descanso, o uso de roupas brancas ou claras, a evitação de brigas e conflitos, eventuais interdições temporárias estabelecidas pelo oráculo e outros aconselhamentos do sacerdote).

Descrevo agora a base do ritual de *borí* combinado com os *ebô* para Èṣù, Ìyámi e *egúngún*, e cito as folhas e as oferendas mais comuns, por espelharem os desejos e as necessidades da maioria das pessoas – embora todos os elementos e procedimentos sejam sempre determinados através do oráculo de Ifá. Observo, enfim, como diferentes pessoas vivem o ritual, como se sentem depois e quais aspectos marcam maiormente sua experiência.

8.3.2 Os preparativos, a acolhida e a importância da família

Usualmente é Bàbá Marcelo que compra todo o material necessário para o *borí* e as pessoas chegam trazendo somente a roupa branca que irão usar durante o ritual e o necessário para tomar banho e trocar de roupa o dia seguinte. Dessa forma, ele evita o problema que pode surgir quando algum elemento não esteja disponível e deva ser substituído por outro, pois, a “lista de *borí*”, assim como a “lista de *ebô*”, que contém todo o material necessário, pode

constituir um perigo porque, se falta algo, a pessoa pode se convencer de que o ritual não vai dar certo e, dessa forma, seu *orí* não aceitará o que está sendo feito, prejudicando os resultados.

Quando a pessoa chega, às vezes acompanhada por familiares ou amigos, é acolhida e convidada a relaxar e descansar enquanto Bàbá Marcelo e as outras pessoas que estão ali para ajudar já compraram o necessário e prepararam (ou terminam de preparar) as comidas que irão compor a “mesa do *borí*”. Sempre há algo para todo mundo comer antes de começar.

Se a pessoa que vai receber o *borí* quer ajudar nos últimos preparativos, é convidada a descansar e deixar que os outros façam as coisas para ela, pois, no candomblé, é comum a regra de não fazer um *borí* para si mesmo e a máxima de que todo mundo precisa sempre de alguém, de forma a criar uma rede de trocas e dependências. Por exemplo, Ìyá Sandra Regina afirmou que não pode dar *borí* em si mesma, ressaltando que: “Nós sempre precisamos dos outros. Assim como dizem que Èṣù é a esfera, isso não tem nem um fim nem um início, porque a esfera é redonda, então você está sempre precisando alguém que, seja o que for, o mínimo que for, você está sempre precisando de alguém”.

Ìyá Dolores sublinhou que o cuidado das pessoas começa com o gesto afetuoso da acolhida dentro do terreiro e continua com a troca de *àṣẹ* com os ancestrais através dos elementos da natureza: “O cuidar tem sempre um sentido de troca, um sentido de mutualidade, troca com as outras pessoas e com os ancestrais”. Em particular, ela afirmou que no *borí*:

A pessoa precisa estar ali, primeiro entrando em contato consigo mesmo, se distanciando do mundo do dia a dia, e tendo aquele momento de introspecção, enquanto outras pessoas estão cuidando do que vai comer, onde vai dormir, o que vai vestir, o que vai beber, sem ser de família consanguínea, que a gente chama de família extensiva, aquela família que te adota e te chama de irmão, pai, mãe, e estabelece essa relação. O próprio *borí* precisa ser um momento de acolhida de si mesmo, um contato de si mesmo com os próprios sentimentos, medos, desafios. Então, a acolhida precisa propiciar isso. E a gente entende que também seja um elemento de cuidado com a saúde mental, porque, muitas vezes, as pessoas não se sentem tão bem dentro de sua família consanguínea como se sentem na família extensiva. Então, é sempre a partir da visão da acolhida, porque fazer uma comida para alguém dentro desse contexto não é um sinal de servidão, é uma acolhida, é fazer bem feito, rezado, desejando coisas boas. A gente tem a nítida compreensão, a convicção de que a forma dedicada com que aquilo é feito vai sortir o efeito positivo para aquela pessoa, tendo ou não [quem prepara o alimento] uma profunda relação com aquela pessoa. Então, dentro do *egbé*, dentro desse universo dos povos tradicionais de matriz africana, a gente tem o sentido de saúde a partir de todos esses elementos. Uma pessoa que vive em um ambiente hostil provavelmente vai desenvolver problemas psíquicos, doenças psicossomáticas e isso vai se desdobrando em uma série de outros problemas na sua vida. No momento em que ela é bem acolhida, bem assistida, ela se sente bem, ela é realizada, isso tudo tem um outro efeito na sua vida psíquica e, automaticamente, em todas as outras dimensões da sua vida. Então, isso para nós é bastante importante. O *ẹbọ*, na verdade, começa com esse gesto, não simplesmente a oferta dos alimentos ou a sacralização, com o ofertar o que você tem de melhor para aquela pessoa que buscou aquele espaço e tem aquela necessidade, de ser acolhida em algum lugar em que ela se sinta bem. A gente tem uma visão diferente da questão do *borí*: não é só cultuar uma pessoa, uma cabeça, para a gente rezar para você, a gente também reza para nós. Então é uma forma

de fortalecer este elemento coletivo, independentemente se você acaba de chegar aqui ou está aqui muito tempo. Então, não deixa de ser uma preservação da memória dos nossos ancestrais e um modo de conviver.

Ana Catão destacou o *borí* como um momento em que se precisa dos outros, em que se reafirma a coesão social e um destino comum, e adicionou que:

As pessoas estão ali cuidando da sua cabeça, rezando para a sua cabeça, e botando energia positiva para que sua vida vá para frente, fique bem, para o melhor caminho. Então, é um momento em que você precisa dos outros fazendo, rezando, cuidando, fazendo sacrifícios. Não pode fazer tudo sozinha. É um momento em que você fica à mercê do cuidado de outras pessoas, também.

Catarina observou que o carinho de sua mãe e das outras pessoas cuidando dela, o fato de elas estarem ali fazendo as coisas para ela com um pensamento positivo já a ajudou muito.

Nas histórias de vida de Dina de Brasília, e de Ìyá Cristiane de Logun'Edé, que mencionei no capítulo 2, é particularmente evidente como a acolhida na comunidade de terreiro, o carinho, a preocupação para com o outro, as conversas com alguém que ouve e aconselha têm um papel fundamental na construção da autoestima, na recuperação da esperança e da vontade de enfrentar as dificuldades.

Como salienta Turner (1996) a propósito dos rituais de cura entre os Ndembu, também no candomblé “a aflição de cada um é preocupação de todos” (TURNER, 1996, p. 302, tradução minha).

Rabelo (2014) sublinha que o cuidado no candomblé é o elemento central de uma ética que se constrói de forma tácita através de práticas, sensibilidades e engajamentos com o outro:

Ao seguirmos os percursos da comida (e do repouso) no terreiro, somos confrontados com uma complexa dinâmica de cuidado. Por isso observei no início desta seção que estes percursos nos conduzem a um campo de conduta ética. No terreiro há sempre alguém sendo cuidado e alguém cuidando, e os adeptos passam, muitas vezes, de uma a outra destas duas posições ao longo de suas trajetórias. O cuidado não só mobiliza muitos agentes e põe em movimento uma rede extensa de trocas, como também promove transformações. [...] Compreender a ética do cuidado no candomblé requer direcionar a atenção para as muitas atividades que aí se desenrolam. Mas exige também uma reorientação teórica – mais especificamente, uma abordagem à ética como assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com outros. [...] Bastide (2001, p. 230) [...] Em *O Candomblé da Bahia*, publicado originalmente em 1958, ele escreveu que o candomblé ‘é antes de tudo um sistema de ética.’ (RABELO, 2014, p. 262)

A autora (2014) observa também o esforço necessário e a ética implícita em deixar que os outros cuidem de si:

Ser cuidado é recuperar energia via participação em fluxos que outros iniciaram, potencializaram ou canalizaram em sua (minha) direção. É também abdicar (temporariamente) da agência. Em qualquer um dos polos da relação, a agência é inseparável da experiência de submissão.

Aqui vale apenas observar que submeter-se é colocar-se nas mãos dos outros – não é apenas o resultado dos controles que operam no terreiro, mas é também fruto de um esforço para aceitar e lidar com a diminuição da agência e para confiar, ou melhor, entregar-se à agência dos outros. É deixar que outros decidam em meu lugar e confiar que eles sabem melhor que eu. Demanda um trabalho sobre si, ou melhor, trabalho de constituição de si como sujeito ético (que confia, se entrega e se compromete). (RABELO, 2014, p. 272)

A presença de familiares é bem-vinda e solicitada durante o *borí*, além dos membros do terreiro vindos para ajudar, marcando a importância do mútuo apoio no seio da família e oferecendo a possibilidade de, através do fato de estar ali rezando e fazendo algo em prol da saúde da pessoa e do ato de compartilhar a mesma comida e o mesmo *àşę*, toda a família ser curada e as relações no seu interior serem harmonizadas e reforçadas. De fato, estar saudável é associado ao equilíbrio do próprio *àşę* e requer organizar não apenas a pessoa, mas todo o seu universo individual e coletivo.

Doné Malu adicionou o fato de que, na hora de cultivar a própria ancestralidade, é importante que os membros da mesma família estejam presentes. É por esse motivo que Doné Malu, quando jogou com Bábá Marcelo e Ihe foi receitado um *borí* após que Ihe foi diagnosticada a necessidade de uma operação de coração, manifestou preocupação em relação à possibilidade que sua filha, que começou um percurso de evolução em um centro espírita e deixou de frequentar o candomblé, não quisesse participar de seu *borí*.

Costa (2004) ressalta a importância da harmonização do *orí* também no que tange sua inserção na sociedade e no cosmo:

Ao se realizar um ritual de ‘Borí’, onde o sujeito harmoniza sua cabeça com o meio em que se relaciona, seria uma prática ritual de suma importância, em que corpo e mundo precisam estar em confluência, para que este sujeito se sinta seguro e sustentado. [...] Segundo explicações fornecidas a mim por sacerdotes e sacerdotisas do candomblé, a cabeça do ser humano seria o pilar de sustentação dele com o mundo, um mundo integral, em que homens e deuse(a)s, dialogam e convivem em um mesmo espaço, um espaço atemporal quântico. Para que esta dialogia possa acontecer, a cabeça tem que estar harmonizada com o ambiente que o cerca, e o sujeito têm de absorver esta significação e sentido. (COSTA, 2004, p. 338)

E adiciona que “Os ‘ebós’ que são realizados nas pessoas nas comunidades de terreiro e em espaços até externos das comunidades são o que vai gerar uma sintonia sensível do homem e a sua integralidade harmônica, física e psicológica com este mundo sensível.” (COSTA, 2009, p. 339).

Muitos rituais terapêuticos agem não somente sobre a pessoa aflita, mas também sobre toda a comunidade a que ela pertence, e operam uma ressocialização e um rearranjo das relações sociais. Por exemplo, Zemleni (1966), ao tratar do ritual *Ndoep* entre os Wolofs e os Léboús do Senegal, que se apresenta, ao mesmo tempo, como terapêutico e iniciático, e envolve principalmente mulheres, observa que:

O que conta mais a fins terapêuticos é a presença real, calorosa e permissiva dos familiares da doente, da vizinhança, dos conhecidos. Assim, são retomadas as trocas interpessoais, se restabelece a comunicação, se reajustam de uma certa forma as relações, a agressividade encontra uma livre manifestação. (ZEMPLINI, 1966, p. 422, tradução minha)

Em diferentes pontos de sua obra, Turner⁵¹⁴ ressalta que os rituais entre os Ndembu reafirmavam os valores da sociedade, expressavam a coesão e agiam na direção da resolução dos conflitos, restabelecendo a unidade e a harmonia do grupo.

Nathan (2012) observa que, ao contrário da psiquiatria (que isola o paciente da comunidade), em outras culturas (em que podemos incluir o candomblé), os sistemas terapêuticos podem ser entendidos como articulação entre uma intervenção biológica (física, química, etc.) e uma intervenção social (psíquica, simbólica).

Bàbá Marcelo ressaltou também que ninguém se importa mais com a saúde de uma pessoa do que a própria mãe e os demais familiares e, por isso, o *borí* pode ser dado na pessoa ou um ritual ser feito também por um seu familiar (mesmo não sendo iniciado), seguindo as indicações do sacerdote.

Ele contou de um ritual que prescreveu para uma sua filha de santo que estava desempregada e dependia do marido, que foi realizado com a ajuda da mãe (embora ela não fosse iniciada), através de uma oferenda para *Ọdè*, o caçador, que proporciona fartura e abundância e pode ajudar a encontrar trabalho. A moça pegou um morim branco de seu tamanho, o amarrou na cabeça e andou pela mata (domínio de *Ọdè*) carregando um alguidar com *abado*⁵¹⁵ e *aşoşó*⁵¹⁶, enquanto sua mãe jogava em cima dela milho vermelho e as duas rezavam pedindo um bom trabalho, até chegar a uma árvore frondosa. Abriu o pano no chão em frente da árvore e se ajoelhou em cima, pedindo ajuda a *Ọdè* para que ela conseguisse emprego. *Bateu pawó*⁵¹⁷ para *Ọdè* e amarrou o morim na árvore.

Quando Doné Malu contraiu *chikungunya*, jogou para si e, vendo a necessidade de um *borí*, foi sua filha Catarina que o deu nela, seguindo suas instruções.

Dina reza sempre para seus filhos quando dá *osé*⁵¹⁸ a seu Ifá, sobretudo para sua filha maior, que se dirige a Ifá e aos *òrìşà* somente quando está em dificuldades e não sabe controlar seus pensamentos negativos, que trazem consequências para sua vida (ainda mais tendo ela uma relação forte com as *Ìyámi*).

Um familiar pode, também, realizar um *ẹbọ* para uma pessoa que esteja internada ou ausente por algum motivo, trazendo algo que lhe pertence, como foi o caso de uma senhora que

⁵¹⁴ Cf., por exemplo, Turner (1968; 1996; 2005).

⁵¹⁵ Feijão fradinho torrado, comida de *Ọdè*.

⁵¹⁶ Comida de *Ọdè* feita com milho vermelho cozido, com sal e coco.

⁵¹⁷ Batida ritmada das mãos, realizada para invocar e louvar os *òrìşà*.

⁵¹⁸ Culto semanal. *Osé* significa semana.

mora na Alemanha e realizou vários *ẹbọ* para seu filho que estava foragido da justiça, ou da namorada de um jovem internado em um hospital psiquiátrico, de que falei anteriormente.

Doné Malu me contou que ela participou de um *ẹbọ* que Bábá Marcelo realizou para um menino que, por uma grave doença, estava em coma, internado no CTI. Os pais obtiveram a permissão dos médicos para que Bábá Marcelo o visitasse no hospital, onde rezou para ele, colocou *àşẹ* em sua boca, para transferir-lhe força vital e saúde. Depois realizou, no terreiro, um *ẹbọ* de substituição na presença de seus pais, que trouxeram uma camisa que ele estava usando no hospital. O *ẹbọ* foi conduzido segundo as mesmas linhas gerais daquele de Linus, seguindo as indicações de Ifá em relação aos elementos utilizados e aos seres espirituais para que foi feita a oferenda e, neste caso, o tronco de bananeira, da mesma altura da criança, com a cabeça e todas as oferendas, foi enterrado em um terreno. Assim, o tronco substituiu a criança na morte e no enterro, devolvendo sua matéria à terra e carregando consigo pedidos de saúde e vida longa para a criança (na forma dos alimentos ali contidos, das rezas e dos pedidos impregnados do hálito dos pais). Quando o menino melhorou e saiu do hospital, foi direto para o *Àşẹ Idasile Ode* para completar seu tratamento com um *borí* e outros *ẹbọ*.

O *borí* é, usualmente, realizado no quarto dos *òrìşà*, mas pode ser feito também em outros espaços como o barracão ou o *sabaji*. Pode ser realizado também na casa da pessoa ou, se estiver internada, no hospital (com as limitações que este espaço comporta).

Antes de começar o *borí*, são forradas duas esteiras com lençóis brancos, uma para a pessoa sentar durante o *borí* e descansar durante a noite, e outra, que serve como “mesa do *borí*”, onde são apoiadas as folhas, as frutas, as diferentes comidas que são oferecidas ao *orí* da pessoa, e outros materiais necessários, como a faca para os sacrifícios, *ataare*, gin, água, uma tigela contendo água e os *obì* (que serão oferecidos e usados para consultar Ifá), a bacia onde será preparado o banho e os alguidares onde serão depositados os *ẹbọ*.

Foto 20 – Mesa de *borí* para o *borí* de Doné Malu, realizado depois de saber da necessidade de se operar de coração.



Fonte: A autora, 2019.

8.3.3 As saudações

Bàbá Marcelo e as outras pessoas que ajudam no *borí* sentam em banquinhos de madeira ou numa esteira.

Em todos os *ẹbọ* e no *borí*, a pessoa pela qual é realizado fica apoiada à parede para ser mais confortável e como forma de resguardo para quem está ali presente, pois as energias negativas e os feitiços de que a pessoa se libera na medida em que o *àşę* das folhas e dos outros alimentos e a força da palavra do sacerdote agem sobre ela, saem pelas costas. Bàbá César ressaltou que “o feitiço sai pelas costas, assim como entra pelas costas, pois ninguém faz feitiço na frente da pessoa, para ela não saber”. E adicionou que:

O feitiço existe, pega se a pessoa está fraca espiritualmente. Se uma pessoa está forte espiritualmente, evita que isso venha a acontecer com ela. Uma pessoa vem a ser forte espiritualmente principalmente através de seu caráter, da boa conduta em referente a tudo e todos. Isso já é um empecilho para o feitiço entrar. E se continua se cuidando regularmente.

São usadas, também, folhas que tem a finalidade específica de limpeza, como *etipónlá* – a erva-tostão, que tira a complicação e permite que a prosperidade surja –, ou o *pèrègún* – a folha-d’água, que chama os próprios ancestrais para ajudarem na vida e na resolução dos problemas. Bàbá Marcelo, às vezes recita o *ọfọ* “Que não haja obstáculo”, e precisou que:

Na medida em que você tira a negatividade, abre espaço para as coisas boas acontecerem porque, às vezes, o obstáculo é uma negatividade. Se uma pessoa tem uma forte carga negativa, independentemente do limpar, se eu alimento a cabeça dela de coisas que têm força vital positiva, eu vou aumentando as cruces⁵¹⁹ que tem dentro de si, que vão superar as negativas, então a posição se inverte. Uma coisa é eu limpar, mas quem é que administra no mundo espiritual, a nossa vida? Aqui estamos nós três, estamos nos vendo, nos falando, mas quem está também aqui e não vemos, mas nos ajuda, são meus antepassados, Èşù, Íyámi, eles zelam por mim. Na medida em que alimento eles, estou dando para eles forças positivas, estou fortalecendo a eles para me defenderem.

Doné Malu ressaltou também a ação de limpeza do *ẹbọ*⁵²⁰ e do *borí*:

No jeje faço, eu cuido de pessoas, se fazem muitos *ẹbọ* e *borí*, que são muito procurados por pessoas que estão com algum problema, que estão precisando de orientação espiritual. Então, se faz o *ẹbọ* para tirar aquela negatividade da pessoa naquele momento, por questão de saúde, por uma vida atrapalhada que não está com portas abertas. A gente dá uma ajuda, dá caminho, dá comida ao orí, a Èşù... um *ẹbọ* completo.

⁵¹⁹ “+”, que representam a carga positiva, e “-” a carga negativa.

⁵²⁰ Em alguns terreiros, são realizados também *ẹbọ* de limpeza, popularmente chamados *sacudimentos*, em que os elementos utilizados (folhas, ovos, comidas etc.) são passados no corpo a fim de retirar as negatividades da pessoa e propiciar seu equilíbrio físico, mental e espiritual.

Quando Ìyá Iva de Òṣun me explicou como agem o *ẹbọ* e o *borí*, sublinhou a importância da limpeza para preparar o *orí* a receber o alimento que lhe é oferecido:

Eu sinto assim: o *ẹbọ* é o início de tudo, então funciona como quando você vai comprar um móvel novo, uma cama, um sofá, vai trocar os móveis da sua casa. Na minha cabeça funciona assim: eu vou trocar os móveis da minha casa e para fazer isso eu preciso pintar as paredes, mudar as cores, limpar, fazer uma faxina geral para que quando os móveis novos entrarem eu sinta que houve uma mudança. Então, o *ẹbọ* funciona como preparação para o *borí*; para o *borí* precisa de uma faxina no corpo: o *ẹbọ* é a faxina do corpo a nível energético, a gente passa *ẹbọ*, leva para cachoeira ou para encruzilhada, ou para onde o jogo determina. Eu sou desse tempo que ainda se passa bolinho, coisas no corpo. Hoje, por conta de Ifá estar entrando dentro de nosso universo Brasil, existem vários *ẹbọ* que não se passam no corpo, mas uma pessoa sente a reação como se fosse passado. O *ẹbọ*, na tradição de Ifá, não se passa no corpo, é da mente, você louva, louva, louva o *orí*, o caminho que você quer, que seja um caminho *òdàrà*⁵²¹, etc. Então, de tanto que a gente reza, de tanto que a gente faz, pede, ele é reconhecido por Olódumarè, em primeiro lugar por Èṣù, que é o senhor dos caminhos e leva o *ẹbọ* até ele. Quando nosso *ẹbọ* chega até Olódumarè, a gente entende que é uma carta, como se a gente escrevesse uma carta, um mapa codificado, onde nossos pedidos são lidos por Olódumarè, que entende que nós estamos pedindo socorro para ele, então ele diz a Èṣù que ele volte e diga para mim que meu pedido foi atendido ou não, ou que, para ser atendido, precisa de algo mais, aí a resposta cai no jogo. Essa é a primeira receita, é o *ẹbọ*, é a limpeza, é a preparação para você ao *borí*, a alimentar a cabeça. [...] Nosso *orí* determina o que é positivo e o que é negativo para nós em nossa vida.

Bàbá César ressaltou a importância da limpeza e a purificação das energias negativas:

Quando você está limpando uma casa, você está tirando a sujeira dela. Se usa um sabão elaborado com uma série de coisas, ou toma um banho, é um *àṣẹ* de limpeza com que se adquire o *àṣẹ* daquilo que foi usado ali para fazer aquele sabão ou aquele banho.

A limpeza acontece espiritualmente, tudo é espiritualmente. Você está desanimada, está em uma situação difícil, de que tem dificuldade a sair. O sabão prepara espiritualmente para você sair daquela situação complicada e procurar vencer dentro daquilo que você quer. Tirou aquela sujeira dentro de você, te limpou, está pronta espiritualmente, você é outra pessoa.

Se o caminho está negativo, deve saber qual negatividade está acima daquela pessoa e acima dessa negatividade você vai trabalhar. Quando o caminho da pessoa está positivo, ela simplesmente tem que cuidar dessa positividade, manter essa positividade que está no caminho dela. São oferendas diferentes.

Se uma pessoa está com uma doença, às vezes, toma um banho de folha e o dia seguinte vai ao médico, se preparou espiritualmente para procurar o médico, tomou coragem.

Ìyá Dolores ressaltou a importância de que a pessoa não incorpore (caso seja *elégùn*⁵²²) durante o *borí*, embora possa ser estimulada pelo *èjè*, o sangue do sacrifício, para que seja o *orí* da pessoa quem vai receber o alimento e não o *òrìṣà*. Caso haja incorporação, se reza para que o *orí* da pessoa esteja ali presente para receber a oferenda e a força vital dos elementos que lhe são oferecidos e seja, assim, reforçado.

⁵²¹ Bom.

⁵²² Iniciado que incorpora o(s) *òrìṣà*.

Adriana, durante seu *borí*, se sentiu mal, teve uma crise de ansiedade na hora⁵²³ em que Bábá Marcelo cortou para Yemojá, seu *òrìṣà*, provavelmente por estar percebendo sinais de incorporação, embora ela não esteja certa do que estava acontecendo, pois, segundo ela:

Eu não sei te dizer como me sinto quando Yemojá vira. Eu acho que estava tão ansiosa por tudo, estava muito ansiosa de pensamentos, então, na hora que ele me deitou para rezar, eu não sei se meu *orí* relaxou, que na hora entrei em pânico, me assustou, mas eu tive discernimento de sinalar e levantar. Quando ele [Bábá Marcelo] me levantou, disse: ‘Está pálida porque não estava pegando ar, a ansiedade faz isso’, e Ìyá Dolores é muito atenciosa, ela foi conversando. Então, eu não sei diferenciar se de repente era *òrìṣà*. E meu pensamento é muito rápido, me vi num choque.

Quando tudo está pronto, Bábá Marcelo dá início ao ritual, saúda a terra e, dando três pingos de água no chão, evoca a força da água para refrescar a terra e para sacralizar o lugar, estabelecer a conexão com o dono daquela terra⁵²⁴, os antepassados e os seres espirituais chamados a intervirem no ritual, e saudando Onílè, o senhor da terra. Doné Malu observou que “a saudação à terra é fundamental para poder realizar um ritual, para reverenciar o lugar onde nós pisamos, que nos oferece os alimentos e as oferendas, e onde moram os antepassados”.

O tempo do ritual é marcado pelo som contínuo do *ajarin*⁵²⁵ ou do *agógó*,⁵²⁶ interrompido somente quando é necessária também a ajuda da pessoa que está tocando, ou quando suas mãos estão empenhadas em outras ações que envolvem todos os presentes, como agradecer por uma resposta favorável.

Bábá Marcelo mastiga o *ataare* para dar força e vida à sua palavra após ter pronunciado seu *ofò* e o borrifava em cima das folhas; recita o *ofò* do gin “Iriṣe”, para que traga vida, indicando o orvalho que cai e refresca, e o borrifava em cima das folhas; faz a mesma coisa com a água, cujo *ofò* “Ero peṣe” tem a finalidade de despertar a força vital da água para que traga a calma.

Depois, pronuncia o *ibà*, em que saúda Olódùmarè – o criador do mundo e de todos os seres; Èṣù, Ìyámi, Òrúnmilà, Ifá, seu *òrìṣà*, os *ésà* (seus antepassados e seus sacerdotes que já faleceram⁵²⁷), Oloro (o senhor do ritual), os primeiros seres humanos a pisarem na Terra, a fim de se apresentar aos seres espirituais como membro de uma linhagem, que lhe traz referência e força para realizar o ritual e para invocar sua presença, sua assistência durante o ritual.

Bábá Marcelo sublinhou que “quem esquece a fonte seca”, e ressaltou a importância de evocar e reverenciar os próprios ancestrais, e que os seres humanos precisam da força do *agbè*, um pássaro de plumas azuis, que, quando grita na floresta, toda a família acorre para ajudá-lo,

⁵²³ Em outra ocasião, Adriana comentou que não gosta de incorporar o *òrìṣà* e se sente muito mal quando começa a perceber os primeiros sinais de incorporação. Sua ansiedade e sua necessidade de manter sempre o controle sobre tudo o que acontece a seu redor ampliam seu mal-estar nessas ocasiões.

⁵²⁴ No caso do *Aṣe Idasilẹ Ode*, o dono da terra é Oḍè, *òrìṣà* de seu fundador, a quem foi consagrado o terreiro.

⁵²⁵ Instrumento de percussão feito em metal, composto por campânulas presas a um cabo.

⁵²⁶ Instrumento de percussão composto por duas campânulas de ferro de tamanhos diferentes, produzindo sons desiguais, unidas entre si por uma alça.

⁵²⁷ Seguindo a tradição do *Ilê Axé Opô Afonjá* e adicionando seus sacerdotes.

que faz com que sempre se lembrem e sejam lembrados por seus antepassados, mesmo se estejam longe de seus olhos. Noto que também Lévi-Strauss (2012), em sua análise de um ritual de cura cuna, observa a presença de operações voltadas a sacralizar o xamã e a chamar em sua ajuda seus espíritos protetores, e Hubert e Mauss (2005) incluem nos “ritos de entrada” ao sacrifício a sacralização do sacrificador.

Bàbá Marcelo afirmou que: “A pessoa saúda o sacerdote e o sacerdote saúda *òrìṣà*” e, na saudação que precede a consulta oracular, Bàbá Marcelo pede a Ifá que “tudo dê certo, porque a pessoa me saudou para que eu saúde *òrìṣà*, ele pagou por isso e foi grato a mim por isso, então, não pode falhar”.

Dessa forma, ele sublinhou sua função de intermediário entre a pessoa e os seres espirituais chamados a intervir durante o rito.

Também os seres espirituais, os elementos da natureza e os objetos utilizados são chamados a intervirem no processo de cura, através de “agenciamentos eficazes” desencadeados pelos participantes humanos e não humanos (objetos, folhas, animais, comidas, pós, seres espirituais, forças e energias), ou seja, “como o ato, voluntário ou involuntário, de produzir efeitos em outrem ou em outra coisa” (MALUF, 2013, p. 58), que não envolvem representações sobre coisas, mas transformações corporais importantes, afecções, efeitos que produzem adesões, como propõem Tavares e Bassi (2013). As autoras especificam que:

Nessa perspectiva, pode-se sugerir que a eficácia do domínio religioso (rituais e formas do cuidar) seria tributária de um conjunto de agenciamentos capazes de fazer experimentar, em contextos especiais de ação, um simbolismo *ad hoc* que, longe da ideia de um código, permitiria a objetivação, isto é, a autorrevelação, e, portanto, uma naturalização dos agenciamentos aí implicados. (TAVARES, BASSI, 2103, p. 10)

E Maluf (2013), em seu estudo de uma cura ritual no universo das chamadas culturas da “nova era” no Brasil, ressalta que:

as duas dimensões dos agenciamentos individuais e coletivos: os ligados à situação terapêutica e ritual propriamente dita, os procedimentos, técnicas e ações realizadas pelos participantes, não apenas das pessoas envolvidas, mas também dos demais “agentes” envolvidos no processo de cura ritual, entidades espirituais, forças e energias, objetos e substâncias que fazem parte do evento ou que por ele circulam. (MALUF, 2013, p. 30-31)

Sucessivamente, Bàbá Marcelo pronuncia a *àdùrà*⁵²⁸ para os *òrìṣà* – para que supram às necessidades e tragam felicidade; a *àdùrà* para Òrúnmilá – para que ele estabeleça a conexão com o *òrun*, fazendo com que “Nossa cabeça salte, salte até chegar ao Senhor da criação”; a *àdùrà* a Ìyámi Oṣòòrongá⁵²⁹ – para que tragam seu poder de realização e transformação ao ritual; a Àjálà – o oleiro divino, que molda as cabeças, para que “a cabeça desperte feliz”.

⁵²⁸ Reza.

⁵²⁹ As Mães Ancestrais, donas do pássaro *oṣòòrongá*.

8.3.4 Àsà Òsányìn e a preparação do àgbo

Após o processo descrito na seção anterior, Bábá Marcelo dá início ao ritual do *Àsà Òsányìn*, mais conhecido como *Sasányín*, ou *Sasanha*, em que é louvado *Òsányìn*, *òrìṣà* das folhas, antes de pronunciar as cantigas de cada folha, que agem como um *òfò*, um encantamento, em que o nome de fundamento da folha é falado para despertar, ativar sua força vital e as qualidades desejadas.

Dessa forma, como observa Latour (2009) analisando a trajetória do “fetiche”, como algo que é produzido ou fabricado para que sua ação seja “eficaz”, também as folhas, passando por esse processo de ativação e sacralização, antes de poder fazer, são “feitas”. A eficácia do fetiche (e das folhas) estaria no desdobramento entre o ato de fazer e fabricar (o fetiche), e seu poder autônomo de “fazer fazer”.

Bábá Marcelo pega, uma a uma, cada folha, a passa em volta da cabeça da pessoa, a coloca na testa e no peito – para estabelecer um contato com seu *orí* e com seu coração, que devem aceitar cada elemento que é oferecido – a sacrifica, retirando-a dos galhos, a dá nas mãos da pessoa, lhe explica a força vital daquela folha, remetendo-a a suas características materiais, sua cor, seu cheiro, sua forma de vida, seu comportamento, sua relação com o meio em que vive e com outras plantas, e traduz para o português o significado das cantigas em yorùbá que ele canta enquanto a pessoa quina as folhas.

Foto 21 – Apresentação ao *orí* do *pèrègún* (*Dracena Fragans*), durante a produção do banho em ocasião da obrigação de Doné Malu.



Fonte: A autora, 2018.

Foto 22 – Produção do banho durante a obrigação de Doné Malu.



Fonte: A autora, 2018.

Para Bábá Marcelo é importante que a pessoa entenda a energia vital que as folhas trazem, assim como os demais elementos oferecidos, para que seu *orí* aceite e favoreça a transformação que o ritual opera. Em seus atos e em suas falas, sobressaem também a lógica e o raciocínio que dirigem sua prática ritual (que incluem a vontade dos *òrìṣà* e dos antepassados, as orientações de Ifá como fonte de conhecimento, desvendando os mistérios do *orí* e revelando a situação, sua causa e a forma de solucioná-la), usando uma linguagem próxima de seus interlocutores, sejam eles os membros do terreiro ou do *egbé* Ifá, seus clientes ou os alunos dos cursos. Comparações com experiências cotidianas e com resultados das ciências da natureza constelam suas explicações, como o acostamento do surgimento do mundo na cosmovisão yorùbá à teoria do Big Bang, ou de suas práticas àquelas dos médicos.

Em muitas de minhas entrevistas a clientes e membros do terreiro, sobressaiu a satisfação de sua exigência de lógica e coerência nos diferentes procedimentos e a generosidade de Bábá Marcelo em compartilhar seus conhecimentos, que foi o mesmo motivo que trouxe muitas pessoas a seus cursos e que impulsionou Ìyá Dolores a buscar respostas após ter passado por certos procedimentos iniciáticos em outros terreiros. Em particular, esse aspecto sobressaiu da fala de Eduardi, de Okô, iniciado em um terreiro *ketu* em Salvador, engenheiro, que tem seus santos em sua casa e se cuida com Bábá Marcelo:

Eu acho que encontrar essa casa e Bábá Marcelo foi uma experiência muito gratificante. Eu sou muito grato a Qdê, aos *òrìṣà* dessa casa, a Ifá que me trouxeram

até aqui porque, de fato, eu aqui encontrei uma paz maior, um equilíbrio, eu diria uma fé mais raciocinada. Eu sempre acreditei que uma das questões que atrapalha muito o candomblé e as religiões de matriz africana é a fé cega em algo que não se conhece, que não se raciocina sobre. Eu acho que Bábá Marcelo, até por essa visão dele dos cursos, da função do CETRAB etc., eu acho que isso só amplia ou fortalece a fé e as questões. Então eu me sinto muito bem aqui.

Existe uma semelhança (tanto metafórica quanto metonímica) entre as folhas utilizadas e a força vital que se quer transferir para a pessoa. Cada elemento (enquanto “força vital” e na forma de símbolo) reúne e distingue, sob a forma sensível, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, existem em constelação: a combinação das folhas e dos outros elementos (assim como a dos *ẹbọ*), estabelecida pelo oráculo, visa produzir uma sinergia que renova e reforça a energia da pessoa, e facilita o alcance da saúde.

Dando continuidade à descrição do *borí*, Bábá Marcelo pede para a pessoa dizer: “Que minha cabeça tenha a força e o *àşẹ* de (nome yorùbá da folha)”, sancionando sua vontade de adquirir aquela força vital e trazê-la para sua essência e para sua vida. Essa frase tem também o sentido de um *ọfọ*, um encantamento, que traz a realização das palavras pronunciadas.

No ritual do *borí* (em particular, no momento da preparação do *àgbo*⁵³⁰), Bábá Marcelo – que também sublinhou a importância da simbologia e de sua explicitação para que a pessoa entenda o que está sendo feito para ela e seu *orí* o aceite – coloca em ação e apresenta à pessoa (e à comunidade) os símbolos em sua forma externa e concreta (as qualidades materiais das folhas, com que a pessoa entra em contato, reflexivamente e sensorialmente, quando Bábá Marcelo as apresenta à sua cabeça e quando a pessoa as quina); em seu significado (a força vital que carregam e que transmitem à pessoa, sua capacidade transformadora e transmissora de *àşẹ*); em relação aos outros elementos (a relação de um símbolo com outros símbolos rituais: a composição da folha com as outras folhas e os outros elementos que formam o *àgbo*, dos elementos do *borí* ou do *ẹbọ*, juntando e combinando a força vital de cada um, e com as outras fases do ritual).

Ìyá Dolores sublinhou a importância de a pessoa que recebe o *borí* entender e aceitar tudo aquilo que está sendo feito para ela:

Cada um dos elementos que são ali reunidos em torno do culto ao *orí*, do culto à cabeça, servem para dar-lhe aquela energia. São duas coisas se combinando. Não é só a energia daquela folha ou do coco ou das frutas ou do animal que é sacralizado, mas é também a leitura, a compreensão que a pessoa faz daquilo tudo. Tem um provérbio de Ifá que diz que quem não sabe nadar, não mergulha no rio: no meu entendimento, o rio é o conhecimento, então você está mergulhando naquilo ali, você está completamente confiante naquilo que está sendo feito e tem que ter a compreensão de que aqueles elementos vão contribuir com a sua força vital, vão trocar com sua força vital. Não é só dar, é trocar: aqueles elementos precisam não estar só ali impostos,

⁵³⁰ Banho.

mas serem compreendidos pelo ser que vai ser acrescido com aquelas energias, que vai trocar com cada uma daquelas energias a compreensão de cada um daqueles elementos. Então, é por isso que quando a gente passa pelo *borí*, cada elemento que é oferecido para a cabeça da pessoa tem um *ofô*, que, muitas das vezes, é falado na língua que é compreendida por aquela pessoa, a gente não fala em yorùbá, porque a gente precisa entender para absorver aquela força. O que *orí* não aceita não adianta porque não vai sortir nenhum efeito mítico, nem ritualístico, nem fisiológico naquela pessoa. Então, absorver o elemento através do conhecimento também é importante, o entendimento de porquê aqueles elementos estão ali é importante para nós.

As palavras de Bàbá Marcelo e de Ìyá Dolores – embora atribuam-lhe outra forma de agir, que primazia o papel do *orí* em realizar a transformação, aceitando e confiando no resultado dos diferentes procedimentos rituais – recalcam o conceito de eficácia simbólica, que Lévi-Strauss (2012) desenvolveu a partir da análise de um ritual de cura de um xamã cuna da república do Panamá, chamado a ajudar num parto difícil e o compara à eficácia da psicanalise. O autor fundamenta a eficácia simbólica em uma tradição cultural compartilhada, um pensamento mítico estruturado, a fé no xamã (elementos de fundamental importância nos rituais de *borí* e de *ebô*) e no processo psicanalítico de abreação estimulado na paciente (que não faz parte da interpretação de meus interlocutores e não observei nos rituais a que participei).

O *borí* continua o processo começado na consulta oracular através da análise de um “mito individual” (como na psicanalise, segundo Lévi-Strauss), em que a pessoa analisa sua trajetória de vida à luz das respostas do oráculo e de um “mito coletivo” (como no canto do xamã cuna), de uma visão de mundo que é criada e reafirmada em todo o processo em que participam o cliente, o sacerdote e as pessoas em sua volta. Como salienta Lévi-Strauss (2003), a comunicação estabelecida durante o rito induz uma “cristalização afetiva que se faz no molde de uma estrutura preexistente” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 218). O mito individual surge a partir da experiência da pessoa, talvez incluindo estados não formulados ou não formuláveis, desorganizados pelo envolvimento emocional e pela ruptura que a doença representa em sua vida. É organizado em uma linguagem e em uma visão de mundo particular, estimulada pelas revelações do oráculo, pelas ações rituais, pela exegese que lhe é apresentada por Bàbá Marcelo, por elementos e objetos que intervêm no processo terapêutico, que constroem um quadro de referência e estimulam uma nova interpretação da doença e de suas causas, no mesmo tempo que lhe oferecem os meios para a cura. Acho que se podem estender para os rituais de cura no candomblé as observações de Maluf (2013), quando compara os rituais da “nova era” às terapias xamânicas e psicanalíticas analisadas por Lévi-Strauss (2012):

Meu argumento é de que a “cura” no universo das culturas da nova era encontra-se no caminho do meio, ou na fusão, das duas dinâmicas descritas por Lévi-Strauss, entre a cura xamânica e a psicanalítica pois opera com as duas dimensões narrativas, a do mito coletivo (representado pelos diferentes símbolos e mediadores utilizados no

processo de cura: os símbolos astrológicos, as cartas do tarot, os hexagramas do I-Ching, os hinários do Daime, as essências florais), que é utilizado como operador simbólico para a reconstrução de uma narrativa pessoal, sendo esta a sua segunda dimensão. (MALUF, 2013, p. 32-33)

Woortman (1978) ressalta que o rito está estritamente ligado ao mito, constituindo “expressões de uma mesma linguagem, sendo o ritual um mito vivido” (WOORTMAN, 1978, p. 12), legitimando-se reciprocamente e consolidando a mesma mensagem. O significado dos símbolos é explicitado nas palavras de Bábá Marcelo, performado e vivenciado através dos atos rituais e na sua interação com outros símbolos, objetos, palavras e ações.

Como observa Nathan (2012), os objetos são sempre constituídos de uma mistura de elementos heterogêneos e “são essencialmente um emaranhado de conceitos. É desta característica que eles derivam sua eficácia” (NATHAN, 2012, p. 103, tradução minha).

A “propriedade indutora” que Lévi-Strauss (2012) individua como base da eficácia simbólica, “que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 217) e que Maluf (2013, p. 53) pensa como “uma afetação sobre” pode ser utilizada também para descrever a ação do *borí*, assim como do *ẹbọ*, na cosmovisão yorùbá, a pacto de adicionar também o nível espiritual e colocar o movimento de *àşẹ* como meio indutor entre os diferentes níveis da existência e ampliar o “psiquismo inconsciente” a que se refere Lévi-Strauss com a noção de *orí inú*, a cabeça interior, essência da personalidade e portadora do destino individual.

Maluf (2013), em sua análise sobre os mecanismos que operam num processo de cura ritual da “nova era”, estende o operador indutor também a outros elementos do ritual, incluindo os objetos utilizados (no caso do candomblé, podem ser incluídos todos os elementos que compõem as oferendas, as folhas cuja força vital é transferida no *àgbo* e cujo “nome de fundamento” remete à origem dos tempos e à sua criação por Olódùmarè, o *obì* e outros meios oraculares empregados, os *ojúbọ* dos *òrìşà* e os outros objetos utilizados):

O que significa que estou lendo o mito como um elemento do ritual, mas, por outro lado, que estou também tomando diferentes elementos do ritual em sua dimensão mítica. Esses operadores rituais são trabalhados também como mediadores, ou seja, eles estabelecem relações entre diferentes planos, inicialmente são operadores da própria ‘relação terapêutica’ ou ritual, mas também são mediadores entre os mitos coletivos e as narrativas pessoais, entre uma experiência coletiva e pública, e uma afecção individual e privada etc. (MALUF, 2013, p. 53-54)

Tavares e Bassi (2013), em seu ensaio *Efeitos, símbolos e crenças*, referindo-se às teorizações de Houseman (2003), ressaltam que “a eficácia ritual vai para além da eficácia simbólica, submetendo à atuação de relações (*enactement*) no momento da performance”

(TAVARES; BASSI, 2013, p. 25). E Bonet (2013) faz observações análogas, atribuindo a eficácia dos símbolos a seu poder de fazer conexões, relações e de criar redes e ressalta que o ritual do xamã cuna descrito por Lévi-Strauss (2012), e as mortes por sugestão, feitiçaria ou quebra de um tabu relatadas por Mauss (2003) são fenômenos que se encontram “na superfície de contato entre a dimensão simbólica e material do mundo” (BONET, 2013, p. 102). E acrescenta que:

o que se conhece como eficácia simbólica é produzida porque as diferentes dimensões que compõem a pessoa – incluo aqui o entorno social e material – se relacionam de forma metafórica. (WAGNER, 1973; 1981) Isto quer dizer que umas podem ser traduzidas em ou estendidas ‘adequadamente’ a outras, e que se comportam como ‘contexto’ para as outras. Em segundo lugar, considero que, na direção assinalada por Mauss e Lévi-Strauss, pode-se pensar em uma conceituação da eficácia simbólica que não separe as dimensões sociais das biológicas e psicológicas que se entrelaçam na experiência vivida. (BONET, 2013, p. 102)

A possibilidade de estabelecer conexões, fluxos e linhas de fuga presentes em todo encontro terapêutico realiza-se através do “espaço entre”, conceito desenvolvido por Bonet (2013) como condição de possibilidade do mundo vivido:

Esse ‘entre’ se manifestaria a partir do momento em que começamos a perceber a possibilidade das fronteiras ficarem ‘porosas’ [...]. A criatividade estaria relacionada ao contato com a alteridade; a diferença produz o movimento que desencadeia as possibilidades criativas. (BONET, 2013, p. 107)

O “espaço entre” permite que palavras, operações e objetos rituais hibridizem e metaforizem (no sentido de Wagner, 1981) as diferentes instâncias da pessoa (fisiológica, psicológica, social e espiritual), que “constroem essas redes de humanos e não humanos” (BONET, 2013, p. 111), fazendo sobressair “o poder das relações. Isto é, o poder do mundo interconectado” (BONET, 2013, p. 115).

De fato, nos rituais analisados, Èṣù, òrìṣà que regula e mantém o movimento, a dinâmica e o fluxo de àṣẹ entre o òrun e o aiyé e nos dois mundos, é fundamental e é sempre é convidado a comer, usualmente antes de todos os outros, para que possa estabelecer a comunicação, a relação, o fluxo de energia no cosmo e na sociedade.

Continuando com minha descrição do ritual, a pessoa passa, enfim, a quinar as folhas em uma bacia em que é adicionada água aos pouco com uma cabaça de pescoço cortada a metade (enquanto Bábá Marcelo canta para cada folha, a fim de despertar, com a palavra, sua força vital, realizando o *ofò*, o encantamento da folha) para que seu sumo, seu “sangue”, que contém sua força vital, passe para o banho que a pessoa vai tomar na manhã seguinte, após o encerramento do *borí*, e nas semanas sucessivas, para continuar a absorver aquela energia.

Anteriormente, era Bàbá Marcelo que quinava as folhas, mas agora ele pede para que a pessoa as quine, a fim de concentrar neste gesto suas rezas e suas intenções e de se impregnar dessa força vital também neste processo.

Nos atos e nas palavras que acompanham a preparação do banho, como em outros aspectos do ritual, observo certa redundância⁵³¹, a realização de diferentes gestos e o pronunciamento de rezas e frases que têm o mesmo sentido e o mesmo objetivo, com a finalidade de reforçar o mesmo resultado.

As folhas mais usadas no ritual de *borí* são:

– *Pèrègún*, a folha-d’água, que faz a conexão com os ancestrais, cresce sempre e nunca fica doente, seja na estação chuvosa, seja na seca; se é cortado, brota de novo, portanto, traz saúde, vida longa e fertilidade;

– *Awùrépépé*, o jambu, que permite que a pessoa volte ao passado para encontrar aquilo que perdeu, ou pegar tudo aquilo que lhe levaram;

– *Abámodá*, a folha-da-fortuna, a folha dos milagres, que traz a força de realizar milagres, resolver situações difíceis e tornar realidade os próprios sonhos;

– *Tètè*, o caruru, a “folha diplomática”, que cresce em qualquer lugar, é “bem recebida na Terra”, assim pode proporcionar à pessoa a capacidade de ser acolhida em qualquer lugar; favorece a longevidade, evita situações de humilhação e traz nobreza à vida da pessoa;

– *Etipónlá*, a erva-tostão, que traz riqueza e prosperidade e tira as complicações e as dificuldades, fortalece a pessoa, retira os obstáculos de seu caminho e muda a conexão que a pessoa pode ter com energias negativas;

– *Akòko*, a primeira-folha, que não para de crescer e nasceu para enfeitar a cabeça do rei, é usada para que a cabeça da pessoa seja coroada, alcance o sucesso e o reconhecimento;

– *Ójúóró*, a erva-de-santa-Luzia, que nunca fica doente, seja na estação chuvosa, seja na seca, e nunca afunda na água: traz a força vital de estar sempre por cima, nunca afundar frente às dificuldades da vida; traz também equilíbrio e estabilidade ao *orí*;

– *Oşíbàtà*, a vitória-regia, que tem as mesmas características e traz a mesma energia de *Ójúóró*;

– *Òdúndún*, a folha-da-costa, que traz saúde, equilíbrio, energia vital, vida longa, fertilidade, sorte e a capacidade de continuar a crescer e melhorar;

⁵³¹ Como foi observada também nas análises dos rituais feitas por Leach (1966) e Turner (1975).

– *Ewé Lára Funfun*, a folha da mamona-branca, que é a folha do corpo, traz paz e equilíbrio e, afirmou Doné Malu, encerra o ritual das folhas por ser a folha de *Ọbàtálá*, o mais velho dos *òrìṣà* e o “senhor das cabeças”.

Outras folhas que são utilizadas para compor o *àgbo*, dependendo da situação da pessoa e das orientações de Ifá são, por exemplo, o *màrìwò*, a folha do dendezeiro, para pessoas que têm uma ligação com *Ògún* ou que precisam resistir no meio das dificuldades; o *ataare*, para dar à pessoa força e vitalidade.

Algumas folhas trazem também uma limpeza, uma purificação das energias negativas que estão afetando a pessoa, como *etipónlá*, que tira as complicações, as dificuldades, os obstáculos e as energias negativas; *Ewé òwú*, a folha de algodão, que protege do poder *àjẹ* ou de algum feitiço; *Bujé*, o jenipapo, que afasta a morte e a doença.

Dependendo das necessidades da pessoa, ao banho pode ser adicionado também o *àsẹ*⁵³² de algum *òrìṣà* (que carrega, portanto, sua força vital).

No *àgbo* podem ser colocados, também, pós de origem mineral ou vegetal, sendo os principais: *ẹfún*, giz ou pó de giz branco, ligado a *Òrìṣàálá*, que representa a serenidade e a relação do homem com a terra; *osùn búkẹ*, pó vermelho, ligado ao poder *àjẹ*, que traz a força gerativa e multiplicativa da mulher e harmonia com as Mães Ancestrais; *ìyẹ̀ròsùn*, quando se quer veicular a sabedoria de Ifá.

No banho é colocada *banha de òrí*, que contribui para reter as energias ali acumuladas e previne possíveis irritações das mãos da pessoa que está quinando as folhas; depois, o banho é posto de lado, para enriquecê-lo da força vital do sangue dos animais sacrificados e de todos os outros elementos oferecidos ao *orí*.

Observo que o banho produzido é individual, preparado com elementos escolhidos na base das características peculiares daquele *orí* e das necessidades do momento, portanto, não é compartilhado com outras pessoas (contrariamente ao que acontece nos *orò* anuais para os *òrìṣà*, em que as pessoas que desejarem levam para casa um pouco do banho que foi produzido para absorber a força vital do *òrìṣà*). De fato, depois do *borí* para Adriana de Yemojá, a que assisti e em que ajudei, ela, antes de ir para casa, queria me oferecer uma parte de seu banho, mas, na dúvida se isso fosse possível, perguntamos para *Ìyá Dolores*. Ela afirmou que o banho do *borí* é individual porque foi preparado propositalmente para aquele *orí* e não pode ser compartilhado com outras pessoas, porque cada um tem suas exigências e necessidades específicas.

⁵³² Pó produzido torrando e pilando as oferendas que ficaram depositadas a seu pé e que são retiradas na limpeza (feita com um banho de folhas) em ocasião do *orò* anual.

8.3.5 As oferendas ao orí

Bàbá Marcelo abre os procedimentos rituais de oferenda ao *orí* com uma *adùra* ao *orí*:

Apẹ̀rẹ̀ Orí o	Nós pedimos boa sorte ao Orí
Ada nişẹ we	porque a cabeça tem muita luta
Mo júbà be o Orí o	Eu saúdo minha cabeça
Ada nişẹ we	que tem muito a fazer
A n leşẹ Òrişà.	aos pés do Òrişà.

Depois, oferece *obì àbàtà*, a noz-de-cola de quatro gomos, a comida principal de todos os seres espirituais, apoiando-a à testa, à nuca, ao lado direito da cabeça, ao lado esquerdo, para estabelecer o contato com seus componentes (respectivamente, o consciente, o inconsciente coletivo, o inconsciente residual paterno, o inconsciente residual materno), a corona da cabeça, o ponto que faz a conexão com o *òrun*, com o *orí inú* e com o(s) *òrişà* da pessoa⁵³³; sucessivamente ao dedão do pé direito, que representa os antepassados da linha paterna e o dedão do pé esquerdo, que representa os antepassados da linha materna. Em alguns casos, Bàbá Marcelo o apoia também nos joelhos da pessoa, parte do corpo que representa o *egbé òrun*, pedindo *àgò*⁵³⁴ a cada passo.

Depois disto, entrega o *obì* nas mãos da pessoa, para que ela o aproxime à sua boca e fale com ele, expressando-lhe seus desejos e seus pedidos; nesse gesto, a pessoa sopra seu *emí*, seu hálito, que é a essência da vida e a partícula do sopro divino de Olódùmarè no ser humano, fazendo-o participar de sua essência e de sua vida, e reforçando o poder de suas palavras.

No entanto, Bàbá Marcelo, acompanhado pelas pessoas que assistem ao *borí*, recita uma cantiga de louvação para o *obì*.

Depois ainda, Bàbá Marcelo pega o *obì*, o desperta, apoiando a mão no *obì*, na terra, e batendo com a palma da mão no punho fechando (produzindo um som) por três vezes; o abre e separa as quatro talas enquanto recita a reza:

Àgò Obi	Licença Obi
Obi r ere o	Obi dê boa sorte
Kọ tọ ọwọ méjì kẹba.	saudamos-lhe com as duas mãos solicitando auxílio.
Obi ni bi ikú	Obi que não haja morte
Obi ni ki àrùn	Obi que não haja doença
Èjọ owó e di mi olofin.	Supra-me de riqueza meu legislador.

⁵³³ De fato, este é o lugar onde é colocado o *adósù*, o cone que contém elementos com a força vital do *òrişà*, durante a iniciação e onde são feitos os *gberi*, as incisões que levam substâncias carregadas de *aşẹ*.

⁵³⁴ Licença.

Bàbá Marcelo sacrifica o *obì*, retirando seu coração⁵³⁵, que coloca no *ẹbọ* para Èsù, comunica ao *obì* o que deseja, recitando a reza que apresentei na análise do *ẹbọ àbíkú* de Linus, em que se deseja à pessoa que está recebendo o *borí* coisas boas, positivas (felicidade, alegria, riqueza, um excelente caminho, um caminho de satisfação pessoal, grandes conquistas, um bom *orí* – capaz de manter o equilíbrio, rico, que não conheça morte, doença, desgraça, luto, briga, dificuldades, obstáculos). Na sequência, invoca a força do *obì* para que possa dar respostas favoráveis. Por fim, o joga para verificar se o *orí* da pessoa está aceitando as oferendas que lhe estão sendo feitas.

O *obì àbàtà*, a noz-de-cola, é o primeiro alimento dos *Imọnlẹ*⁵³⁶ e dos seres humanos, rico em nutrientes e energizante, proporciona força e vida longa; possui valor sagrado como instrumento através do qual Ifá fala e se comunica com os seres humanos, sendo louvado e reverenciado com cantigas e gestos rituais.

Frente a uma resposta positiva, Bàbá Marcelo dá prosseguimento ao ritual e todos reverenciam o *obì* apoiando a cabeça no chão, ou a mão direita no chão e na testa, alternativamente, por três vezes; se a resposta for negativa, Bàbá Marcelo continua perguntando o que é preciso fazer para que o *orí* seja satisfeito, podendo decretar, também, que alguém que esteja ali deva sair.

Durante minha pesquisa, essa possibilidade não se verificou, mas Bàbá Marcelo contou de um *borí* que uma mãe de santo que ele conhece deu para uma pessoa, em que o ritual determinou que saísse uma senhora que estava ali presente e ela não continuou participando do ritual, pois, todas as pessoas que assistem ao *borí* devem estar com coração puro e pensamentos positivos e não pode ter nenhuma hostilidade entre elas e a pessoa que está recebendo o *borí*.

Bàbá Marcelo observou que é também prejudicial que esteja presente no *borí* alguém de que a pessoa cujo *orí* está sendo alimentado não goste, porque poderia trazer algum pensamento negativo e estragar o que está sendo feito para ela.

Na sequência da descrição dos procedimentos do *borí*, Bàbá Marcelo come um pedaço de uma tala do *obì*, a passa para a pessoa comer um pedaço e passar para que todos façam o mesmo.

A pessoa e Bàbá Marcelo quebram em inúmeras partes um pedaço do *obì* mastigando-o (impregnando-o de seu *àşẹ*, que contribui ao fortalecimento do *orí*), e o juntam no pratinho branco que vai recolher uma parte de todas as oferendas ao *orí*, para ficar em contato com o

⁵³⁵ A parte que está em seu interior.

⁵³⁶ Espíritos.

topo da cabeça, segurado por um *ojá*⁵³⁷ branco, durante a noite. Se estiver incluído também o *ẹbọ* para Ifá, uma parte de todas as oferendas é colocada também em Ifá (no Ifá da pessoa se ela for iniciada em Ifá, ou de Bábá Marcelo, caso não seja).

Depois, Bábá Marcelo pede à pessoa para mastigar um outro pedaço do *obì* e o coloca no *ẹbọ* para Èṣù, em cima do *àkàsà*, para que seja oferecido aos *Ajogun*, que são em número infinito, para que, alimentados e satisfeitos, não atrapalhem a vida da pessoa, trazendo morte, doença, acidentes ou outras desgraças⁵³⁸. Também neste momento, como discuti na análise do *ẹbọ ẹgbé òrun*, o sacrifício tem valor de substituição do sacrificante e de apaziguamento (pelo valor da comida na cultura yorùbá, em que não se pode fazer nenhum mal a quem lhe ofereceu um alimento) dos seres espirituais (neste caso, os *Ajogun*).

Bábá Marcelo repete os mesmos procedimentos com o *órógbó* – a noz-de-cola amarga, particularmente dura, que substitui o *obì* nas oferendas para Şàngó, e que é utilizado como alimento dos *Imonle* e como instrumento oracular e traz o *àṣẹ* de saúde e força.

São oferecidas ao *orí* todas as comidas que fazem parte da mesa, enquanto Bábá Marcelo continua cantando e as outras pessoas respondem, ativando a força vital dos alimentos. A cantiga acompanha as oferendas ao *orí* e seu compartilhamento com as pessoas que participam do ritual. Bábá Marcelo louva o *orí*, lhe apresenta as comidas e deseja para a pessoa alegria, felicidade, dinheiro nas mãos, excelente caminho, corpo que desconheça doença e coração que reconheça satisfação pessoal.

Começa-se oferecendo a força vital dos animais determinados por Ifá. Os animais que aparecem com mais frequência no *borí* são: o *ìgbín*, símbolo de pureza, que traz a força vital da calma e da paciência, da capacidade de esperar o momento certo para agir, da ausência de doença e de inimigos que possam derrotá-lo; o *eyele*, o pombo, que faz a relação com Òrúnmìlà, o senhor do destino, para trazer a força de Òrúnmìlà na vida da pessoa e para que esta tenha um bom caminho de vida; o galo, que traz soberania e capacidade de lutar para defender o próprio espaço; e a galinha, que traz paciência e fertilidade. Pode ser, também, oferecido um peixe, para que a pessoa seja guiada por seu *orí*, ou em caso de problemas psicológicos; em particular, um bagre⁵³⁹, que traz força, resistência e capacidade de sobreviver em qualquer situação.

Bábá Marcelo ofereceu um bagre, junto a um carneiro (que serviu como substituto do senhor) e a uma galinha-d'angola (que afasta a morte e traz força e resistência) para Obalúaié

⁵³⁷ Pano.

⁵³⁸ Os *Ajogun* são os espíritos da esquerda, que não foram divinizados, e que representam todos os males que podem afligir a vida de uma pessoa: morte, doença, luta, carência financeira, briga, etc.

⁵³⁹ Se não for possível encontrar um bagre africano vivo, é substituído pelas espécies locais, mas são mantidos o mesmo nome, o mesmo *ofô* e a mesma intenção.

(o “senhor da terra”), em favor de um senhor de idade que tinha perdas de memória, tremores e dificuldades em se locomover, mas os médicos não conseguiram diagnosticar seu problema e encontrar o tratamento apropriado. Dessa forma, pediu a Ọbalúaié que a terra permitisse que ele tivesse saúde e pudesse viver mais tempo.

É importante que os animais oferecidos ao *orí* sejam vivos, portanto, aqueles que se encontram somente secos (como o *òkété*) são substituídos por outros que apresentem características parecidas, mas mantendo o mesmo *ofò*, para que tragam a força vital desejada.

Ìyá Dolores observou que muitos animais que são oferecidos ao *orí* e aos *òrìṣà* na África não fazem parte dos *ẹbọ* no Brasil porque se oferece somente aquilo que as pessoas podem compartilhar com eles e, por exemplo, no Brasil, ninguém come cágado (que é também uma espécie protegida) ou cachorro (a comida preferida de Ọgún).

O animal é sacralizado e Bábá Marcelo entoa as cantigas que servem para despertar sua força vital antes do sacrifício. Apresenta o animal ao *orí* da pessoa – apoiando-o em sua testa e em sua nuca –; a seu coração – apoiando-o a seu peito –; (às vezes) ao *ẹgbé òrun* – apoiando-o em seus joelhos –; e a seus antepassados – apoiando-o aos dedões dos pés.

Depois, explica à pessoa sobre a força vital que aquele animal traz, traduzindo para o português o *ofò* que foi pronunciado para ativá-la, e pede para que diga “Que minha cabeça tenha a força e o *àṣẹ* de (nome do animal em yorùbá)”.

Após sacrificado, Bábá Marcelo molha o dedo com o sangue do animal e o oferece ao *orí* da pessoa, apoiando o dedo à sua testa e (se a pessoa for acostumada) colocando uma gota de sangue em sua língua; se for homem⁵⁴⁰, às Mães Ancestrais, colocando uma gota em seu umbigo⁵⁴¹; aos antepassados da linha paterna através do dedão do pé direito e aos antepassados da linha materna através do dedão do pé esquerdo. Um pouco do sangue é colocado no *àgbo* e no pratinho branco, onde (assim como no banho) são postas também plumas do pescoço dos animais sacrificados. Se a pessoa tiver seu *igbá orí*⁵⁴², uma parte do bagaço das folhas, assim como um pouco dos elementos oferecidos ao *orí*, é ali colocada. Se for preparado também um *oṣẹ dúdú*⁵⁴³, a composição do sabão preto africano⁵⁴⁴ com uma parte do bagaço das folhas quinadas no banho, é pingado também ali o sangue dos animais sacrificados, além de serem

⁵⁴⁰ No caso das mulheres, esse procedimento não é necessário, pois elas já estão ligadas às Mães Ancestrais e ao poder *àjẹ*.

⁵⁴¹ Que, representando a conexão com a mãe, é a parte do corpo onde se reverencia o poder feminino.

⁵⁴² Que representa o *orí* da pessoa e, segundo Bábá Marcelo, constitui um “baú de forças, onde há tudo o que aquele *orí* precisa”. Usualmente, é *feito* durante a iniciação em Ifá ou em *òrìṣà*.

⁵⁴³ Sabão, que tem a capacidade de reter a força vital dos elementos ali colocados.

⁵⁴⁴ Bábá Marcelo utiliza o sabão, proveniente da Nigéria, que se apresenta em forma de massa que pode ser moldada, dividida e misturada a outros elementos.

colocados outros elementos que compõem o *borí*. Observo que também o *oşę dúdú* (como a *banha de òrí*) tem o poder de reter o *àşę* dos elementos e de transmiti-los quando for usado.

Os *orí* das pessoas que participam do ritual recebem também a força vital dos animais sacrificados com uma gota de sangue em sua testa e (se forem acostumados e aceitarem) também na língua. O sangue “quente”, que sai do animal logo após o sacrifício, é retirado do pescoço e, vindo da cabeça do animal, é a maior fonte de seu *àşę*, pois, também nos animais, assim como nos seres humanos, a cabeça é a sede de sua força e a essência de sua vida. O animal é colocado de lado ou trazido já para fora, onde alguém o limpa e o cozinha para todos comerem depois que o *borí* terminar, continuando a compartilhar aquele *àşę*. Somente o *ìgbín* segue um procedimento diferente e seu “sangue” (o líquido que produz) é simplesmente adicionado ao banho, colocado no pratinho e, assim como o pombo, não são cozinhados por não fazer parte da alimentação comum.

Os elementos oferecidos ao *orí* são, também, compartilhados com todos os presentes para eles comerem, a começar pela pessoa que está recebendo o *borí*, pois, afirmou Bábá Marcelo, “*Orí* come pela boca”, e o resto é deixado num prato sobre a mesa do *borí*. O ato de compartilhar a mesma comida, que têm um valor de coesão social fundamental dentro da cultura *yorùbá* e dos terreiros, reforça as relações entre as pessoas ali presentes e com quem está recebendo o *borí*. A alimentação tem também um significado em termos de saúde, pois todas as pessoas estão se alimentando (no sentido seja físico seja espiritual, através do *àşę* ali veiculado) e podem pedir algo de bom para sua vida enquanto rezam para o *orí* daquela pessoa.

Todos devem estar satisfeitos e, se desejam comer mais dos alimentos que já foram oferecidos ao *orí*, podem pedir e repetir, pois é importante que o *orí* de todos esteja feliz e não cultive desejo ou inveja, porque (embora a pessoa não queira) isso poderia agir contrariamente a tudo o que foi feito, pedido e rezado e entravar o sucesso do ritual.

Olupona (2004) ressalta a importância de, na Nigéria, os membros da comunidade, especialmente o dono de casa e os vizinhos, participarem da comida e das oferendas do *ẹbọ*, e apresenta um texto de Ifá em que um cliente que fez um sacrifício para solucionar um problema não fez participar os vizinhos das oferendas às divindades e aos antepassados e, quando voltou para se lamentar com o *babaláwo* do insucesso do *ẹbọ*, ele lhe respondeu que foi devido à sua falha em distribuí-lo.

O autor atribui a importância do compartilhamento da comida ao fato de que muitos problemas são causados por crises no interior da comunidade e que, quando se alimenta alguém, ele não pode lhe fazer algum mal. De fato, entre os aconselhamentos dos *ìtàn* de Ifá que podem ser determinados pelo oráculo, Bábá Marcelo citou “realizar um ritual familiar”, “usar o

sacrifício para os *òrìṣà* e os ancestrais para alimentar diversas pessoas”, e de ser gentil com as pessoas à sua volta – especialmente os pobres e os necessitados.

Bàbá Marcelo ressaltou a importância da satisfação das pessoas que entram no espaço em que é realizado o *borí* com o exemplo da forma de agir dos *babaláwo* nigerianos: uma vez que visitou um *babaláwo*, ele estava realizando um *borí* para uma pessoa, e ele lhe pediu de fazer uma reza para a cabeça da pessoa e lhe deu 50 Reais para ele estar feliz e não obstaculizar a realização dos resultados desejados com pensamentos ou sentimentos negativos.

É pelo mesmo motivo que, em uma iniciação em Ifá de quatro pessoas a que assisti, de que participaram muitas pessoas do *egbé Ifá*⁵⁴⁵ de Bàbá Marcelo e cujos preparativos comportaram o trabalho intenso de várias pessoas, Bàbá Marcelo pediu a cada iniciado para que trouxesse várias notas de dinheiro, que eles entregaram a cada pessoa para recompensar simbolicamente sua ajuda e para apaziguar qualquer pensamento ou sentimento negativo.

De fato, embora as pessoas não queiram comprometer o sucesso do ritual ou atrapalhar a vida daquela pessoa, seu *orí* pode jogar uma praga contra ela, ou ela influenciar os acontecimentos com seu poder *àjè* (sobretudo se for mulher).

Dando continuidade à descrição do ritual, Bàbá Marcelo entoou um cântico para o *orí* e lhe oferece os demais elementos determinados por Ifá, que contribuem também para compor o conteúdo do pratinho branco que irá ficar em contato com a cabeça, o banho (e o sabão, caso esteja produzido), ativando sua força vital através do *ofo* e explicando à pessoa sobre o *àṣẹ* que vão trazer para seu *orí*. Uma parte dos alimentos oferecidos ao *orí* vai também no *ẹbọ* de Èṣù e de Ifá (caso participe do *ẹbọ*) e em seu *igbá-orí*, caso o possua. A pessoa deve experimentar tudo o que oferece a seu *orí* para fazer sua conexão com o ritual que está sendo realizado em seu benefício.

As comidas mais utilizadas e que expressam desejos e necessidades comuns a todos os *orí* são: *omi*, a água, que traz a força vital da paz, da calma, da vida e da fertilidade; *otí*, gin, que traz alegria e desperta a força vital da pessoa; *epo*, o azeite de dendê, o sangue vermelho do reino vegetal, que é um elemento apaziguador; *òyìn*, mel ou melado, que traz doçura na vida; sal, que proporciona vida longa e gosto na vida.

As frutas compõem uma bonita apresentação em um cesto colocado em cima da mesa do *borí*, expressando, em sua abundância, a fartura que se deseja para a vida da pessoa, sendo manifesta também em frutas que contêm numerosos cachos, sementes ou gomos. Todas as frutas trazem força e vida; algumas, uma força vital específica, e a pessoa pode acrescentar

⁵⁴⁵ A sociedade de Ifá, composta pelas pessoas iniciadas em Ifá por Bàbá Marcelo.

outras de que gosta. Por exemplo, Doné Malu traz muitas frutas como presente a seu *orí*, como fortalecimento de prosperidade e abundância. Bábá Marcelo o chama de *bure*, composto da palavra *bu*, que significa presente, e de *ire*, feliz, expressando sua função de agradar o próprio *orí*, e também as pessoas que estão ali ajudando.

As frutas que aparecem com mais frequência são *éso kan*, a maçã, que tem o poder de limpar de alguma doença ou de algo internamente; *éso òrò*, pêra; *àjàrà*, a uva, que representa a abundância no próprio cacho; *òrónbo*, a laranja, e *tànjàrín*, a tangerina, que possuem numerosos gomos; *ègusí*, o melão, cujo interior possui sementes numerosas; *móngòrò*, a manga, que tem numerosas sementes e um interior macio; *ògèdè*, a banana (presente nas diferentes qualidades de banana da terra, banana da água e banana prata), que traz uma vida doce até idade avançada; *àgbon* o coco, cuja sabedoria (representada pelo fato de que somente ele conhece o mistério de como se apresenta em seu interior e do caminho que a água fez até chegar lá) seja transmitida ao *orí* da pessoa a fim que saiba como alcançar vida longa, saúde e prosperidade e que seus inimigos não consigam conhecer seus segredos.

Entre as comidas, que passaram pelo processo de transformação na cozinha e que contribuem ao fortalecimento do *orí* e de todas as pessoas presentes, as mais comuns no *borí* são: *işu*, o inhame cozido; *àkàrà*, o bolinho de acarajé; a canjica, feita com milho branco, de *Ọbàtálá*, que traz paz e equilíbrio; a cana-de-açúcar cortada em palitinhos, para trazer doçura à vida. Em alguns *borí* estão presentes também o *doburu*,⁵⁴⁶ de *Obaluaiê*, símbolo de cura, que purifica o corpo e afasta as doenças, e outras comidas de uso comum nos terreiros, como, por exemplo, *èkuru*⁵⁴⁷, *àbàrà*⁵⁴⁸, *abado*⁵⁴⁹, *aşoşó*⁵⁵⁰, *omolokun*⁵⁵¹.

Bábá Marcelo observou que a riqueza da mesa do *borí* e a presença do bolo e de outros doces de que a pessoa goste, cuja tradição foi introduzida no Brasil e não faz parte dos procedimentos dos nigerianos, podem ter uma função importante, para que o *orí* seja agradado recebendo o que ele gosta e, vendo uma mesa farta, possa se convencer com mais facilidade que sua vida vai ser também próspera e que o ritual tenha efeito, contribuindo para seu sucesso. Doné Malu afirmou que, em seu *borí*, que vai dar antes de enfrentar sua cirurgia no coração, vai ter também um bolo para comemorar o aniversário de um ano de seu Ifá.

⁵⁴⁶ Pipoca.

⁵⁴⁷ Comida ritual de *Ọbàtálá*, feita com a massa de feijão fradinho moído, cozida enrolada na folha de bananeira.

⁵⁴⁸ Massa de feijão fradinho moído, com azeite de dendê e cebola, cozida enrolada na folha de bananeira.

⁵⁴⁹ Feijão fradinho torrado, comida de *Ọdè*.

⁵⁵⁰ Comida de *Ọdè* feita com milho vermelho cozido, sal e coco.

⁵⁵¹ Comida ritual de *Ọşun*, feita com feijão fradinho cozido, refogado com cebola ralada, camarão seco, azeite de dendê e sal.

Bàbá Marcelo sacrifica e joga o *obi* para verificar se o *orí* da pessoa está satisfeito, se está tudo bem; em caso afirmativo, todos reverenciam o *obi* e agradecem pelo resultado; caso contrário, ele pergunta ao *orí*, através do *obi*, o que está faltando ou se quer algo mais de alguma coisa, ou o que precisa fazer (perguntando para cada opção, a partir das mais simples, e obtendo como resposta sim/não) até obter resposta positiva, e coloca o *obi* em Èṣù. Observo que as perguntas a Ifá que preveem uma resposta do tipo sim/não⁵⁵² (seja com o *obi*, seja com os búzios ou o *òpèlè-Ifá*) podem requerer muito tempo, se as respostas continuam sendo negativas. Sucessivamente, Bàbá Marcelo passa à preparação dos *ẹbọ* determinados por Ifá.

8.3.6 Os ebo

Bàbá Marcelo prepara os *ẹbọ* para os seres espirituais que vão comer juntos ao *orí*: Èṣù, Ìyámi e *egúngún*, que estão estritamente ligados à cabeça, e, eventualmente, algum outro *òrìṣà*, para um *odù* ou para Ifá, dependendo das determinações do oráculo. Em um alguidar ou uma cabaça, forrados com um morim branco⁵⁵³, são colocadas as oferendas, acompanhando-as por invocações e louvações para o ser a quem são oferecidas e pela ativação de sua força vital através do *ofọ*.

As oferendas são uma combinação entre elementos que agem como um “mapa codificado”, como uma carta que é escrita para Olódùmarè que, ao recebê-los, possa entender os pedidos que lhe são feitos, para que a força vital de cada elemento possa retornar em forma de *àṣẹ* para a vida da pessoa, e de comidas de que o ser espiritual a que são oferecidas gosta.

No *ẹbọ* para Èṣù é colocado, também, o bagaço das folhas que foram quinadas para compor o banho, de forma a potencializar sua ação na vida da pessoa, sendo comunicados a Olódùmarè, através de Èṣù, os pedidos para que a vida da pessoa melhore e traga aquela energia. No *ẹbọ* para Èṣù são colocados sete ou nove pedaços de *àkàsà* (respectivamente, se for mulher ou homem), que representam o ser humano, a indicar quem está realizando a oferenda, e que constituem a comida principal de todos os seres espirituais. Doné Malu observou que o *àkàsà* serve, também, como limpeza, para tirar as coisas ruins e as energias negativas da pessoa.

Usualmente a Èṣù é oferecido um galo, sua comida mais comum, que tem também a força vital da soberania e da capacidade de lutar para manter o próprio espaço. O sangue é

⁵⁵² Seja durante uma consulta, seja durante os jogos que acompanham uma oferenda.

⁵⁵³ O morim é utilizado porque, ao ser depositado na natureza (na medida em que o alguidar não é despachado e é reutilizado), é absorvido mais rapidamente, minimizando a poluição; se evita também de colocar elementos plásticos ou que não sejam biodegradáveis nas oferendas.

pingado no *ẹbọ*, no banho e em cima das oferendas para o *orí* no pratinho branco; uma gota é colocada na testa, na língua (se a pessoa não tiver nojo disso), no umbigo (se for homem) e nos dedões dos pés da pessoa que está recebendo o *borí* e na testa (e na língua, se aceitarem) das pessoas ali presentes, para que todos participem da força vital dos animais sacrificados.

Bàbá Marcelo enfeita a oferenda para Èṣù com as penas (para trazer a força de transformação e multiplicação das Mães Ancestrais) e com a cabeça do galo; adiciona azeite de dendê, que serve também para acalmar após ter colocado o “sangue quente” que sai diretamente do pescoço do animal; gin, elemento masculino que traz vida, força e alegria; *omi*, água, elemento feminino que traz vida, calma, paz e fertilidade; sal, que traz longevidade, gosto e prazer na vida; *òyìn*, mel ou melado, que propicia uma vida doce; os pós (*ẹfún*, *osùn búkẹ* e *ìyẹ̀ròsùn*).

Bàbá Marcelo desperta, sacrifica e joga o *obì* a fim de verificar se Èṣù está satisfeito e passa à etapa sucessiva somente quando, colocados os eventuais materiais que precise adicionar, obtenha resposta positiva, e agradece, junto aos presentes, pelo sucesso do *ẹbọ*.

O galo é trazido para fora, a fim de ser limpo e cozido para as pessoas comerem, continuando absorver seu *àṣẹ* e se alimentarem.

Às Ìyámi é usualmente oferecida uma galinha preta, que constitui sua comida mais comum e que traz também o *àṣẹ* da paciência e da capacidade de se multiplicar por meio de seus ovos; Bàbá Marcelo coloca a galinha no alguidar ou na cabaça em cima do morim, abre seu ventre, bota um pouco de dendê e coloca ali nove ovos, bota dendê em cima, sal, gin, água, e as penas. Fura os ovos com a ponta da faca, a fim de revelar o seu interior, para descobrir os segredos (também das pessoas que podem desejar ou fazer mal à pessoa), os cobre com azeite de dendê, a fim de apaziguar as Mães Ancestrais e neutralizar os feitiços que alguém pode ter enviado contra a pessoa, ou para trazer paz nas relações da pessoa com sua ancestralidade feminina, e coloca os pós (*ẹfún*, *osùn búkẹ* e, em alguns casos, *ìyẹ̀ròsùn*).

Bàbá Marcelo observou que quando o ovo se quebra, cai a máscara e se vê o que está atrás dela e seus efeitos, então, se furam os ovos para que aquilo que está escondido venha à tona. Adicionou que para uma pessoa que tem uma doença que os médicos não conseguem diagnosticar pode ser feita uma oferenda em que se furam os ovos rezando para as Ìyámi, para que a solução apareça, com a finalidade de que os médicos consigam descobrir a doença e receitar o tratamento apropriado.

Assim como na conclusão de todas as oferendas, Bàbá Marcelo verifica se as Ìyámi estão satisfeitas e se não é preciso oferecer ou fazer mais nada. Neste caso, a galinha fica no *ẹbọ* e não vai para a cozinha, porque as Ìyámi são muito ciumentas do que é delas e não aceitam

que seja compartilhado com ninguém. Os outros *ẹbọ* seguem os mesmos procedimentos daqueles para *Èṣù*.

Para *egúngún*, que são invocados com seu *oríkì*, batendo com a varinha, com gin e com água, são usualmente oferecidos *àkàsà*, gin, água, um galo, dendê, sal, mel e os pós (*ẹfún* e *osùn búkẹ*).

Se a pessoa for iniciada em Ifá ou se o oráculo estabelecer, é realizado também um *ẹbọ* para *Òrúnmìlà*, que inclui um *ẹyẹle*, o pombo, animal consagrado a *Òrúnmìlà*, que traz riqueza, vida longa e sem amargura e tem o poder de chegar até *Olódùmarè*, para trazer os pedidos dos seres humanos, e também *ẹfún*, gin, água, dendê, *àkàsà*.

Foto 23 – Realização do *ẹbọ* para *Òrúnmìlà* em ocasião da obrigação de Doné Malu.



Fonte: A autora, 2018.

Se o oráculo determinar na hora da consulta, pode ser realizado um *ẹbọ* para um *odù* com a finalidade e atualizar, de trazer para o presente acontecimentos míticos contados em um *itàn* daquele *odù*, ou para o *odù Èjìogbé*, o mais velho, o pai de todos, que representa o equilíbrio perfeito e através do qual podem ser invocados e agradados todos os outros *odù*.

Ao final de cada *ẹbọ*, *Bàbá Marcelo* pergunta também o lugar onde deve ser despachado, podendo ser *okoritameta* (encruzilhada de três pontas), *odò* (rio), *isso si leomi* (cachoeira), *igbó* (mato), *okùn* (praia), *òsà* (lagoa), *jijiu* (lixreira) ou outros locais indicados pelo oráculo. No final, o *obì* é colocado junto ao *ẹbọ*.

Os *ẹbọ* são depositados aos pés do *ojúbọ* do ser espiritual a que foram oferecidos e dali, mais tarde, antes de o dia amanhecer, são levados ao lugar determinado pelo oráculo. A pessoa poderá levantar somente depois que o *ẹbọ* foi despachado.

A imolação dos animais do *ẹbọ* que complementa o *borí* pode ser definida através da categoria de sacralização proposta por Hubert e Mauss (2005), colocando em processo relações de troca entre a pessoa pela qual é realizado o sacrifício, que recolhe seus benefícios ou se submete a seus efeitos (o sacrificante) com os *òrìṣà*, os antepassados e as *Ìyámi*, por meio da vítima. O sangue e as carnes do animal sacrificado permitem a circulação do *àṣẹ* e o estabelecimento de uma comunicação entre os dois mundos, para que o mesmo *àṣẹ* volte para a vida do sacrificante e para que seja reforçada a relação entre sacrificante e beneficiários através do intermédio do sacerdote, que age como sacrificador.

Bàbá Marcelo ressaltou, também, a importância de alimentar a própria ancestralidade para estar protegido e para ter um bom caminho de vida, para que os próprios antepassados protejam o ser humano no *aiyé*, o mundo material, que é somente uma dimensão do cosmo e está estritamente ligado com o *òrun*, o mundo espiritual.

Rabelo (2014) observa que “Mãe Beata fala da reciprocidade que opera entre o santo e sua filha e que se funda na expectativa do cuidado – a filha que cuida do santo espera poder contar com sua proteção e intervenção favorável em momentos de precisão.” (RABELO, 2014, p. 264) e que:

Moldando e sensibilizando o corpo, o cuidado produz intimidade e comprometimento com o orixá. [...] Esta sensibilidade contribui para o reconhecimento do santo como um agente que está implicado e exerce efeitos na vida de seus filhos. Também contribui para a percepção de que a agência das entidades pode ser mobilizada a favor de quem cuida [...]. (RABELO, 2014, p. 270)

Bàbá Marcelo, em seu curso *Oro n'pa òrìṣà. Curso teórico e prático de sacrifício e oferendas*, ressaltou a “relação de interdependência e de troca de energia, objetivando a manutenção de existência no universo entre os seres humanos, os animais, os vegetais e os minerais”.

Se, por um lado, os “remédios” visam restabelecer o equilíbrio do ser humano e reforçar sua força vital, as oferendas têm a finalidade de restabelecer o equilíbrio em nível cósmico e “a harmonia entre a ordem social e moral” (OLUPONA, 2004, p. 116, tradução minha) criando fluxos de *àṣẹ* entre o *òrun* e o *aiyé* e a continuidade das relações entre os humanos, os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais.

Bàbá Marcelo observou que o *ẹbọ* é um momento especial de cuidado dos *òrìṣà* e dos antepassados, mas que essa prática faz parte do dia a dia e nem sempre precisa da intercessão do sacerdote e de grandes gastos:

A gente sente fome e não come e, de repente, passa mal. Se, de repente, não comer, pode tremer, e a gente interpreta isso como um sinal de que precisa comer. Mas e o alimento espiritual? A gente não vê. Uma coisa é o ancestral, uma coisa é Èṣù, uma coisa é o alimento. Ifá fala de pessoas que precisam cuidar de um antepassado constantemente, pessoas que precisam fazer oferenda constantemente, pessoas que precisam de cuidar de Èṣù constantemente. Se nós formos pensar pelo nosso lado, meio, forma de ver aqui no Brasil no culto de *òrìṣà*, no candomblé, você vive fazendo compras: eu jogo para você, eu digo que você precisa fazer *ẹbọ*, e esse *ẹbọ* tem um custo, e eu vou fazer o *ẹbọ* para você porque você saudou a mim e eu saúdo a *òrìṣà*, é assim, não é? Mas isso dentro da cultura de um povo que vive isso no dia a dia, as coisas acontecem de uma forma mais natural: constantemente você está cultuando o ancestral, fazendo oferenda.

Lembro que um dia eu ofereci um almoço para um africano lá em Brasília, ele ficou muito feliz, sentou e antes de comer ele colocou em um guardanapo um punhadinho de arroz, um punhadinho de feijão, um pedaço de carne e de tudo aquilo que tinha para comer, o dobrou e, depois que comeu, ele o pegou e botou na terra, no quintal na casa [como oferenda a seus antepassados].

Alimentar o ancestral faz parte de nosso dia a dia. Por exemplo, nós oferecemos comida para Obalúaié no *orò*. Tudo o que sobrou, nós colocamos em um alguidar, com dendê, e oferecemos a Èṣù. Assim, eu poderia fazer num almoço de domingo com arroz, frango e lasanha: eu poderia pegar essa lasanha com as sobras dos pratos, colocar isso num alguidar, colocar dendê e oferecer para Èṣù.

Então, se a gente não faz isso, fica na dependência de um sacerdote, porque se você não alimenta os espíritos que nos rodeiam, quebra essa cúpula de vidro que te protege e aí, ‘ah mas foi por causa do destino, foi porque estava traçado, foi a conduta’. Não, é uma forma de o ancestral cobrar ou sinalizar. Então o certo seria primeiro entender a movimentação, segundo a gente deveria se dedicar mais a essa questão de forma natural.

E aquele que não faz nada disso, que não está ligado ao ancestral e que não tem nenhum problema? Vive em saúde, com tudo, não é verdade? A gente não sabe de que forma ele trata, ele pode não tratar da mesma forma de que a gente, mas de alguma forma ele alimenta: ele vai à igreja no domingo, pega um dinheiro e bota, compra comida e dá na rua, ele não está fazendo *ẹbọ*?

Eu lembro que uma vez um africano disse para mim: ‘Bàbá, você precisa dar um presente para Oṣàlá, para Oṣàlùfòn. Falei: como é que eu vou dar um presente para Oṣàlùfòn? Eu não tenho ninguém de Oṣàlùfòn em minha casa, como faço isso? Mas eu tenho um amigo que é de Oṣàlùfòn. Como eu vou dar um carneiro, uma cabra para Oṣàlùfòn? Ele não vai entender. ‘Bàbá, não interessa, pega o dinheiro e diz para ele: isso aqui é de presente para comprar um cabrito, uma roupa para Oṣàlùfòn, é meu presente. Se ele vai pegar esse dinheiro e vai tomar cachaça não interessa, você já fez o *ẹbọ*’. Olha aí, quantos não vão no terreiro, quantos não vão na igreja, mas da forma deles fazem *ẹbọ*, entendeu?

A oferenda faz parte do dia a dia, assim como a gente almoça, como a gente toma banho, dorme, dá comida ao cachorro, dá uma esmola na rua, dá uma comida que sobra.

Lá no Sul tem uma prática de macaquinho: eles pegam uma sobra de comida, botam num saco plástico e penduram na árvore na frente de casa. E as pessoas que moram na rua, os mendigos, passam, veem o macaquinho e já tiram, comem e se alimentam. Olha o *ẹbọ* que Ifá diz.

Uma vez um amigo era desempregado e vivia de bico, aí eu pedi que do primeiro dinheiro que ganhasse ele separasse uma parte muito pequena, tipo – na época tinha notas de um real – que ele juntasse nove notas de um real, as guardasse num bolso e quando encontrasse uma mulher mendiga na rua lhe desse o dinheiro, como *ẹbọ*. Não precisou sacrificar galinha, nada disso. Ele fez isso e está empregado até hoje.

A oferenda é uma negociação, eu sou o intermediário da negociação, então eu posso oferecer um copo d'água e ser aceito, como eu posso oferecer outras coisas que eu tiver na mão. Como digo sempre, eu não tenho segredo. E naquele momento ali você está imbuído de um problema a ser resolvido. A forma em que você vai dar, muitas das vezes, surge na hora: faz assim, não faz assado. Normalmente pergunto a Ifá o que precisa ser feito, mas, também como o médico, existem formas que você vem repetindo. Eu fiz essa operação para João e ficou bem, Maria está com o mesmo problema, vou fazer a mesma operação na Maria e na Alice e vamos embora, porque eu já comprovei que aquele procedimento atende. Diferente disso, é o estalo que bate ou que faz você perguntar, às vezes te leva.

Da fala de Bábá Marcelo sobressai a importância da troca no *ẹbọ*, entre os seres humanos e entre seres humanos e seres espirituais, que, como salienta Mauss (1950) ao analisar o dom, a hospitalidade, as trocas comerciais e as demais circulações materiais e simbólicas, os “fluxos de materiais” (nos termos de Ingold, 2012) comportam a obrigação de dar, receber e retribuir. Isso não acontece, necessariamente, de forma imediata e recíproca entre dois parceiros, mas a lógica da dádiva pode ter um aspecto generalizado, circular ou servir-se de intermediários, como (no *ẹbọ*) os necessitados, os mendigos, as crianças (como no caso da senhora cujo filho tem um problema com *ẹgbé emèrè* que apresentei no capítulo 4)⁵⁵⁴.

Outro aspecto que evidencia esta troca generalizada é o uso do dinheiro, quando previsto no *ẹbọ*: Bábá Marcelo não o usa para seus gastos, mas o guarda para dar a alguém que peça esmola, ajuda ou um empréstimo (que, neste caso, não deve ser devolvido). Por exemplo, após ter realizado o *ẹbọ àbíkú* para Linus, quando Bábá Marcelo levou Ana, Linus e sua avó até o carro, encontrou um seu conhecido que lhe pediu uma pequena quantia de dinheiro emprestado e ele lhe deu sem querer de volta.

Esse tipo de dom não implica, até recusa, uma retribuição e não visa construir ou reforçar uma relação social entre as partes, ao contrário da troca direta com os *òrìṣà* (nas diferentes ocasiões e com as diferentes motivações, quais *orò* anual, um *ẹbọ* para solucionar algum problema ou pedir algo, um *ẹbọ* de agradecimento), em que prestações e contraprestações estão a serviço de novas alianças e do fortalecimento das antigas, pois, como salienta Bábá Marcelo, “é importante alimentar o *òrìṣà* para que ele fique conosco e nos proteja”.

O princípio da troca é evidente, por exemplo, nas oferendas para *Ọbalúaié*, “o senhor da terra” em caso de doença grave, tendo o significado de “alimentar a terra para que a terra não leve a pessoa”, ou nos *ẹbọ* de substituição, como aquele realizado por Linus, que descrevi neste

⁵⁵⁴ Observo que as pessoas a que são oferecidos dons como *ẹbọ*, os mendigos, os moradores de rua e as crianças, possuem uma característica de liminaridade e, portanto, possibilitam a circulação entre domínios diferentes da existência. Os mendigos e os moradores de rua circulam nas ruas, domínio de *Èṣù*, e as crianças, como salienta Lévi-Strauss (1952), são, em muitas culturas, considerados como intermediários entre os vivos e os mortos.

capítulo, em que a cabeça da pessoa é “comprada” de seus companheiros espirituais para que continue vivendo em saúde até a velhice.

O *ebô* me parece, portanto, ter, além das finalidades diretas pelas quais é dirigido, também a função de manter o movimento e a circulação de *àşę*, seja através das rezas, das cantigas, do ritmo, dos alimentos, do sangue dos animais sacrificados e do dinheiro.

Segundo Mauss (1950), as coisas possuem uma substância moral própria, uma essência ligada à matéria espiritual do doador, que tende a retornar ao seu antigo dono que, ao doá-la, também se doa. Há, portanto, uma virtude que compele as dádivas a circularem, sendo a própria coisa dada uma garantia de sua retribuição. Assim, ao oferecer dinheiro ou comida a alguém que precisa, o *àşę* posto em circulação volta para o doador, manifestando-se em mais saúde, mais prosperidade, mais sucesso e mais felicidade.

O equilíbrio de forças é sempre dirigido por um princípio dinâmico, regido por Èşù, *òrìşà* que sustenta o movimento no cosmo, entrega as oferendas, é sempre alimentado para que faça as conexões, mantenha a circulação de *àşę* no *aiyé* e entre o *aiyé* e o *òrun*, possibilitando a continuação da vida.

Como ressaltam Vogel, Mello e Barros (1998), Èşù possui o título de *Ọlòọjà*, “dono do mercado”, lugar onde há circulação de muitas pessoas, objetos e informações, movimento, transitividade e confusão: “O mercado é, juntamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de Èşù. Esquecê-lo, quando se vai às compras, é nefasto para os negócios.” (VOGEL; MELLO; BARROS, 1998, p. 8).

O terreiro, como o mercado, é lugar de troca: de serviços, de ajuda, de conhecimentos, de comida, de dinheiro, de materiais e objetos, de cuidado, de preocupações e de atenção, de *àşę*, que ligam seres humanos entre si e seres humanos e espirituais.

8.3.7 O encerramento do ritual e o compartilhamento das carnes

Bàbá Marcelo entoa, com as outras pessoas que respondem, cantigas para o *orí* da pessoa (desejando-lhe conduzir a pessoa da forma melhor em sua vida, vitória, vida longa, dinheiro, filhos, felicidade, alegria), *Òrúnmìlà*, *Yemojá* e *Ọbàtálá*. Estes dois últimos *òrìşà*, no Brasil, são considerados, respectivamente, a “mãe das cabeças”⁵⁵⁵ e o “senhor das cabeças”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ Por representar o arquétipo da grande mãe, que cuida de seus filhos e pelo mito que apresentei no capítulo 3.

⁵⁵⁶ Por sua participação à formação do ser humano no *òrun*, antes do nascimento. Alguns sacerdotes e autores identificam *Àjàlà*, o oleiro divino, com *Ọbàtálá*.

Na conclusão do ritual, Bábá Marcelo joga água, que cai como um orvalho, sobre a cabeça de todos, a fim de trazer calma e paz, e para que as pessoas estejam purificadas das possíveis negatividades que tenham atraído na hora que saíram da pessoa pela qual foi feito o *borí* (pois, explicou Bábá Marcelo, tem pessoas que agem como um para-raio, atraindo as negatividades dos outros), após ter recitado o seguinte *ofô*:

Omi la bu mu	Água que bebo
Omi la bu we	Água de que tomo banho
Omi ko şota.	Água que me livra do inimigo.

Bábá Marcelo levanta a pessoa convidando-a a dar três pequenos pulos, e ela recebe, um por um, os votos das pessoas ali presentes, que pingam um pouco de gin⁵⁵⁷ no chão, chamando seus antepassados a serem testemunhas de suas palavras: deseja-se à pessoa vida longa, saúde, sorte, prosperidade⁵⁵⁸, caminhos abertos, sucesso, felicidade, paz e serenidade e, quem conhece melhor seus problemas, uma solução positiva à situação em que se encontra, o sucesso desejado, ou algo que sua intuição lhe sugere naquele momento. Depois, abraçam a pessoa.

Além de ser um momento de aproximação e carinho com a pessoa que recebeu o ritual e de reforçar as relações sociais entre as pessoas que frequentam ou pertencem à comunidade do terreiro, essas palavras agem como um *ofô*, um encantamento, que traz a força da própria ancestralidade, para que os votos se atualizem na vida da pessoa, e como uma mensagem para seu *orí*, que, equilibrado e reforçado com a força vital que lhe foi integrada, possa direcionar a vida da pessoa para o conseguimento dessas sortes.

Quando os animais oferecidos estão preparados, todas as pessoas que participaram do *borí*, incluída a pessoa para quem foi realizado, são convidadas para comerem e comemorarem juntas a felicidade do *orí* que foi louvado e alimentado; um pouco da comida que foi preparada (assim como a sobra dos pratos) é colocada nos *ebô* para os seres espirituais a que foram oferecidas (por esse motivo, os animais devem ser cozinhados em panelas distintas). Em alguns *borí*, Bábá Marcelo tira o *àşę* cozido dos animais (coração, moela, pescoço, um pedaço da carne) e os oferece ao ser espiritual para o qual aquele animal foi sacrificado.

⁵⁵⁷ Que chama os antepassados, faz a conexão com eles.

⁵⁵⁸ As sortes de Ifá, as mesmas estabelecidas na consulta oracular, estão presentes na maioria dos votos, podendo faltar, às vezes, filhos e família, dependendo da situação em que a pessoa se encontra (se já estiver casada, se ter ou desejar filhos ou não). Dessa forma, os valores ético-morais e o *ethos* do grupo estão continuamente sendo reforçados e reafirmados.

8.3.8 O descanso e o levantamento

Após ter comido e ter-se despedido, a pessoa descansa em cima da esteira onde foi realizado o *borí*, perto da terra onde moram os antepassados, coberta com um pano branco, com a finalidade de que não haja incorporação, caso trate-se de um *elégùn*.

À cabeça da pessoa é amarrado um pano branco, que segura, em contato com a coroa, um pedacinho de todos os alimentos que lhe foram oferecidos e que, ao longo do *borí*, foram depositados no pratinho branco, para que seu *orí* possa continuar absorvendo aquela força vital toda a noite, durante o sono, quando é mais forte a conexão com o próprio *orí iníú*, o próprio inconsciente, os antepassados, os *òrìṣà*, e os demais seres espirituais⁵⁵⁹ (que podem, também, revelar suas mensagens através dos sonhos). De fato, muitas pessoas, após um *borí*, têm um sono tranquilo e relaxante e dormem por mais horas do que costume, fazem muitos sonhos, lembram-se deles, e têm premonições sobre o que vai acontecer dali a um tempo.

Por exemplo, Pai Pedro de Ayrá afirmou que:

Já passei por muitos *ẹbọ* e *borí* ao longo da minha vida. Mas sempre que faz um *ẹbọ* ou um *borí* você sente a energia da espiritualidade que está atuando ali e, depois que acaba, que você toma o banho, você se sente leve, mais relaxado. Aquele dia você dorme até mais. Comigo acontece assim: eu durmo até mais do que eu costumo. Eu não durmo muito porque normalmente eu durmo tarde e acordo cedo. Geralmente, eu durmo, no máximo, cinco horas por dia; quando eu tomo um *ẹbọ*, e foi o caso desse aí [que fez com Bábá Marcelo para abrir o caminho para seu trabalho], eu saí da casa de Bábá Marcelo, foi num dia à tarde, cheguei em casa cedo, às nove da noite, fui logo dormir, até o dia seguinte.

Uma senhora, que trabalha como bióloga e que frequenta o candomblé, embora não seja iniciada, no dia depois do *borí* com Bábá Marcelo, foi dormir cedo e acordou somente na tarde do dia seguinte, mas se sentiu regenerada e com sua intuição aguçada, percebendo as pessoas e as situações com muito mais facilidade e rapidez do que o normal. Ela me contou, também, que teve vários sonhos, que se lembrou de forma nítida na manhã seguinte, e que se revelaram premonições de acontecimentos que, dali a um tempo, se realizaram.

Rabelo (2014) ressalta a importância do descanso após o *borí* como aspecto marcante na fala de seus entrevistados:

[..] O sono aparecia como elemento proeminente na sua experiência: o bori representava uma ruptura restauradora nas suas rotinas de trabalho pesado, durante a

⁵⁵⁹ A noite é também quando as *Ìyámi* agem atacando suas vítimas (e, por isso, de noite se presta ainda mais cuidado em não chamá-las pronunciando seu nome), os feitiços são lançados e os espíritos circulam. Por esse motivo, algumas pessoas são aconselhadas a não saírem à noite, e Bábá César me disse, uma vez, que, se não for necessário, ele nunca sai de casa após o céu ter ficado escuro. Durante o sono, a pessoa é, também, mais vulnerável e mais receptiva às influências de outras pessoas e seres espirituais, sendo enfraquecida sua vigilância sobre os acontecimentos externos.

qual podiam – e de fato deviam – simplesmente deitar, dormir e comer. O foco era assim deslocado da performance para as longas horas na esteira que se seguiam à cerimônia noturna. O descanso define o enquadramento dominante durante todo período de reclusão após a performance. (RABELO, 2014, p. 257)

Nesse propósito, Cossard (2008) destaca a importância do repouso em todos os rituais no candomblé, como momento limiar ao entrar e ao sair do terreiro, se acostumando à passagem dos ritmos acelerado àquele do terreiro e vice-versa:

Durante o período de recolhimento, a pessoa fica longe da agitação da vida normal; o silêncio, a ausência de movimento, a falta de atividade criam uma ruptura, um vácuo propício para que ela se desligue das preocupações cotidianas. O espírito descansa, relaxa; o ambiente religioso, as rezas e as cantigas agem como um calmante, um tranquilizante. O *ori* se recarrega de força, tanto pela virtude das oferendas como pela influência benéfica desse recolhimento. Assim se reforça a cabeça, o poder de vida, pela força espiritual dos diversos elementos provenientes da natureza com a qual o ser humano se liga mais estreitamente. (COSSARD, 2008, p. 103-104)

Rabelo (2014) faz observações parecidas, adicionando a importância dos sonhos, especialmente no período que se segue a um *borí* ou a uma iniciação. Quando segue um ritual:

[...] o repouso é o seguimento “natural” da performance, da concentração e manipulação de forças. Está conectado à noção central de resguardo: depois de um excesso de atividade o corpo está frágil, precisa ser protegido (resguardado) de tudo que possa ameaçar o equilíbrio conquistado. Repousar é também deixar o tempo operar na recuperação das forças dispendidas e na estabilização da mudança operada. Instaura a passividade necessária para que os efeitos do ritual possam se sedimentar e fazer sentir. Há duas dimensões importantes dessa experiência de passividade que gostaria de destacar. A passividade do sono permite que as forças ou entidades que foram despertadas na performance possam agir. O sonho é prova disso. Em segundo lugar, o descanso na esteira conecta o noviço com o chão e faz aparecer a mediação fundamental do chão no candomblé. O sono é abertura da pessoa para as entidades que a cercam e que foram mobilizadas no rito: cria o contexto para que elas se mostrem e se comuniquem. Daí a importância do sonho no candomblé – e a insistência para que iaôs recolhidos prestem atenção aos sonhos na camarinha. Embora estes sonhos tenham um significado especial e sejam alvo de atenção por parte do noviço e de sua mãe de santo, também os sonhos comuns podem revelar a voz das entidades. Os sonhos são eventos comunicativos – é preciso estar em silêncio, entregue ao sono, para ouvir as entidades. Neste sentido, estendem-se para além das ocasiões de sua produção: deve-se responder ao orixá que fala no sonho, que pede para comer, que revela suas quizilas, que avisa e aconselha. E se inserem – às vezes inauguram – um diálogo mais amplo, em que um sonho elabora outro (nem sempre sonhados pela pessoa), podendo mobilizar vários interlocutores do terreiro. (RABELO, 2014, p. 256-257)

Algumas das pessoas que participaram do *borí* podem ficar conversando, e depois, alguns vão para suas casas, outros (usualmente as pessoas próximas de quem recebeu o *borí* ou alguém do terreiro), dormem no *sabaji*, ao lado do quarto onde descansa a pessoa que recebeu o *borí* e ficam disponíveis caso ela precise de algo durante a noite.

A pessoa fica recolhida até a manhã seguinte, quando Bábá Marcelo, após as saudações, reza a cabeça, consulta Ifá para verificar se na noite tudo correu bem, faz o *orô*⁵⁶⁰ da manhã e retira os alimentos que ficaram em contato com a cabeça. Joga para confirmar se tudo o que foi feito foi aceito e teve a benção de *orí*, Olódùmarè, os antepassados e os *òrìṣà*, e para verificar se precisa fazer algo mais (e, no caso, o realiza imediatamente, antes de a pessoa ir para sua casa, para que ela saia dali com a convicção de que foi feito tudo o necessário para que sua vida melhore). Ele pergunta a Ifá, também, uma mensagem para a pessoa, quais cuidados deve seguir para os dias seguintes e qual sorte está em seu caminho, e a comunica para ela. Enfim, ele canta para levantar a pessoa.

A pessoa toma o *àgbo* preparado na noite anterior e troca de roupa. Depois, fica conversando e tomando o café de manhã com as pessoas que ficaram no terreiro e volta para sua casa.

8.3.9 O equilíbrio do orí e a busca de um melhor destino através do borí

A finalidade principal do ritual de *borí* é equilibrar o *orí*, repor as energias através da força vital dos elementos da natureza para enfrentar da forma melhor a vida e mudar os aspectos negativos que já se apresentaram ou estão no caminho, como sobressaiu na fala de muitos dos meus entrevistados, quando descreveram os motivos que os levaram a fazer o *borí*, e como se sentiram depois.

Ana Catão, quando me falou de um jogo que fez com Bábá Marcelo e do *borí* com *ẹbọ* para Èṣù e Ìyámi, *egúngún* e Ògún que fez depois, afirmou que, na época, estava passando por problemas pessoais, de relacionamento com outras pessoas e o *borí* a ajudou a alcançar um equilíbrio psicológico e emocional, que facilitou as relações com as outras pessoas:

Por estar necessitando de auxílio espiritual, eu arrumava muita confusão na rua, estava numa fase esquisita: as pessoas vinham agressivas para mim e eu também não conseguia me controlar e respondia com a agressividade, então me envolvia em confusões. A gente que trabalha com arte na rua acaba por ser alvo de muita coisa, deve lidar com qualquer tipo de público, então eu senti a necessidade de um auxílio espiritual, principalmente para tratar com os outros. E aí precisei realmente fazer um *ẹbọ* para Èṣù, Ìyámi e Ògún, dei um *borí*, também.

Depois que ela se iniciou em Ifá e aprendeu a rezar seu *orí*, além do *borí* anual, como de regra geral, utiliza esses recursos quando sente a necessidade:

⁵⁶⁰ Ritual.

Semanalmente a gente cuida de Ifá, toda quinta feira, eu aproveito e rezo meu *orí*, cuido de Ifá e de *orí* também. Quando não estou bem, um dia agitado, um dia em que eu tenho que fazer muita coisa, ou um dia em que realmente esteja mais triste, ou aconteceu alguma coisa que me incomodou, tiro um momento para rezar meu *orí* e rezar os meus *òrìṣà*, mas toda quinta feira é certo. Pelo menos uma vez por ano eu tomo um *borí* com Bábá Marcelo, em Ifá. E, no candomblé em geral, a gente dá *borí* nas nossas obrigações: quando faz *iyàwó*, depois de um ano, três, cinco, sete anos,... se toma um *borí* junto com sua obrigação de santo.

Quando lhe perguntei como vive o ritual de *borí* e como se sente depois, ela me respondeu que:

Maravilhoso, primeiro que tudo é lindo no candomblé por causa das cantigas, de cantar junto. Parece que tira um peso de suas costas, porque a gente vai acumulando, no dia a dia, agitação cotidiana, essa vida doida que a gente leva, de ter que dar conta de muita coisa, ter que arrumar dinheiro, sustentar você, suas coisas, eu não tenho filho [ela teve um filho depois desta entrevista], mas eu tenho que organizar meu trabalho, tenho um grupo e devo dirigir aquelas pessoas. Então, eu preciso estar constantemente bem para poder lidar com várias pessoas, ter discernimento, paciência, sabedoria. Então, o *borí* te dá uma calma, uma relaxada, tira esse peso das costas, e doa mais clareza para pensar sobre as coisas. Dá uma equilibrada mesmo, então é ótimo. Por mim, eu tomava *borí* toda semana.

A fala de Ana Catão ressaltou também os elementos estéticos e performáticos do *borí* e o envolvimento da pessoa através de seu corpo e de suas emoções – aspectos que sobressaem também da descrição anterior dos diferentes atos e símbolos rituais colocados em movimento no rito. As sequências rituais observadas na realização de um *borí* ou de um *ẹbọ* são também atos performativos, dramáticos, ou seja, ações que induzem e ajudam a fazer e a pensar coisas em um espaço e um tempo “outros”, separados do dia a dia, sagrado. Como assinala Turner (2005), “o símbolo ritual se transforma em fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade” (TURNER, 2005, p. 49), ressaltando não apenas o significado que o grupo atribui ao símbolo, mas também o que as pessoas que participam do ritual fazem com ele, os valores e os interesses coletivos que representam e põem em ação. Segundo o autor, os rituais, através dos processos simbólicos, possibilitam a reflexividade, a criação e a transformação. Tuner (1969) sublinha também a natureza emotiva (já preconizada por Durkheim, 1989), criativa e imaginativa dos rituais.

Tambiah (1985) aponta para a dificuldade de a eficácia dos rituais ser buscada na experiência de símbolos e mitos, propondo uma abordagem performática à capacidade de os rituais transformarem a experiência, definindo o ritual “como um complexo de palavras e ações (incluindo a manipulação de objetos)” (TAMBIAH, 1985, p. 29, tradução minha). E Langdon (2005), que propõe a mesma abordagem, observa que uma representação compartilhada do pensamento mítico não está presente em todos os rituais, quando os participantes (como nos rituais neo-xamânicos e naqueles que fazem uso de substâncias alucinógenas, como a *ayahuaska*, nas sociedades complexas – assim como nos rituais terapêuticos no terreiro, quando

dirigidos a pessoas que têm pouca ou nenhuma familiaridade com a cosmovisão do candomblé) têm diferentes expectativas e representações:

A teoria da performance e os paradigmas atuais do corpo nos ajudam a ir além da dicotomia cartesiana de corpo e mente e da necessidade de uma cultura compartilhada para dar conta dos healing no contexto globalizado dos rituais contemporâneos. Os paradigmas da performance e da corporificação superam as limitações da abordagem semântica focando-se em um profundo engajamento corporal e sensorial, também quando os participantes possam não fazer parte do mesmo grupo social (LANGDON, 2005, p. 21, tradução minha).

A partir de seu estudo dos rituais que fazem uso do *yagé* entre o grupo amazônico dos Siona, a autora sublinha as seguintes características do aspecto performático dos rituais, que contribuem para sua eficácia, entendida como transformação da experiência corporificada, da qual pode decorrer uma transformação da experiência:

– A intensificação da experiência:

A performance tem uma qualidade emergente de experiência imediata, uma qualidade temporária e singular, que resulta dos recursos comunicativos estéticos, a competência individual, e os objetivos dos participantes em uma situação particular (Bauman, 1977). Neste sentido, o xamã [assim como o sacerdote nos rituais terapêuticos e de culto dentro do candomblé] promove o processo de cura invocando um número de recursos estéticos, seus cantos, a percussão dos tambores, para criar uma experiência de envolvimento nos participantes (LANGDON, 2005, p. 29-30, tradução minha).

– O investimento – *input* – multissensorial, favorecido (no caso dos rituais no candomblé) pelo toque de instrumentos percussivos, o ritmo das palmas das mãos, as rezas e as cantigas, o gosto das comidas, o cheiro das comidas, das folhas e do sangue dos animais, a experiência tátil em manipular elementos e objetos, a força visual dos símbolos. Isso resulta em uma sinestesia, em que “vários investimentos sensoriais experienciados simultaneamente são recebidos de forma a criar uma experiência unificada, em que um investimento sensorial é experimentado por um outro (Sullivan 1986)” (LANGDON, 2005, p. 30, tradução minha).

– A expectativa colaborativa em participação: o significado e a experiência sobressaem da interação durante o ritual. É a expectativa coletiva entre todos os participantes que cria a experiência (no caso do *borí*, isso é particularmente manifesto no ato de todos reverenciarem o oráculo em caso de resposta favorável, de todos responderem “*àşę*⁵⁶¹” quando o sacerdote deseja algo de bom para a pessoa; quando Bábá Marcelo explica à pessoa o significado das folhas pedindo-lhe para afirmar com sua própria voz que quer adquirir sua força, ou explica a função de outros elementos, atos rituais ou dos benefícios que os seres espirituais podem trazer em sua vida; quando os participantes desejam à pessoa coisas boas para sua vida).

⁵⁶¹ Que, neste caso, pode ser traduzido como “assim seja”, chamando a força de realização das palavras e dos atos do sacerdote em prol da saúde da pessoa.

– O engajamento corporal, emocional e sensorial, como proposto por Csordas (1990, 2002), que fundamentou o poder curativo dos rituais em seu conceito de “corporificação” – *embodiment* –, ligando as condições materiais/corporais da cura àquelas psicológicas/espirituais e ressaltando como a experiência corpórea dos rituais pode engendrar o processo de cura.

Maluf (2013) observa que a teorização da performance proposta por Langdon (2005) apresenta o ritual sob uma nova luz: “O ritual deixa de ser definido pelas regras e pelo seu ordenamento formal, mas como um evento pleno de ação, em que imaginação e criatividade, além de expressão poética, emergem como aspectos centrais” (MALUF, 2013, p. 50).

De fato, o rito, que mobiliza o corpo através de um envolvimento afetivo (principalmente através do cuidado e da preocupação das outras pessoas), multissensorial e sinestésico (que mobiliza a vista, audição, cheiro, paladar, tato), do estímulo do senso estético e da reflexividade, constitui uma experiência corporal integral, como foi já assinalado por Turner (2005) em sua análise do ritual de *Chihamba* entre os Ndembu e posto em relevo por Csordas (1990, 1993) através do conceito de “corporificação” – *embodiment*.

Csordas (1990, 1993) propõe a corporificação como base da transformação da experiência nos rituais (a partir de sua análise de rituais terapêuticos entre grupos carismáticos norte-americanos) e como paradigma da Antropologia. O paradigma da corporificação, motivado por interrogativos teórico-metodológicos acerca da experiência do adoecer, do curar e das relações com o sagrado, se opõe à dicotomia corpo/mente, cognição/emoção, sujeito/objeto, causa/sintoma, doença “como entidade” e “como processo”, sistemas “etnomédicos”/“biomédicos”, experiência humana/sagrado, para dar primazia à experiência vivida e à práxis.

Maluf (2013) serve-se da noção de “corporificação” de Csordas (1990, 2002) e de “ser-afetado” de Favre-Sada (1990) para chegar a conclusões que podem ser transpostas para os rituais terapêuticos no terreno:

[...] poderíamos inferir que o que opera aqui é a ideia da afecção, do deixar-se afetar, um tipo de agenciamento em geral involuntário, não porque inconsciente apenas, mas porque corporificado e afetivo. Mais do que uma crença (experiência intelectual), trata-se aqui da afecção (experiência corporificada e afetiva). (MALUF, 2013, p. 38)

E mais tarde observa que:

No ato de cura ritual, na fusão entre causa e efeito, os gestos, os objetos, as substâncias, etc., produzem uma afecção corporificada, assim como o corpo afetado constitui, engendra, esses objetos e gestos de eficácia. (MALUF, 2013, p. 39)

De acordo com Augras (1983), “o corpo estabelece o espaço interno, ao mesmo tempo que funciona como elemento de comunicação com o espaço externo. É limite do indivíduo e fronteira do meio” (AUGRAS, 1983, p. 42).

Durante o ritual de *borí*, podem acontecer transformações na pessoa e em sua vida somente se ela confiar e se entregar aos cuidados do sacerdote e de seus ajudantes, se se deixar afetar pelas experiências multissensoriais a que é submetida, pelas forças colocadas em movimento no ritual e pelos agenciamentos (humanos e não humanos). Maluf sustenta que “são as operações concretas, as práticas, agenciamentos e relações engendradas entre e por esses sujeitos que constituem o ato mesmo que pode produzir alguma eficácia” (MALUF, 2013, p. 52).

Também o contato com o sagrado é expresso em termos de sensações corpóreas, embora meus interlocutores não saibam expressar suas modalidades: “quando entrei no quarto de santo, senti que ali tem muito fundamento”, “você percebe a presença do *òrìṣà*”, “se sente o *àṣẹ* circulando ali [durante o ritual de *borí*]”, “você sente a energia da espiritualidade que está atuando ali”, sendo percebidas de forma ainda mais intensa pelos *elégùn*, quando sentem em seu corpo a presença dos *òrìṣà*.

O tratamento, no *candomblé*, se dá em um processo que estimula a construção de sensibilidade, uma aprendizagem e a aquisição de hábitos e de habilidades que passam pelo corpo e seu engajamento ativo com o espaço e os objetos, que são carregados de significados que vão além do mundo sensível e se conectam com o cosmo e a sociedade.

Rabelo (2010) observa que “sensibilidade e entendimento não pertencem a dois campos distintos de experiência – a primeira captação passiva de estímulos sensoriais; o segundo construção ativa de significado. A experiência corporal sensível é já experiência significativa.” (RABELO, 2010, p. 6).

Seguindo as argumentações de Ingold (2000), a autora sustenta que as religiões podem transformar a experiência da aflição ao fornecer a seus membros ou clientes contextos em que possam desenvolver novas habilidades e sensibilidades:

Um praticante experiente, escreve INGOLD (2000), não transmite ao noviço ou principiante um corpo de conhecimentos; seu papel é antes o de prover os contextos em que aquele possa desenvolver a proficiência. Habilidades não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) nas várias situações em que principiantes são levados (ou guiados) a se engajar com os lugares, seres e coisas que compõem um mundo comum – são sempre desenvolvidas em contextos de engajamento ativo. (RABELO, 2010, p. 6).

E acrescenta que:

a mobilização do corpo, o despertar de sensibilidades e o engajamento do corpo sentiente com os objetos nos contextos de prática religiosa, fazem parte do movimento de construção do sentido, mas seu efeito se estende para além da aquisição de representações ou quadros interpretativos. Conduzem, pouco a pouco, a novas sínteses práticas, formas (corporais) de compreender o mundo, a si mesmo e aos outros, e de lidar com as situações problema. (RABELO, 2010, p. 10).

A perspectiva de Rabelo pode ser acrescentada com as observações de Latour (2004), que mostra como a construção de habilidades se dá em um processo de experiência vivida e cultivada que modifica, contemporaneamente, o sujeito, sua percepção e o mundo. Para o autor, ter um corpo é aprender a ser afetado, ou seja, “efetuado”, movido, posto em movimento por outras entidades humanas ou não humanas (incluindo, no candomblé, não somente objetos, mas também forças e seres espirituais).

Todavia, observo que a reflexividade, a experiência corporificada e os outros aspectos performáticos estão ausentes no acaso de rituais direcionados a crianças pequenas (como foi o caso de Linus descrito no começo deste capítulo) ou a pessoas em coma (como o menino que Bábá Marcelo visitou no hospital e para o qual realizou um *ebô* de substituição, de que falei no começo deste capítulo), ou são realizados a distância, às vezes, sem que Bábá Marcelo e a pessoa que lhe pede ajuda possam se comunicar com o destinatário do ritual (como no caso de uma senhora que mora na Alemanha e pediu ajuda a Bábá Marcelo para um filho foragido da justiça).

Outras entrevistas fazem eco à fala de Ana Catão em sublinhar uma sensação de renovação da própria força e energia e da esperança e da força de continuar lutando na vida após o ritual de *borí*.

Ìyá Cristane, de Logun’Edé, alcançou estabilidade emocional e nova força após ter dado um *borí*. Ela me contou que:

Alguns meses depois de ter saído do terreiro onde dei minha obrigação, eu procurei Bábá Marcelo em novembro, completamente desorientada, com a cabeça muito perturbada. Eu lembro só que eu cheguei na casa dele, não lembro como, fui sozinha em Olaria, e eu não sei até hoje o que o jogo falou, eu não tinha condição física para ouvir, mas eu entendi o que precisava. Poucos meses depois de ter tomado uma obrigação gigantesca, eu precisava de um *borí*, acredita? O *borí* foi a melhor coisa que aconteceu na minha vida depois de todos esses turbilhões, de 1995 a 2002. Bábá Marcelo usou um pombo, sete bananas de água, dois *obi* e dois *órógbó*, água e gin, *iyèròsùn* e mais nada. Eu sai de lá, depois que tomei o banho de ervas, nova. Eu cheguei com cara de quem não ia ficar muito tempo, não ia durar muito tempo.

Catarina, a filha de Doné Malu, me contou que, após seu *borí*, se sentiu bem, satisfeita, com a sensação de dever cumprido, com esperança e fé de alcançar o que desejava.

Quando perguntei a Eduardi, de Okô, como vive a experiência do *borí*, me disse que: “Eu me sinto muito bem, tem uma energia que de fato seria uma energia regeneradora, um

reforço pessoal mesmo para que consiga restabelecer as questões pessoais, é um reforço muito importante”.

Bàbá César ressaltou o papel do *orí* em guiar a vida de uma pessoa e a possibilidade de fortalecê-lo e equilibrá-lo através do *borí*:

O melhor *ẹbọ* que existe é o *borí*, quando nós estamos sem caminho, desorientados e, às vezes, até doentes; por falta de amor e de outras coisas o nosso *orí* não está equilibrado. Quando uma pessoa está muito ruim em todos os sentidos, a melhor obrigação é o *borí* porque, na realidade, o que nos põe dentro de um buraco e nos tira de dentro desse buraco é nosso *orí*, que é o nosso principal *òrìṣà*.

Ìyá Dolores sublinhou o papel do próprio *orí* em direcionar a própria vida e decidir o próprio destino, a possibilidade de transgressão através do livre-arbítrio e o momento do *borí* como contato consigo mesma, com seu *orí*, em que seu trajeto e seus propósitos de vida são examinados:

O que é que eu entendo da estratégia, da tradição em relação ao *ẹbọ* e ao *borí*? Nós temos a determinação com o nosso próprio *orí*. Nós acreditamos na autodeterminação com a orientação de Ifá. Ifá orienta a fazer algo e a gente faz, é uma determinação em relação ao caminho. O *ẹbọ* traz o passado ao presente para transgredir o futuro, nem para modificar, para transgredir o futuro. Esse é o mito da transformação e esse princípio, efetivamente, é a fé e a confiança em nosso próprio *orí*. Porque, se eu não acreditar que eu posso mudar aquilo, não adianta eu fazer um *ẹbọ* ou um *borí*. O passado é uma marca do que foi feito e que eu posso seguir ou não. Eu posso fazer uma análise crítica, ou posso fazer uma outra trajetória, isso me dá um mapa. Ifá não determina que você tem que seguir aquilo. Essa é uma questão fundamental, é a questão do arquétipo.

O arquétipo para mim, é assim: você é de Iansã, é uma pessoa extremamente extrovertida, explosiva e extremamente transgressora. Em todo momento é necessário ser tudo isso? Eu preciso fazer uma análise estratégica de todo esse arquétipo para eu seguir ou não.

A questão do *ẹbọ* não é diferente porque quando Ifá determina para você um *ẹbọ*, Ifá está dizendo para você que eu tenho uma possibilidade de mudar aquilo que está posto, e ele te apresenta essa possibilidade, não é uma determinação. Isso está aqui, mas você pode mudar.

Em relação ao *borí*, eu posso determinar para mim que estou vivendo um momento em que eu preciso olhar e vivenciar todo esse cardápio de coisas à minha volta, mesmo eu sendo uma pessoa iniciada ou não em *òrìṣà*, vivenciadora ou não de *òrìṣà*, que eu tenha essa possibilidade de fazer essa análise. *Òrìṣà* o tempo todo nos coloca essa possibilidade. Porque, muitas vezes, a gente não observa do ponto de vista pragmático. Mas quando a gente vai olhar ou ouvir determinadas perspectivas do nosso cotidiano, o que a gente faz, abrir o olho, tropeçar numa pedra, dizer bom-dia ao dia, essa é uma relação que a gente estabelece com nossa ancestralidade para rever todo esse caminho.

Muitas vezes, o *ẹbọ* pode ser uma coisa complexa com muitas coisas, mas pode ser simplesmente revisar o seu próprio caráter, o seu próprio comportamento no dia a dia. E isso pode ressignificar e modificar tudo o que está posto. Muitas vezes, a gente pode estar em uma situação bastante complexa, e isso está aqui num sentido concreto. A pessoa de *òrìṣà*, que tem ligação com ancestre, com *ésà*⁵⁶², vai conseguir transgredir aquilo tudo que está ali, conseguir analisar toda aquela situação de uma outra perspectiva. É como se a gente pudesse olhar aquilo de um outro patamar, de uma outra perspectiva, que a gente pudesse dizer: ‘Eu sou uma pessoa que, a partir da

⁵⁶² Ancestre.

minha relação com a ancestralidade, a partir do entendimento que eu tenho com a ancestralidade, eu consigo saber que eu estou aqui, mas que eu consigo estar em dois mundos. Eu consigo estar aqui ouvindo tudo aquilo que as pessoas à minha volta estão dizendo, mas consigo ouvir uma outra perspectiva da ancestralidade, que está dizendo outra coisa que ninguém à minha volta está entendendo.

A gente precisa ter um outro *time*, um outro tempo para poder escutar e entender. Essa é uma coisa de que muitas pessoas hoje estão sentindo a necessidade, de acordar com o amanhecer, de cumprimentar o sol, de beber uma água na fonte. É essa relação que a gente experimenta todo momento quando cumprimenta a ancestralidade, para transgredir esse mundo capitalista. Através da ancestralidade, a gente ressignifica e resiste em esse outro espaço, através da água de Òsun, de Yemojá, de Oya, de Yewá, de Naná, através da terra de Obaluaiê, através da mata de Òşóòsì. Ressignifica tudo isso, e a gente traz isso num fechar de olhos. Ressignifica todo esse território porque a gente sabe que a ancestralidade está atrás, dentro de nós. Isso para nós é extremamente fantástico. [...] A gente precisa, na verdade, o tempo todo estar fazendo o caminho de volta.

Em particular, ela ressaltou a importância de absorver a força vital dos elementos da natureza e da reflexão que acompanha o *borí*, a introspecção e a análise do próprio trajeto de vida, que permite voltar ao passado, ao momento da escolha do próprio *orí*, antes do nascimento, ressignificar as próprias escolhas e até mudar o que foi posto para modificar o futuro:

Primeiro, a gente tem uma máxima que é assim: coração puro, meu *orí* está à disposição. Então, quando você se coloca à disposição para passar por aquele processo, você está colocando toda uma trajetória de vida. Muita coisa passa pela nossa cabeça naquele momento, a gente pensa o que é que estou fazendo aqui, o que eu quero depois disso. Tem toda uma ressignificação de vida quando a gente passa pelo *borí*, quando eu ofereço para minha cabeça o coco, em que a água faz seu próprio trajeto e só o coco sabe o trajeto que foi feito, cada folha que é passada, na minha concepção, passa para a gente a concepção que eu posso fazer do limão um suco e tomar o suco, ou eu posso botar uma cachaça, uma vodka e tomar. Eu posso fazer uma escolha, que é algo que até aqui os meus mais velhos não colocavam desse jeito, eu não tinha livre-arbítrio para escolher isso. Naquele momento, quando cada coisa é oferecida à minha cabeça, o que é que eu vou pedir? Não tenho que perguntar a ninguém, tenho que perguntar a mim: ‘O que é que minha cabeça vai pedir, qual é o melhor caminho?’ Eu devo saber de mim. Então, quando a gente se coloca diante dessa situação, eu tenho que saber de mim, eu tenho que cobrar de mim o que foi o que eu diante de Oníbodè, diante de Àjàlà escolhi um *orí*, passei pela casa de Àjàlà, passei pela porta de Oníbodè e disse para Oníbodè o que eu queria ser no *aiyé*, e aí eu tenho que saber o que eu tenho que cumprir aqui ou não. Quer dizer, eu me comprometi lá com Oníbodè mas não quero cumprir nada disso. E aí cada um tem o livre-arbítrio de fazer essa transgressão ou não. Então, o *borí* para mim é o tempo todo a gente se lembrar daquilo ali. No momento do *borí*, primeiramente se você tem o *igbá orí*: você abre seu *igbá orí* e vê o que precisa ser arrumado ali. Se você não tem *igbá orí*, tem o processo de consulta a Ifá, é o *odù* que vai ser riscado, tem o *orí*, que é o que precisa estar conosco, porque *orí* anda com a gente, o *orí* não está separado da gente. Esse momento do *borí* leva você a lembrar tudo aquilo que aconteceu na sua vida: ‘olha isso, olha aquilo’. Você tem um momento assim, mágico, está todo mundo em volta cantando, fazendo alguma coisa, ou você vai estar naquele momento ali de introspecção para você resgatar isso, é um momento de você recordar até seu cordão umbilical, você consegue se entender como pessoa, precisa se ressignificar a si mesmo. Esse é um momento fantástico, que você não vivencia a todo momento, porque não é a todo momento que a gente consegue conversar com o nosso próprio *orí*, é muito difícil, sempre tem um barulho, sempre tem um desvio de atenção, sempre tem uma outra coisa, mas esse momento de você se ressignificar com o próprio *orí* é

um momento único, é um momento absolutamente único. E para mim o *borí* é um momento da etapa da iniciação, ele é uma etapa primeira da iniciação. *Òrìṣà* não reconhece o *orí* se o *orí* não reconhece todo aquilo. Então, se o *orí* não aceitar o que você faz, nada será feito, ou não trará significação à sua trajetória. Aquilo é o nosso primeiro passo, o nosso primeiro pé no mundo, de a gente entender o mundo e de a gente entender que eu posso estar de cabeça para baixo, mas eu posso fazer desse mundo de limão uma limonada, botar açúcar ou botar cachaça, fazer o que eu entender. A pessoa que nasceu de *òrìṣà* tem essa compreensão, ou ela não nasceu de *òrìṣà*, na minha visão. Você já o pouco compreendeu com a gente: ‘caramba, o que eu estou fazendo?’ e aí de repente encontrou uma saída, foi seu *orí* que foi lhe falando, o seu *orí* que disse: ‘É por aqui’. A primeira coisa que tem que estar à frente de tudo isso é o *orí*, que diz para você o que tem que fazer para aquilo estar certo, e não é uma macumba, uma magia, mas é seu *orí*, seu *òrìṣà* que aprova tudo. Então é isso que é primordial: *orí*, nossa tradição. O *odù*, na verdade, só coloca para fora o que a gente já tem, e vai trazendo aquilo ao culto constante. O culto constante é botar para fora constantemente aquilo que você sabe que tem que fazer, onde tem que ir. Ninguém te falou nada, ninguém te avisou de nada, algo fala no seu ouvido e aquilo dá certo, é seu *orí* falando com você. E, muitas vezes, em nosso cotidiano conturbado, a gente não consegue ouvir o nosso próprio *orí*. Esse é o grande nó da questão, que a gente se coloca nesse mundo extremamente conturbado, e a gente não consegue se ouvir, nem a nós mesmos nem a outra pessoa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Young (1976), em seu estudo do significado das práticas médicas tradicionais para seus usuários, sublinha a importância de se considerar as doenças na base de seu “paradigma médico” (YOUNG, 1976, p. 6) e “em uma matriz mais abrangente das classificações e técnicas diagnósticas e terapêuticas” (YOUNG, 1976, p. 5, tradução minha). Segundo o autor, a “eficácia” das práticas de cura se baseia nas expectativas, culturalmente moldadas, do doente e de seus familiares acerca dos resultados e das formas de funcionamento, apesar de a situação da pessoa doente ter ou não melhorado após o tratamento terapêutico.

Para as pessoas que se cuidam com Bábá Marcelo, as expectativas, intersubjetivamente construídas em um diálogo em que intervém também o oráculo (que é porta-voz dos *òrìṣà*, dos antepassados e do *orí* do cliente), fazem parte de uma rede de interpretações, avaliações e negociações com familiares e amigos e com os encontros ao longo das itinações na busca de cuidado. A biomedicina aparece frequentemente entre as linhas dessa malha, pois, muitas vezes, as pessoas chegam ao terreiro após não ter obtido um diagnóstico ou uma cura nas consultas médicas e esperam a remissão dos sintomas e ou resolução dos problemas que as afligem (como a falta de dinheiro, o desemprego, relações sociais conflituosas, problemas amorosos, uma situação estagnada, “uma vida que não anda”).

A noção ampliada de saúde no candomblé, que leva em conta aspectos biopsicossociais e espirituais, foca-se no “projeto de felicidade”, “isto é, que concepção de vida bem sucedida orienta os projetos existenciais dos sujeitos a quem prestamos assistência” (AYRES, 2009, p. 62), em que “a noção de felicidade remete a uma experiência vivida valorada positivamente, experiência esta que, frequentemente, independe de um estado de completo bem-estar ou de perfeita normalidade morfofuncional” (AYRES, 2009, p. 81). Nessa concepção, a pessoa sobressai como *sujeito desejante*, no sentido de Deleuze e Guattari (1972) e como portadora de sonhos.

Rabelo (2010) fala da escuta, da comunicação interpessoal entre o sacerdote e seu cliente, ressaltando o fato de que os terapeutas religiosos investem bem mais que os profissionais de saúde nessa comunicação, “logrando produzir um acordo intersubjetivo que frequentemente falta às abordagens biomédicas” (RABELO, 2010, p. 3). Segundo a autora, esse fato explica, em parte, a insatisfação de muitos pacientes em relação ao atendimento realizado pelos profissionais de saúde e o sucesso das terapias religiosas (RABELO, 2010).

Montero (1985), buscando entender a procura por tratamentos em contexto religioso, aponta para a diferença de linguagem. Segundo a autora, na medida em que os tratamentos em

contexto religioso atuam em continuidade com a experiência concreta e subjetiva que o indivíduo tem da própria doença, a partir de uma interpretação totalizante do individual, do social e do universo, a medicina oficial produz uma ruptura entre o vivido e sua interpretação, através da introdução da linguagem médica que priva o indivíduo do próprio discurso e o leva a incorporar um outro que lhe é estranho.

Ao contrário do que alguns de meus entrevistados lamentam nos atendimentos médicos, nas consultas oraculares, os problemas que o cliente apresenta a Bábá Marcelo são sempre levados em consideração e examinados para encontrar uma resposta. No terreiro, trata-se de acolher, ouvir e cuidar de uma pessoa, definindo o cuidado de acordo com Ayres (2009):

Heidegger, no seu clássico *Ser e tempo*, utiliza uma antiga alegoria de Higino sobre o cuidado como metáfora para a fundamentação de sua ontologia existencial. Essa alegoria também nos serve perfeitamente para elucidar o que queremos dizer quando distinguimos cuidar de tratar, curar ou controlar. [...]

Cuidar é querer, é fazer projetos, é moldar a argila. *Querer é o atributo e o ato do ser*. Cuidar é sustentar no tempo, contra e a partir da resistência da matéria, uma forma simplesmente humana de ser. Mas é igualmente soprar o espírito, isto é, ver que essa forma não seja pura matéria suspensa no tempo (mesmidade), mas um ser que permanente trata de ser, um ente “que se quer” (ipseidade).

Se transpomos a mesma ideia de cuidado para o plano mais concreto das práticas de saúde, vemos permanecer intacto o seu conteúdo fundamental, o seu significado mais relevante. Cuidar da saúde de alguém é mais que construir um objeto e intervir sobre ele. Para cuidar há que se considerar e construir projetos; há que se sustentar, ao longo do tempo, uma certa relação entre a matéria e o espírito, o corpo e a mente, moldados a partir de uma forma que o sujeito quer opor à dissolução, inerte e amorfa, de sua presença no mundo (AYRES, 2009, p. 36-37).

E precisa que:

Não por acaso, a ontologia existencial de Heidegger (1995) recorre à expressão “*Cuidado*”, tão amplamente usada na saúde para se referir às relações dessa centralidade dos *projetos* no modo de ser dos humanos, com os modos de compreenderem a si e a seu mundo e com seus modos de agir e interagir. (AYRES, 2009, p. 85)

O diálogo entre Bábá Marcelo e seu cliente – que começa com o primeiro contato para marcar a consulta (e, às vezes, se prolonga em encontros sucessivos até a decisão de recorrer à mesa de jogo e, frequentemente, envolve outros membros do terreiro, sobretudo quando se trata de uma pessoa que frequenta o *Àşe Idasile Ode*), continua nas conversas que antecedem a consulta oracular e na mesa de jogo, com a intervenção de Ifá, e prossegue após a realização dos tratamentos através de conselhos e avaliações.

Esse diálogo que Bábá Marcelo estabelece responde às características do diálogo que Ayres (2009) apresenta a partir das reflexões filosóficas de Habermas:

[...] o sucesso de um discurso em realizar efetivo diálogo apoia-se em três níveis de validação intersubjetiva: a) na aceitação, por parte do interlocutor, de que o projeto de

mundo e de vida que orienta esse discurso (ou o que temos chamado de encontro desejante das circunstâncias) é correto desde um ponto de vista ético, moral, político; b) na proposição de enunciados aceitáveis intersubjetivamente como expressão da realidade, isto é, de que se trata de fatos que são tidos como verdadeiros por ambas as partes; e c) na sua capacidade de expressar autenticamente a perspectiva subjetiva daquele que profere o discurso (AYRES, 2009, p. 29-30).

A interação tem um tom de familiaridade e Bábá Marcelo manifesta a atitude de quem quer ouvir e ajudar, com a finalidade de entender o cliente no seu próprio discurso, na sua própria expressão de sofrimento. Vai ao encontro do outro, dá primazia à pergunta do cliente, busca o sentido de suas demandas, propõe interpretações e abre perspectivas, constrói uma fusão de horizontes.

Através da intervenção do oráculo no diálogo entre Bábá Marcelo e seu cliente, o projeto de felicidade assume um significado particular, na medida em que as orientações em relação às decisões a serem tomadas ou o caminho melhor a ser seguido (no sentido de portador de sucesso, satisfação e felicidade) partem da análise do destino do cliente, do *orí* que ele escolheu antes de nascer e do pacto que selou com Oníbodè, o guardião da fronteira entre o *òrun* e o *aiyé*. O sacerdote, ao acessar os mistérios do *orí* da pessoa, pode orientá-la sobre quais escolhas e que caminho é mais alinhado com sua essência mais íntima e, portanto, pode trazer-lhe sucesso e satisfação, mas pode também negociar com Ifá a realização de seus desejos imediatos e a remoção dos obstáculos que impedem sua efetivação.

No desenrolar da consulta, as queixas que a motivaram são integradas pela preocupação da pessoa como um todo, podendo, o oráculo, revelar problemas que estão no caminho e ainda não se manifestaram, ou que não constituem motivo de preocupação para o cliente, e Ifá pode querer dizer algo imprevisto antes de encerrar a consulta.

A narrativa que é construída a partir desse encontro (e que traz consigo todo o percurso terapêutico e, às vezes, uma inteira história de vida), não é somente uma interpretação e organização de eventos passados, mas constitui parte ativa na produção intersubjetiva da experiência e no processo terapêutico, como ressalta Mattingly (2001) em seu estudo das interações entre profissionais de saúde e seus clientes.

Ìyá Dolores ressaltou que o ritual de *borí*, que favorece um exercício autorreflexivo e uma relação íntima com o próprio *orí*, permite ressignificar a própria trajetória de vida, se relacionar com os próprios antepassados, redefinir o próprio projeto de felicidade e transgredir o destino que a pessoa escolheu no *òrun* antes de nascer.

A noção de felicidade está implícita nessa possibilidade de fazer escolhas e é acentuada na definição de livre-arbítrio na cultura yorùbá, que, como ressalta Jagun (2015), é fazer uma “escolha agradável” ao próprio íntimo.

O diálogo com o próprio *orí* intensifica a relação entre passado, presente e futuro que está já presente no projeto de felicidade, como ressalta Ayres (2009), inspirando-se na filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* e na hermenêutica filosófica gadameriana:

A temporalidade da existência, isto é, as experiências de passado, presente e futuro não são senão expressão desse estar projetado e projetando que marca esse modo de ser (do) humano – o futuro sendo sempre a continuidade do passado que se vê desde o presente, e o passado aquilo que virá a ser quando o futuro que vislumbramos se realizar (AYRES, 2009, p. 86).

O autor observa também que:

O projeto, no sentido acima descrito, implica determinantes conhecidos e desconhecidos, determinações causais e não causais, trabalháveis e não trabalháveis; implica devir, implica uma temporalidade não linear, não cumulativa, e uma própria temporalização plástica, isto é, uma compreensão de passado, futuro e presente como experiências co-existentes e, em sua co-existência, ressignificando-se ilimitadamente. Implica intersubjetividade, interação, compartilhamentos, aberturas. [...] A experiência da felicidade evidencia, com seu devir, outras possibilidades de existência e, portanto, novas exigências para sua permanência. Ela convive o tempo todo com infelicidades – interesses negados, frustrações, obstáculos, limites, dores, angústias. É para a negação desses obstáculos que a felicidade vai apontando caminhos (AYRES, 2009, p. 141).

A articulação entre passado, presente e futuro sobressaiu também em muitas entrevistas que recolhi durante minha pesquisa, em que a construção de uma narrativa de doença e infortúnios, à luz de uma visão de mundo e das possibilidades encontradas, criadas e negociadas a longo das itinações na busca de cuidado, permitiu interpretar e transformar a própria experiência, formular um projeto de felicidade e manter vivos os próprios sonhos. Isso aconteceu também em caso de rupturas biográficas causadas por eventos traumáticos e irreversíveis (pelo menos até a descoberta de novas curas), como a perda de visão de Ìyá Cristiane de Logun'Edé, que analisei no capítulo 2.

Como salienta Good (1994), “As narrativas que [os doentes e seus familiares] produzem se assemelham mais ao ‘texto virtual’ do leitor de uma história de que ao texto narrativo ‘atual’ de um romance completo” (GOOD, 1994, p. 144, tradução minha). O autor ressalta que novas experiências clamam pela reinterpretação de experiências passadas e sugerem novas possibilidades para o futuro, motivadas pelo desejo de obter a cura, de imaginar e alcançar uma possível saída. Ademais, abrem espaço para a esperança e colocam a narrativa no modo “subjuntivo”: “A abertura dos horizontes temporais – a representação do futuro como uma fonte poderosa para a mudança e a cura – é um tema subjuntivizante central em muitas histórias. E podem ser identificados também outros” (GOOD, 1994, p. 157, tradução minha). A subjuntividade é acentuada em caso da ativação de recursos e imaginários que chamam a

intervir forças e agentes espirituais. Nas narrativas das pessoas, as doenças estão presentes em sua vida, “enraizadas na historicidade humana de indivíduos, família e comunidades. Está presente como memória poderosa e como desejo. Incorpora contradições e multiplicidades” (GOOD, 1994, p. 157-158, tradução minha).

Nos tratamentos terapêuticos no terreiro, o passado é trazido até o presente para ser descoberto, negociado ou modificado e, assim, permite transformar o futuro, como ressaltou frequentemente Bábá Marcelo.

O rito torna-se um momento de condensação espaço-temporal, um ponto de singularidade em que passado, presente e futuro se constroem e fundam um ao outro, rompendo com a linearidade temporal, sendo os desejos voltados para o futuro e as exigências do presente a base para reviver o passado. Podemos dizer, nos termos de Deleuze-Guattari (1980), que no rito se produzem intensidades que atualizam devires.

O conceito de *àşę* (força vital) é central na cosmovisão do candomblé e em todas suas práticas, em particular naquelas voltadas a preservar ou restaurar a saúde, podendo, esta, ser expressa em termos de *àşę* e ser melhorada colocando em movimento e concentrando no organismo-pessoa qualidades específicas de *àşę*, através da manipulação ritual dos elementos da natureza. De fato, no candomblé se encontra uma espécie de gradiente entre a vida e a morte, pode-se ter mais ou menos *àşę*, diferentes “graus de Ser” (Bastide, 1973), como salientam também Sàlámì e Ribeiro (2015), que incluem a felicidade em sua definição de *àşę*:

Esta força não é exclusivamente física ou corporal, mas é uma força do ser total, sendo que sua expressão inclui os progressos de ordem material e o prestígio social. Felicidade é possuir muita força e infelicidade decorre de sua privação. Toda doença, flagelo, fracasso e adversidade indica ausência de força; prole numerosa é uma expressão de força. A força pode ser adquirida e transmitida, pode aumentar ou diminuir até o esgotamento total, conforme as capacidades de preservação e aumento proporcionadas por alguns fatores, como o mérito pessoal (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 40).

No candomblé, é contemplada a possibilidade de intervir para adquirir mais *àşę* e de conhecer os próprios *èèwò*⁵⁶³ e a conduta apropriada cujo respeito permite de manter o próprio *àşę* (ou, pelo menos, diminuir e desacelerar o processo natural de desgaste).

Bastide (1953, p. 32) serve-se, para expressar todos os procedimentos que, dentro do candomblé, visam reter e aumentar o *àşę* nas pessoas, em lugares ou objetos, do conceito de “lei de participação”, introduzido por Levy-Bruhl, interpretando-o como uma “categoria da ação”, um “dinamismo” enquanto codificação e manipulação de “Forças”.

⁵⁶³ Interdições.

Como tentei demonstrar nesta tese, no candomblé, todos os rituais, que são sempre voltados para o bem-estar dos indivíduos e/ou da comunidade, operam através da ativação, a manipulação, a concentração, a reposição de *àşę*, e a prevenção de seu desgaste. As diferentes modulações de *àşę* que constituem os elementos da natureza e formam as comidas e os demais preparados e objetos utilizados, são concentradas na pessoa no *borí* ou através de “remédios”, ou são colocados em movimento através das oferendas para que, ao chegar a Olódùmarè⁵⁶⁴, tragam os próprios pedidos e voltem como força de realização renovada na própria vida.

Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que:

Axé, a força vital, a energia que flui nos planos físico, social e espiritual, constitui, pois, a força máxima para se atingir um objetivo. Não há força maior que essa. Toda e qualquer realização depende do axé. Se bem administrado, ele aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, proporcionando fertilidade, prosperidade e longevidade. [...] Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé: cada orixá tem seu axé específico e diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades de força vital (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 43).

Barros e Teixeira (1989) sublinham que “a falta de axé é então característica da doença, sendo esta entendida seja como desordem físico-mental, seja como distúrbio manifesto em qualquer domínio da vida social” (BARROS; TEIXEIRA, 1989, p. 118) e estendem o corpo além de suas fronteiras através dos fluxos de *àşę* que estabelecem participações e afetos. O corpo humano é concebido como poroso, relacional, “espalhado” (FLAKSMAN, 2014, p. 213).

Usando a terminologia de Ingold (2010), o ser humano é uma “comeia”, “energizado pelos fluxos de materiais” (INGOLD, 2010, p. 96, tradução minha) (no candomblé se diria pelos fluxos de *àşę*) que o mantêm vivo. Ele transborda para além de suas fronteiras, assim como “os materiais” (INGOLD, 2012, p. 26), em contínua interação no fluxo da vida e em seus encontros (com outros humanos, com seres da natureza e “coisas”, seres espirituais, forças, componentes espirituais de si mesmo), formando uma “malha (*meshwork*)”, “um imenso emaranhado de linhas”, “uma trajetória contínua de devir” (INGOLD, 2012, p. 39). Na proposta de Ingold (2012), reconhecer a relação da existência da relação entre humanos e não-humanos (que, no candomblé, inclui também forças e seres espirituais, além das coisas), como um dos fluxos possíveis dos materiais implica não considerar os materiais pelo que eles são, como pressupõe a química, mas pelo que eles podem ser ou transformar-se (no candomblé, através da manipulação ritual e da força da palavra) ou pelas suas combinações possíveis, como pressupõem a arte culinária e a alquimia. Constituem, portanto, linhas de devir que podem ser seguidas, desviadas ou evitadas.

⁵⁶⁴ O deus supremo, criador do universo.

Os rituais no terreiro, além de ativar e controlar fluxos de *àṣẹ*, são também o *locus* de transmissão de uma maneira de ser, uma visão de mundo e uma filosofia que privilegiam o corpo e a vida, através de palavras, ações, gestos, “agenciamentos eficazes” (TAVARES, BASSI, 2103, p. 10), contextos de interação e mediações simbólicas, culturais, políticas, morais, econômicas e ambientais, que modificam o corpo, despertam a emoção e produzem conhecimentos, hábitos, “habilidades e sensibilidades” (RABELO, 2010), criam identidades e formas de resistência.

Os rituais trazem o passado até o presente para mudar o futuro também através da intensificação da relação com a memória do grupo e a relação com a ancestralidade, que constitui a base para a continuação e a renovação da vida.

Ao mesmo tempo, a África – através da continuidade das tradições mantidas vivas nos terreiros e como “África mítica”, “África simbólica” – é feita presente na preservação da memória, na continuação da herança cultural e da língua yorùbá, nos mitos, nos valores e nas práticas herdadas dos próprios antepassados, que reterritorializaram a África nos terreiros de candomblé⁵⁶⁵ e que se tornam paradigmas para entender e transformar o presente. E é no momento do rito que se intensifica a relação entre *òrun*⁵⁶⁶ e *aiyé*⁵⁶⁷, os *òrìṣà* e os antepassados são invocados para se juntarem à comunidade de terreiro, ali reunida para cultuá-los, para cuidar da saúde de alguém, ou para trazer sua força ao neófito durante a iniciação. A vida é prolongada no passado através da relação com a própria ancestralidade, pois “O rio que esquece a fonte seca”, afirmou Bábá Marcelo, e no futuro, através da continuação na memória da própria descendência, como sustentou Bábá Marcelo: “Quando eu digo que quero viver 800 anos é porque quero que minha memória seja mantida viva e tudo aquilo que eu construí seja levado para frente por meus descendentes”.

Sodré (2017) afirma a predominância, no candomblé, de uma temporalidade em que passado, presente e futuro são articulados através do culto à ancestralidade e predomina um princípio fundador.

Sàlámì e Ribeiro (2015) ressaltam a importância, na cultura yorùbá, de invocar o passado para a acumulação de força e o progresso:

A viva consciência do passado e de sua importância sobre o presente não anulam o dinamismo deste último, como testemunham numerosos provérbios. Os rituais cumprem a função essencial de articular o presente ao passado, perpétuo e mítico. Que a força do passado esteja presente em mim, no presente, para que eu possa assumir compromisso integral com o grupo a que pertenço, participando lado a lado

⁵⁶⁵ Assim como nos quilombos e nos outros territórios tradicionais de matriz africana.

⁵⁶⁶ Mundo espiritual.

⁵⁶⁷ Mundo material.

com meus antepassados e contemporâneos da construção de tempos melhores para os nossos descendentes (SÁLÂMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 39).

Embora no *Àşe Idasile Ode* o *borí* não estabeleça necessariamente vínculos com a comunidade do terreiro e não seja considerado uma etapa do processo iniciático (e um cliente que fez um *borí* pode continuar como cliente ou não voltar mais), se submeter a um rito terapêutico é, de alguma forma, um ingresso no grupo social (a comunidade do terreiro e, de forma mais geral, os povos tradicionais de matriz africana) e em sua cultura, pelo tipo de relações⁵⁶⁸ que mobiliza e pelo contato com uma visão de mundo e um *ethos* particular.

Rabelo (2010), em sua análise da construção de sentido nos rituais de cura nos âmbitos pentecostal e do candomblé, afirma que:

Afinal, a mobilização do corpo sentiente com os objetos nos contextos de prática religiosa, fazem parte do movimento de construção do sentido, mas seu efeito se estende para além da aquisição de representações ou quadros interpretativos. Conduzem, pouco a pouco, a novas sínteses práticas, formas (corporais) de compreender o mundo, a si mesmo e aos outros, e de lidar com as situações problemas (RABELO, 2010, p. 7).

Assim como Latour (2004) observou no “treinamento das narinas” para a indústria do perfume, o rito, no candomblé, atua, através de um refinamento da percepção, uma transformação concomitante da pessoa e do mundo.

É praticamente impossível participar de um ritual dentro de um terreiro sem “ser afetado” e, somente à condição de se deixar afetar, se pode esperar que o rito tenha efeito.

Portanto, podem ser estendidas ao contexto do candomblé as considerações de Ayres (2009) em sua análise do cuidado na saúde pública:

É necessário que se perceba que, para além do manuseio das regularidades de relações meios-fins, próprios às ciências e às técnicas, há em toda ação terapêutica, em qualquer escala que se as pense, um autêntico encontro entre sujeitos, no qual inalienáveis interesses de compreensão e simultânea construção do si mesmo e do outro estarão presentes. A depender do quanto se os considere e aceite no âmago das práticas de saúde, tais interesses estarão instruindo, com maior ou menor liberdade e efetividade, uma contínua e mútua reconstrução de identidades, concepções, valores e, portanto, projetos positivos de felicidade e saúde no (e a partir do) encontro terapêutico (AYRES, 2009, p. 110).

E Maluf (2005), em sua análise dos tratamentos no âmbito das culturas da “nova era”, observa que, em terapias que pressupõem um “trabalho” sobre si mesmo, um cuidar de si (e aqui podemos incluir o candomblé, em que a consulta oracular prescreve sempre, pelo menos, uma série de interdições que modificam a vida cotidiana), a permanência e a adesão a longo

⁵⁶⁸ Em particular, comer juntos e se deixar cuidar.

prazo ao “trabalho terapêutico” estão ligadas ao compartilhamento mínimo de valores e sentidos.

Sàlámì e Ribeiro (2015) observam que:

[...] afirmam os iorubás que, para alcançar progresso na vida, mais vale uma mudança de postura, de atitudes e de comportamento do que um bom ritual de bori. O bori pode gerar – e de fato gera – uma energia favorável a essas mudanças, mas seu efeito será breve, caso não haja compromisso de transformação pessoal e de disciplina autoimposta, com vista a promover as necessárias mudanças de atitude e de conduta. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 174)

E, de fato, os resultados ao longo prazo dos tratamentos terapêuticos no terreiro podem ser alcançados somente se são complementados por um cuidado de si, que pressupõe o respeito das interdições e da conduta apropriada, como aconselhado na consulta oracular, e da colaboração do cliente ao processo de cura. E isso é possível somente a partir de uma adesão mínima à visão de mundo e à filosofia de vida transmitidas ao longo do tratamento, condensadas e intensificadas no rito.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, W. *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976.
- ABIMBOLA, W. The yoruba concept of human personality. In: A.A.V.V., *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993. p. 73-90.
- ADERONMU, A. *Ifá: filosofia e ciência da vida*. São Paulo: Ed. do autor, 2015.
- AGBLEMAGNON, N'Sougan. L'Afrique noire: la Methaphysique, l'Ethique, l'Evolution actuelle. In: *Comprendre, Soc. Europ. De Culture*. Veneza, 1961. Apud: THOMAS, L. V. Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993. p. 387-420.
- AGUESSY, H. Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé. *Afro-Ásia*, v. 10-11, p. 25-33, 1970.
- ALVES, P. C. B.; RABELO, M. C. M.; SOUZA, I. M. A. Introdução. In: RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. (Org.). *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. p. 11-42.
- ALMA-ATA. Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde (Alma-Ata, URSS, 6-12 de setembro de 1978). In: BRASIL. Ministério da Saúde. *Promoção da Saúde*. Brasília, Ministério da Saúde, 2001, p. 15-17.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manuale Statistico e Diagnostico de Disturbi Mentali – DSM IV-TR*. Milão: Masson.
- ANJOS GOMES do, J. C. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- AUGRAS, M. De Iyá mi à Pomba-Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA C. E. M. de (Org.). *Candomblé*. Religião do corpo e da alma. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- _____. *O duplo e a metamorfose*. Identidade mítica em comunidade nagô, Petrópolis: Vozes, 2008.
- AURELIANO, W. de Araújo. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2012.
- AYRES, J. R. de Carvalho Mesquita. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC: UERJ/IMS: ABRASCO, 2009.

BALOGUN, L. Ori, Ritual and Yoruba Drama of Existence. *IOSR Journal of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, v. 17, n. 1, p. 42-47. nov. – dec. 2013.

BALOGUN, O. A. The concepts of ori and human destiny in traditional yoruba thought: a soft-deterministic interpretation. *Nordic Journal of African Studies*, v. 16, n. 1, p. 116-130, 2007.

BARBER, K. ‘Oriki’, Women and the Proliferation and Merging of ‘orisa’. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 60, n. 3, p. 313-337, 1990.

BARROS, J. F. Pessoa de. *O segredo das folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

_____ *A floresta sagrada de Ossaim. O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, J. F. Pessoa de; NAPOLEÃO, E. *Èwè Òriṣa. Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BARROS, J. F. Pessoa de; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p. 36-62.

BARROS, N. *A construção da medicina integrativa: um desafio para o campo da saúde*. 1. Ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

BASCOM, W. *Ifa divination. Communication between gods and men in West Africa*. London: Indiana University Press, 1969.

BASTIDE, R. Contribution à l’Étude de la Participation. *Cahiers Internationaux de Sociologie* v. XIV, n. 8, p. 30-40, 1953.

_____ *Estudos Afro-Brasileiros*: São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____ Le principe d’individuation (contribution à une philosophie africaine). In: *La notion de personne en Afrique Noire. Colloques Internationaux du C.N.R.S.* 544 (1973). Paris: L’Harmattan, 1993. p. 33-44.

_____ *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____ *Le candombé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2001.

BATISTA, J. R. de Carvalho. Amigos, amigos, negócios à parte... Mas nem tanto assim: uma abordagem preliminar sobre as relações entre clientela e saúde no candomblé. In: MANDARINO, C. de Souza; GOMBERG, E. (Org.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: Editora UFS; EDUFBA, 2009, p. 241-262.

BAUMAN, R. *Verbal Art as Performance*. Rowley, Mass: Newbury House Publishers, Inc., 1977. Cit. in: LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.

BENISTE, J. *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BERKENBROCK, V. J.. Elementos de uma Antropologia Religiosa a partir do Candomblé. *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 296, p. 847-866, 2014.

BIRMAN, P. *Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BOLDINI, J. Tra immagine-tempo e immagine-desiderio: l'immagine-intensità. *Materiali di Estetica*, n.1, p. 137-162, 2014.

BONET, O. A. R. Itinerários e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. *Sociologia & Antropologia*, v. 4, n. 2, out. 2014.

_____ Do que estamos falando? Eficácia simbólica, metáforas e o “espaço entre”. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013, p. 101-117.

BONET, O. A. R.; TAVARES, F. R. Gomes. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. (Ed.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: CEPESCIMS UERJ-ABRASCO, 2007. Cit. in: BONET, O. A. R. Do que estamos falando? Eficácia simbólica, metáforas e o “espaço entre”. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013, p. 101-117.

BOURDIEU, P. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOWIE, F. Building Bridges, Crossing Boundaries: Towards a Methodology for the Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings. *Journal of the American Academy of Religion* v. 81, n. 3, p. 698–733, 2013. Apud: PIERINI, E. Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotions and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship. In: *Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge*. *Journal for the Study of Religious Experience* n. 2, 2016. p. 25-49.

BRAGA, J. S. Prática Divinatória e Exercício do Poder: o Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, CEAO, Salvador, n. 13, p. 67-84, 1980.

BUCHILLET, D. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: ____ (Ed.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazonia*. Belem: CEJUP; MPEG; UEP, 1991. p. 21-44.

CALVO, D. 2012. *Candomblé: religione, identità e vita quotidiana a Rio de Janeiro*. Dissertação (mestrado) – Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Culturale e Etnologia, Turin, 2012.

CAPONE, S. *A busca da África no Candomblé – tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CARLESSI, P. C.; RODRIGUES, E. Plantas e saberes: a experiência etnobotânica entre o templo de umbanda e o laboratório. *XI Reunião de Antropologia do Mercosul*, Montevideo, Uruguai: Anais da XI RAM, 2015.

CARSTEN, J. *The Heat of the Hearth*. The process of kinship in a Malay fishing community. Oxford: Claredon Press, 1997.

_____ Substance and Relationality: Blood in Contexts. *Annu. Rev. Anthropol.*, v. 40, p. 19-35, 2011.

CARTILHA *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria Especial de Políticas e Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Brasília, 2016.

CLIFFORD, J. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Org.). *Writing Cultures*. The Politics and Poetics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

CONDURU, R. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, v. 11, n. 21, p. 178-203, 2010.

CONTINS, M. de Vasconcelos Gonçalves. *O caso da Pomba-Gira*. Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação (mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1983.

_____ The City and African-Brazilian Religions. *Vibrant*, vol. 11, n. 2, p. 247-267, jul/dez. 2014.

COSSARD, G. Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, A. Moreira. Candomblé e Saúde. In: MANDARINO, C. de Souza; GOMBERG, E. (Org.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: Editora UFS; EDUFBA, 2009. p. 337- 344.

CSORDAS, T. J. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, v. 18, n. 1., p. 5-47, março 1990.

_____ Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.

_____ *Body/Meaning/Healing*. Palgrave: New York, 2002.

DAS, V. *Life and Words*. Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.

_____ *A Imagem-tempo*. São Paulo: Braziliense, 1990.

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1999. Apud: GOLDMAN, G. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'Anti-Édipe*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1973.
- DIANTEILL, E. Deterritorialization and reterritorialization of the orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States). *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 26, n. 1, p. 121-137, 2002.
- DIAS, J. Ferreira. Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Bõrì entre os Yorùbás e um olhar ao Candomblé. *Horizonte*, v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013.
- _____. À cabeça carrego da identidade. O Orí como um problema de pluralidade teológica. *Afro-Ásia*, v. 49, p. 11-39, 2014.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, L. F. Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 8, n. 1, p. 173-183, 2003.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Ed. Paulus, 1989.
- EKANOLA, A. B. A naturalistic interpretation of the yoruba concepts of ori. *Philosophia Africana*, v. 9, n. 1, p. 41-52. 2006.
- ELBEIN, J. dos Santos. *Os Nàgô e a morte*. Pàde, Àsèsè e Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ELBEIN, J. dos Santos; SANTOS, D. M. dos. "Ìpòrì". In: *Colloque International sur la Notion de Personne em Afrique Noire*. Paris: 1971.
- ERNY, P. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris: Le Livre Africain, 1968. Apud: RIBEIRO, R. [Iyakemi]. *Alma africana no Brasil*. Os iorubás. Sumaré (São Paulo): Editora Odudwa, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- FABIAN, J. Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. *American Anthropologist. New Series*, v. 97, n. 1, p. 41-50, mar. 1995.
- FATUNMBI [Awo Falokun] *Iba 'Se Orisa: Ifa Proverbs, Folktales, Sacred History and Prayer*. New York: Original Publications, 1994.
- FAVRET-SAADA, J. Être Affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, n. 8. p. 3-9, 1990.
- FAVRET-SAADA, J.; CONTRERAS, J. Ah! La feline, la sale voisine...". *Terrain*, n. 14, p. 20-31, 1990.
- FLAKSMAN, C. Mariani. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2014.
- FLEISCHER, S. (Orgs.) *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 153-178, 2014.
- FORTES, M. Oedipus and Job in West African religion: the 1956 Frazer Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 1-2, p. 394-413, 2018.
- FRIGERIO, A. Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion, *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* v. 51, p. 39-60, 2004.
- GBADEGESIN, S. Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence: A Yoruba perspective. In: *International Studies in Philosophy*, v. XVII, n. 1, 1994.
- GEERTZ, C. Religion as a Cultural System. In: BANTON, M. (ed). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications Lts., 1966, p. 1-46. Cit. in: LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.
- _____ *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.
- GIGLIO-JACQUEMOT, A. A produção antropológica sobre a articulação saúde, religião e corpo: conquistas, ressalvas e perspectivas. *Ilha, Revista de Antropologia*, v. 7, n. 1/2, p. 113-124, jul./dez. 2005.
- GIUMBELLI, E. Caridade, Assistência Social, Política e Cidadania: Práticas e Reflexões no Espiritismo. In: LANDIM, L. (Org.) *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc.* Rio de Janeiro: NAU, 1998. p. 123-172.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.
- _____ *Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, M. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.

_____ O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.

GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HALLOY, A. *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Tese de Doutorado, ULB/EHESS, Bruxelles/Paris, 2005.

_____ Full Participation and Ethnographic Reflexivity. An Afro-Brazilian Case Study. p. 7-24. In: Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge. *Journal for the Study of Religious Experience*, n. 2, 2016. p. 7-24.

HAMPATE BÂ, A. A Tradição viva. In: *História geral da África*, v. 1. São Paulo: Ática/Paris: UNESCO, 1982. p. 6-71.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

_____ *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____ Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TOMAZ, T. (Org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009. p. 33-118.

HARDING, R. E. *A Refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Blooming & Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 1995. Cit. In: AYRES, J. R. de Carvalho Mesquita. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC: UERJ/IMS: ABRASCO, 2009.

HERSKOVITS, M. J. The social organization of the afrobrasilian candomble. *Phylon* v. 17, n. 2, p. 147-166, 1956. Apud: GOLDMAN, M. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana*, v. 9, n. 2, p. 39-77, 2003.

_____ The Power of Powder. Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again) In: HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. *Thinking through Things*. Theorising artefacts ethnographically. London and New York: Routledge, 2006. p. 189-225.

HOUSEMAN, M. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, v. 9, n. 2, 2003. p. 79-107. Cit. in: TAVARES, F.; BASSI, F. Efeitos, símbolos e crença. In: _____ (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013. p. 17-28.

ILÉSANMÍ, T. Mákanjúolá. The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland. *Journal of Religion in Africa*, v. 21, n. 3, p. 216-226, 1991. Cit. in: DIAS, J. Ferreira. Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Bòrí entre os Yorùbás e um olhar ao Candomblé. *Horizonte*, v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013.

INGLESE, S. Sindromi culturalmente caratterizzate (Culture-Bound Syndromes). In: COZZI, C. (Org.). *Le parole dell'Antropologia Medica*. Piccolo Dizionario. Perugia: Morlacchi Editore, Collana ITACA, 2012. p. 253-267.

INGOLD, T. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.

_____. Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. In: SÁNCHEZ-CRIADO, T. (Org.). *Tecnogénesis*. La construcción técnica de las ecologías humanas (vol. 2). Madrid: AIBR, 2008. p. 1-33.

_____. The textility of making. *Cambridge Journal of Economics*, n. 34, p. 91–102, 2010.

_____. *Being Alive*. Essays on movement, knowledge and description. London e New York : Routledge, 2011.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37. p. 25-44, jan./jul. 2012.

JAGUN, M. de. *Orí – A Cabeça Como Divindade*. História, cultura, filosofia e religiosidade africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JANZEN, J. The Comparative Study of Medical System as Changing Social System. *Social Science and Medicine*, n. 12, p. 121-129, 1978. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

JENSEN, T. Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reafricanização. *Revistas de Estudos da Religião*, v. 1, p. 1-21, 2001.

KEANE, W. On the materiality of religion. *Material Religion*, v. 4, n. 2, p. 230-231, 2008.

KLEINMAN, A., 1980. *Patients and Healers in the Context of Cultures*. An Exploration of Boderland between Anthropology and Psychiatry. Berkeley: University of California Press.

_____. Anthropology and Psychiatry. The Role of Culture in Cross-Cultural Research on Illness. *British Journal of Psychiatry*, v. 151, p. 447-454, 1987.

_____. *The illness narratives*. Suffering, healing and the human condition. New York: Basic Books, 1988.

- KLEINMAN, A.; KLEINMAN, J. La sofferenza e la sua trasformazione professionale: verso una etnografia dell'esperienza interpersonale. In: QUARANTA, I. (Org.) *Antropologia medica*. I testi fondamentali. Milano: Ed. Raffaello Cortina, 2006. p. 199-234.
- LANDES, Ruth. *Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.
- LAPLANTINE, F. *Antropologia da doença*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- LANTERNARI, Vittorio. *Médecine, magie, religion, valeurs*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris: Editions La Découverte, 1991.
- _____ How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, London, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.
- _____ *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____ *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Suivi de Iconoclash. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte, 2009.
- LEACH, E. Ritualization in Man. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1966.
- _____ *Natura Cultura*. In: A.A.V.V. *Enciclopedia*. Torino: Einaudi, 1979.
- LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé*. Religião do corpo e da alma. Pallas: Rio de Janeiro, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le Père Noël supplicé. *Les Temps Modernes* n. 77, p. 1572-1590, 1952.
- _____ *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- _____ *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN, 1976.
- _____ *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosacnaify, 2012.
- LIENHARDT, G. *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*. London : Oxford University Press, 1961.
- LIVINGSTON, J, C. *Anatomy of the Sacred: an Introduction to Religion*. New York: Macmillan, 1993. Apud: OLUPONA, J. K. Owner of the Day and Regulator of the Universe: Ifá Divination and Healing among the Yoruba of Southwestern Nigeria. In: WINKELMAN, M; PEEK, P. M. (Org.), *Divination and Healing*. Tucson: University of Arizona Press, 2004. p. 103-117.
- LODY, R. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOYOLA, M. A. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. Rio de Janeiro: Difel, 1983.

LUZ, M. T. Cultura Contemporânea e Medicinas Alternativas: Novos Paradigmas em Saúde no Fim do Século XX. *PHYSIS: Ver. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, n. 15 (Suplemento), p. 145-176, 2005.

MACHADO, L. A. D. ; GOTTARDI, D. Pesca Pereira. Interferências ético-política nos processos de pesquisa. In : LOPES, K. J. ; CARVALHO, E. N.; MATOS, K. S. Alves Lopes de. *Ética e as reverberações do fazer*. Fortaleza : Edições UFC, 2011.

MAKINDE, M. A. A Philosophical Analysis of the Yoruba Concept of Ori and Human Personality. In: *International Studies of Philosophy*, v. XVII, n. 1, 1985. p. 57.

_____ An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example. *Ultimate Reality and Meaning*, v. 7, n. 3, p. 197-198, 1984. Apud: EKANOLA, A. B. A naturalistic interpretation of the yoruba concepts of ori. *Philosophia Africana*, v. 9, n. 1, p. 41-52, 2006.

MALUF, S. Weidner. Os Filhos da Aquário no País dos Terreiros: Novas Vivências Espirituais no Sul do Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, n. 5, 153–71, 2003.

_____ Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*, v. 11, n. 2, p. 499-528, 2005.

_____ Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013. p. 29-60.

MATTINGLY, C. Emergent narratives. In: GARRO, L. C.; MATTINGLY, C. (Org.) *Narratives and the Cultural Construcion of Illness and Healing*. California: University of California Press, 2001. p. 181-211.

_____ Towards a vulnerable Ethics of research practice. *Health*, v. 9, n.4, p. 453-471, 2005.

MAUPOIL, B. *La Géomancie à l’Ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d’Ethnologie, 1988.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, M; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELO, A. V. de. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. *Revista Antropológicas*, ano 12, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

MENEZES, R. Aisengart. *Em busca da boa morte: Antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MORSY, S. Sex roles, power, and illness in an Egyptian village. *American Ethnologist*, v. 5, n. 1, fev. 1978, p. 137-150. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. Political economy and medical anthropology. In: JOHNSON, T. M.; SARGENT, C. F. (Eds). *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. New York: Praeger, 1990. p. 26–46. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. Body Concepts and Health Care: Illustrations from an Egyptian Village. *Human Organization*, v. 39, n. 1, p. 92-96, 1980. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

NATHAN, T.; STENGERS, I. *Médecins et sorciers*. Paris: Éditions La Découverte, 2012.

OLUPONA, J. K. Owner of the Day and Regulator of the Universe: Ifá Divination and Healing among the Yoruba of Southwestern Nigeria. In: WINKELMAN, M; PEEK, P. M. (Org.), *Divination and Healing*. Tucson: University of Arizona Press, 2004. p. 103-117.

_____. *City of 101 Gods: Ilé-Ifè In Time, Space and the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2011.

_____. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham and London: Duke University Press, 2006.

PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PEDAYA, H. The Divination as Place and Time and the Holy Place Jewish Mysticism. In: KEDAR, B. Z.; WERBLOWSKY, R. J. (Org.) *Sacred Space: Shrine, City, Land*. New York: New York University Press, 1998. p. 84-111. Apud: OLUPONA, J. K. Owner of the Day and Regulator of the Universe: Ifá Divination and Healing among the Yoruba of Southwestern Nigeria. In: WINKELMAN, M; PEEK, P. M. (Org.), *Divination and Healing*. Tucson: University of Arizona Press, 2004. p. 103-117.

PIERINI, E. Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotions and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship. In: *Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge. Journal for the Study of Religious Experience* n. 2, 2016. p. 25-49.

PRANDI, R. As artes da adivinhação. Candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *As senhoras dos pássaros da noite*. Escritos sobre religião dos orixás V. São Paulo: Edusp & Axis Mundi, 1994. p. 121-166.

QUARANTA, I. La trasformazione dell'esperienza. *Antropologia e processi di cura. Antropologia e teatro*, n. 3, p. 264-290, 2012.

QUERINO, M. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Progresso, 1995.

RABELO, M. C. Religião e Cura: Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. *Cad. Saúde Públ.*, v. 9, n. 3, p. 316-325, jul/set, 1993.

RABELO, M. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha. Revista de Antropologia*, v. 7, p. 125-145, 2005.

_____ A construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, v. 4, n. 3, p. 3-11, set. 2010.

_____ Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011.

_____ *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado*. Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, M. C. M.; CUNHA, L. A.; SCHAEPPPI, P. B. Religião, Imagens e Experiências de Aflição: alguns elementos para reflexão. In: RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, I. M. A. (Org.). *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. p. 229- 261.

RAMOS, J. D. Dorneles. A religião é como uma medicina. Aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. ANDRADE, J. T. de; MELLO, M. L.; HOLANDA, V. M. de Siqueira (Org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. p. 22- 56.

RÉGIS, O. F. (Olga de Alaketo). Nação-Queto. *I Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador: Inamá/CEAO-UFBA, p. 28-58, 1984.

REIS, A. M. dos. [Pai Cido d'Òsun] *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Arx, 2000.

_____ *Acaçá: onde tudo começou*. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de candomblé. São Paulo: Arx, 2002.

RIBEIRO, R. [Iyakemi]. *Alma africana no Brasil. Os iorubás*. Sumaré (São Paulo): Editora Odudwa, 1996.

ROCHA, A. Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio De janeiro: Ed. UERJ, 2002.

ROLNIK, S. Despedir-se do Absoluto. In: PELBART, P. Pál. *Caderno de Subjetividade*. São Paulo, Núcleo de Pesquisas da Subjetividade – PUC/SP, v. 1, n. 1, 1996. Apud: MACHADO, L. A. D.; GOTTARDI, D. Pesca Pereira. Interferências ético-política nos processos de pesquisa. In : LOPES, K. J. ; CARVALHO, E. N.; MATOS, K. S. Alves Lopes de. (Org.) *Ética e as reverberações do fazer*. Fortaleza : Edições UFC, 2011.

SAGHY, L. Quelques aspects de la notion de personne. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993. p. 573-584.

SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SÀLÁMÌ, S. *A Mitologia dos Orixás Africanos*. Coletânea de Àdùrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríkì (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. (Em Yoruba com tradução para o português). Vol. I – Sàngó/Xangô; Oya/Iansã; Osun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo: Oduduwa, 1990.

SÀLÁMÌ, S. [King]; RIBEIRO, R. I. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SALAMI, Y. K. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 35, p. 263-279, 2007.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTOS, M. de Azevedo; PEIXOTO, G. Domini. *O que as folhas cantam* (para quem canta folha). Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino (INCTI), 2014.

SARGENT, C. F. *Maternity, Medicine, and Power: Reproductive Decisions in Urban Benin*. Berkeley: University of California Press, 1989. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SEGATO, R. L. *Santos e Daimones*. O Politeísmo Afro-brasileiro e a Tradição Arquetipal. 2ª ed. Brasília: EDUnB, vol. 1, 2005.

SEEGER, A. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, v. 10, n. 1, P. 23-40, 2002.

SILVA, V. Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Ed. USP, 2000.

SLENES, R. W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP* n. 12, p. 48-67, 1991-92.

SMILDE, D. *Razão para crer*. Agência cultural no movimento evangélico latino-americano. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

SOARES, R. As associações médico-espíritas e a difusão de seu paradigma de ciência e espiritualidade. *Debates do NER*, n. 15, p. 129-150, jan/jun. 2009.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____ *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SONTAG, S. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.

STRATHERN, M. *Partial Connections*. Update Edition. Lanham: Altamira Press, 2004.

SULLIVAN, L. E. 1988. Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: Macmillan, 1988. Apud: OLUPONA, J. K. Owner of the Day and Regulator of the Universe: Ifá Divination and Healing among the Yoruba of Southwestern Nigeria. In: WINKELMAN, M; PEEK, P. M. (Org.), *Divination and Healing*. Tucson: University of Arizona Press, 2004. p. 103-117.

TAMBIAH, S. J. *Culture, thought, and social action*. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013.

THOMAS, L. V. Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993. p. 387-420.

TONIOL, R. Integralidade, holismo e responsabilidade. Uma etnografia sobre a promoção de terapias alternativas/complementares no SUS. In: FERREIRA, J.; FLEISCHER, S. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. p. 153-178.

TRONTO, J. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. Londres: Routledge, 1993.

TURNER, V. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

_____ *The Ritual Process*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

_____ *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

_____ The Center Out There. Pilgrim's Goal. *History of Religions*, n. 12, p. 191-230, 1973. Apud: OLUPONA, J. K. Owner of the Day and Regulator of the Universe: Ifá Divination and Healing among the Yoruba of Southwestern Nigeria. In: WINKELMAN, M; PEEK, P. M. (Org.), *Divination and Healing*. Tucson: University of Arizona Press, 2004. p. 103-117.

_____ *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press, 1996.

_____ *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

VELHO, G. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: ____ *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 110-124.

VERGER, P. [Fatumbi]. Automatisme Verbal et Communication du Savoir chez les Yoruba. *L'Homme – Revue Française de Anthropologie*, v. XII, n. 2, p. 5-46, 1972.

_____. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544 (1973). Paris: L'Harmattan, 1993. p. 61-72.

_____. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *Ewé. O uso das plantas na sociedade yoruba*. Rio de Janeiro: Odebrecht e Companhia das Letras, 1995.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. da Silva; BARROS, J. F. Pessoa de. *A Galinha d'angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. 2a edição. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 1998.

YOUNG, A. Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology. *American Anthropologist*, v. 78, n. 1, p. 5-24, 1976.

YOUNG, J. *Medical Choice in a Mexican Village*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1981. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

YOUNG, J; GARRO, L. Variation in the choice of treatment in two Mexican communities. *Social Science and Medicine*, n. 16, p. 1453-1465, 2001. Apud: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WARREN, D. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 88-107, 1986.

WHO, World Health Organization. 2002. *Traditional Medicine Strategy, 2002-2005*.

WOORTMAN, K. A. A. W. Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nàgó. *Anuário Antropológico*, n. 77. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978. p. 11-84.

ZEMPLINI, A. *La dimension thérapeutique du culte des rab: ndöp, tuuru, et samp, rites de possession chez les Wolof et les Lebou*. Paris: Société de Psychopathologie et d' Hygiène mentale de Dakar, 1966.

GLOSSÁRIO

<i>À yán mó</i>	<i>lit.</i> “o destino lhe é fixado”, parte inalterável do destino.
<i>Abadó</i>	feijão fradinho torrado, oferecido a <i>Ọdè</i> .
<i>Àbáfù</i>	sorte; fortuna; fado.
<i>Abámodá</i>	<i>Bryophillum calcinum</i> , conhecida como folha-da-fortuna ou folha dos milagres.
<i>Àbàrà</i>	massa de feijão fradinho moído, com azeite de dendê e cebola, cozida enrolada na folha de bananeira.
<i>Abéré</i>	<i>Jasminum pauciflorum</i> , fava ligada a <i>Ọsun</i> .
<i>Abiàşẹ</i>	pessoa considerada “já feita”, já iniciada por estar no ventre da mãe durante sua iniciação ou obrigação.
<i>Àbíkú</i>	<i>lit.</i> “nascido para morrer”, designa crianças e jovens que morrem antes de atingir a idade adulta. Essa condição é devida ao fato de a pessoa pertencer a um <i>ẹgbé ọrun</i> e ter prometido de voltar no <i>ọrun</i> (morrer) em certa ocasião para se juntar de novo com seus companheiros no <i>ọrun</i> . O estado de <i>abiku</i> pode-se manifestar também com doenças graves ou crônicas, tendência ao suicídio ou comportamentos que o colocam a si mesmo em risco de vida.
<i>Àbilú</i>	medicinas de uso maléfico.
<i>Àbiọn</i>	<i>lit.</i> “a caminho de nascer”, designa os <i>ẹlégùn</i> que frequentam um terreiro, mas ainda não passaram pelo ritual de iniciação.
<i>Abo</i>	ganso.
<i>Adiẹ</i>	galinha.
<i>Àdo</i>	dom; riqueza.
<i>Adóşù</i>	(palavra obtida de a – dá – ọ̀sù, <i>lit.</i> “aquele que carrega o ọ̀sù” ou “portador do ọ̀sù”), amalgamado de substâncias preparadas ritualmente e reduzidas a pó, que transmite o <i>àşẹ</i> do <i>òrìşà</i> e é fixado em formato cônico sobre o crânio raspado do <i>ẹlégùn</i> , mais especificamente em um pequeno corte ritualístico denominado de <i>gberi</i> .
<i>Àdúrà</i>	reza; oração; súplica. Podem ser invocatórias, louvatórias ou de agradecimento.

<i>Afééfé</i>	vendaval; ar.
<i>Àfòşẹ</i>	<i>lit.</i> “aquele que tem força na palavra”, pó que confere poder à fala.
<i>Afuwàpẹ</i>	<i>lit.</i> “aquele que viverá por muito tempo”.
<i>Àgbà</i>	ancião; o mais velho.
<i>Àgbado funfun</i>	milho branco.
<i>Agbè</i>	<i>Tauraco porphyreolophus</i> , conhecido como Turaco-de-crista-violeta, é um pássaro multicolorido. Usa-se usa a pena azul-violácea de sua cauda.
<i>Àgbo</i>	banho preparado com elementos minerais, vegetais e animais, utilizado durante a iniciação ou produzido em um <i>orò</i> , um <i>ẹbọ</i> ou um <i>borí</i> com finalidades terapêuticas; remédio de folhas.
<i>Àgbọn</i>	coco.
<i>Àgò</i>	licença, expressão de reverência.
<i>Agogô</i>	instrumento de percussão composto por duas campânulas de ferro de tamanhos diferentes, produzindo sons desiguais, unidas entre si por uma alça.
<i>Àìkanminú</i>	paciência.
<i>Aiku</i>	vida longa.
<i>Airá, Ayrá</i>	<i>òrìşà</i> do fogo.
<i>Àìsàn</i>	doença.
<i>Aiyé</i>	mundo material.
<i>Àjàlà</i>	o oleiro divino, que molda as cabeças dos seres humanos antes de nascerem no mundo físico.
<i>Ajamalopin</i>	<i>lit.</i> “Àjàlà o que molda desde o princípio até o final do caminho”, é um título de Àjàlà.
<i>Àjàpá</i>	tartaruga.
<i>Àjàrà</i>	uva.
<i>Ajarin</i>	instrumento de percussão feito em metal, composto por campânulas presas a um cabo.
<i>Ajé</i>	prosperidade; riqueza; dinheiro; concha.
<i>Ajé Şaluga</i>	<i>òrìşà</i> da riqueza e da prosperidade.
<i>Àjè</i>	poder feiticeiro feminino; feiticeira.
<i>Ajóbí</i>	<i>Astronium fraxinifolium</i> , aroeira.

<i>Ajogun</i>	<i>lit.</i> “guerreiros contra o homem”, designa os espíritos da esquerda, que representam todos os males e as desgraças que podem afligir a vida do ser humano.
<i>Àkàrà</i>	bolinho de feijão fradinho temperado e frito no azeite de dendê, que é oferecido a Oya e é mais conhecido como acarajé.
<i>Àkàsà, àkàsà èko</i>	pasta branca preparada com farinha de milho branco ou com milho branco moído, que representa o ser humano e constitui a oferenda principal de todos os seres espirituais.
<i>Àkàsò</i>	fronteira que divide <i>òrun</i> e <i>aiyé</i> .
<i>Akoda</i>	primeiro ser humano, “o primeiro ser criado em cima da folha”.
<i>Akòko</i>	<i>Newbouldia Laevis</i> , primeira-folha.
<i>Àkòsèjayè</i>	diagnóstico da criança feito o terceiro dia após o nascimento.
<i>Àkùkò</i>	galo.
<i>Àkùnlè gbà</i>	<i>lit.</i> “aquele que se ajoelha e recebe”, a parte de destino que constitui o complemento de <i>àkùnlè yàn</i> .
<i>Àkùnlè yàn</i>	<i>lit.</i> “aquele que se ajoelha e escolhe”, a parte de destino que é escolhida.
<i>Aláàbálààşè</i>	aquele que é encarregado de criar o mundo, é um título de <i>Ọbàtálá</i> .
<i>Alada Meji</i>	<i>lit.</i> “senhor de duas facas”, é um epíteto de <i>Ògún</i> .
<i>Àláfíà</i>	bom; paz; saúde; felicidade; sorte.
<i>Alágbè</i>	<i>ògá</i> que toca e canta para os <i>òrìşà</i> .
<i>Alagbède Màrìwò</i>	caçador que se veste de <i>màrìwò</i> , é um epíteto de <i>Ògún</i> .
<i>Alaomorere</i>	<i>lit.</i> “o senhor da boa argila”, título de <i>Ọbàtálá</i> , sendo atribuída a ele a tarefa de criar os seres humanos a partir do <i>amò</i> , a lama primordial.
<i>Alibé</i>	<i>Dioclea violácea</i> , olho-de-boi.
<i>Alukò</i>	<i>Tauraco ruspolii</i> , é um pássaro vermelho.
<i>Àlùmón</i>	<i>Vemonia condensata baker</i> , boldo-paulista.
<i>Àmàlà</i>	comida predileta de <i>Şongo</i> , feita com quiabo, rabo de boi, azeite de dendê, cebola e fubá.
<i>Amò</i>	lama; lama primordial com que é modelado o ser humano.
<i>Apadi</i>	caco de louça, usado na consulta oracular.
<i>Apere</i>	<i>lit.</i> “provedor de maravilhas na vida”, é um título do <i>orí</i> .

<i>Apetebi</i>	título adquirido pelas mulheres iniciadas em Ifá.
<i>Ará, Ará ènia</i>	corpo físico.
<i>Àrá</i>	<i>raio</i> .
<i>Àrìdòn</i>	fava da árvore <i>Tetrapleura tetráptera</i> .
<i>Arakole</i>	<i>òkó</i> lança de madeira, que representa o poder de cegar e emudecer as pessoas de <i>Ọbalúaié</i> .
<i>Aró</i>	<i>èlú</i> , ou <i>wájì</i> , tinta azul em forma de pó ou petrificado, obtido da árvore <i>Indigofera</i> sp. <i>Leguminosae Papilionoideae</i> .
<i>Àrùn</i>	doença.
<i>Àsà Ọ́sányìn</i>	<i>Sasányín, Sasanha</i> , cânticos das folhas; ritual no qual <i>Ọ́sányìn</i> e as folhas são louvados.
<i>Aseda</i>	aquele que criou o ser humano.
<i>Asiwaju orí</i>	<i>testa</i> .
<i>Asogba</i>	sacerdote tradicionalmente encarregado de preparar o <i>şaşara</i> de <i>Ọbalúaié</i> .
<i>Àşẹ</i>	força vital que flui do deus supremo, <i>Olódùmarè</i> , cujas modulações constituem tudo o que existe no universo; poder de realização; vida ; centro sagrado de um terreiro; terreiro; pó produzido a partir das oferendas depositadas ao longo do tempo no <i>ojúbọ</i> de um <i>òrìşà</i> e que trazem sua força; “assim seja”; parte dos animais sacrificados (geralmente as vísceras) destinada aos <i>òrìşà</i> .
<i>Aşésé</i>	ritual funebre.
<i>Asógún</i>	<i>lit.</i> “sacerdote da faca”, <i>ògá</i> encarregado de realizar os sacrifícios animais.
<i>Aşoşó</i>	comida oferecida a <i>Ọdè</i> , feita com milho vermelho cozido, sal e coco.
<i>Ataare</i>	<i>Aframomum melegueta</i> , conhecida como pimenta-da-costa ou pimenta-de-Guiné.
<i>Atélé Ẹlédàá</i>	<i>lit.</i> “aquele que segue o ser incondicionalmente e que jamais o abandona”, criador do ser humano, muitas vezes, referido como “anjo da guarda”. É um epíteto de <i>orí</i> ou do próprio <i>òrìşà</i> .
<i>Awere</i>	<i>lit.</i> “segredos que trazem a felicidade”.

<i>Awo</i>	segredo.
<i>Aworo</i>	patuá; instrumento de poder.
<i>Àwùre</i>	sorte; boa sorte.
<i>Awùrépépé</i>	<i>Spilanthes acmella</i> , jambu.
<i>Àyò</i>	alegria.
<i>Àyò</i>	Oso <i>Caesalpina bonduc</i> , olho-de-gato.
<i>Ayrá</i>	ver <i>Airá</i> .
<i>Bàbá</i>	pai; mestre; sacerdote; é também usado para dirigir-se aos mais velhos, a um <i>babaláwo</i> , a um <i>bàbálórìṣà</i> .
<i>Bàbá Iḃona</i>	pai da quentura, do sol, epíteto de Oḃalúaié.
<i>Bàbá-Égún</i>	ancestrais masculinos divinizados, que recebem culto específico.
<i>Babaláwo</i>	<i>lit.</i> “pai do segredo”, designa o sacerdote de Òrúnmilà, que tem a autoridade e o conhecimento para realizar o jogo oracular de Ifá. Este cargo pode ser recoberto somente por homens.
<i>Bàbálórìṣà</i>	<i>lit.</i> “pai dos òrìṣà”, pai de santo, sacerdote de todos os òrìṣà (se homem), exceto Òrúnmilà. Este título, que pode ser adquirido somente após a obrigação de sete anos, é assumido quando se inicia alguém, se tem filhos de santo. Designa o chefe de terreiro, reunindo, no Brasil, diferentes cargos sacerdotais: cultua os òrìṣà e os <i>egúngún</i> , inicia as pessoas, cuida de pessoas, realiza as consultas oraculares com o jogo de búzios, realiza os <i>ebó</i> , colhe e usa as folhas medicinais.
<i>Babaló̀̀sanyìn</i>	<i>oló̀̀sanyìn, oní isẹ̀gùn, lit.</i> “pai das folhas”. Sacerdote consagrado a <i>Ọ̀sányìn, òrìṣà</i> das folhas medicinais, que preside a colheita e o uso medicinal e ritual das folhas e das plantas. Em muitos terreiros, esse cargo foi assumido pelo <i>bàbálórìṣà/iyálórìṣà</i> .
<i>Banha de òrí</i>	banha derivada das sementes da árvore <i>Butyospermum Paradodum</i> , mais conhecida como manteiga de karité.
<i>Bessein</i>	<i>vodun</i> masculino, que, no candomblé, se confunde com Òṣùmàrè.
<i>Béèko</i>	negativo, desfavorável.
<i>Béèni</i>	bom, favorável.
<i>Bolar, Bolar no santo</i>	perda de consciência ou desmaio que, usualmente, acontece durante um ritual no terreiro como um toque o um sacrifício para

	os <i>òrìṣà</i> e que pode ser acompanhado por diferentes reações físicas quais tremores e rigidez muscular. No <i>candomblé</i> , é interpretado como sinal da capacidade de incorporar os <i>òrìṣà</i> e da necessidade de se iniciar.
<i>Borí</i>	<i>lit.</i> “oferenda à cabeça”, ritual de alimentar o orí.
<i>Bujé</i>	<i>Genipa americana</i> , jenipapo.
<i>Bure</i>	presente.
<i>Burúkú</i>	<i>lit.</i> “que traz a morte”; ruim; mau.
<i>Dandalunda</i>	<i>inquire</i> da <i>nação angola</i> , senhora da fertilidade e da lua.
<i>Doburu</i>	pipoca, que representa as chagas de <i>Ọbalúaié</i> , é usada para purificar o corpo de todas as doenças e trazer saúde.
<i>Doné</i>	título correspondente ao de mãe de santo no <i>candomblé</i> de <i>nação jeje</i> .
<i>E'léékó</i>	sociedade secreta – que não chegou ao Brasil – de mulheres ligadas ao culto das Mães Ancestrais e ao poder <i>ajé</i> .
<i>Ebi</i>	família.
<i>Éégún, Egungun</i>	osso, esqueleto.
<i>Egbomin</i>	<i>lit.</i> “irmão/a mais velho”, indica os <i>elégùn</i> que deram obrigação de sete anos.
<i>Egúngún, Egún</i>	espírito de antepassado ou, em geral, de pessoa falecida.
<i>Èjè</i>	sangue.
<i>Èjìogbé</i>	primeiro <i>odù</i> na ordem hierárquica de <i>Ifá</i> , que, no <i>òpèlè-Ifá</i> , se apresenta com todas as favas abertas e, no jogo de búzios, com oito búzios abertos e oito fechados.
<i>Èjìokó</i>	<i>odù</i> correspondente a dois búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ejonile</i>	outro nome de <i>Èjìogbé</i> : se compõe de <i>Eji-oni-ile</i> , que significa “os dois senhores da terra”.
<i>Èkéjì</i>	<i>lit.</i> “segunda”, cargo sacerdotal de mulheres que não incorporam os <i>òrìṣà</i> e cuidam dos <i>òrìṣà</i> incorporados durante as festas e os rituais. São usualmente <i>suspensas</i> (escolhidas por um <i>òrìṣà</i> durante uma festa) e <i>confirmadas</i> , em um ritual que difere, em alguns procedimentos, da iniciação dos <i>elégùn</i> .

<i>Èkuru</i>	comida feita de feijão fradinho moído e cozido no vapor, é enrolada na folha de bananeira. É uma comida ritual de Ọbàtálá.
<i>Elèémí</i>	ar massa; protomatéria do universo.
<i>Èwò</i>	interdição.
<i>Elégbèjé Àdó</i>	aquele que domina o <i>òògùn</i> , a arte mágico-medicinal, com inúmeros poderes de cura, grande feiticeiro, é um epíteto de Èṣù.
<i>Elénìni</i>	chamada também <i>Yèyémúwó</i> (“mãe da desgraça”), divindade cuja atribuição é criar obstáculos, dificuldades na realização do destino dos seres humanos.
<i>Èlú</i>	<i>ver aró.</i>
<i>Emèrè</i>	criança; seres pertencentes a <i>ẹgbé àbíkú</i> .
<i>Èmí</i>	sopro vital; respiração; espírito; alma.
<i>Èniyàn</i>	<i>ver poder ajé.</i>
<i>Èpé</i>	maldição.
<i>Epo</i>	azeite de dendê.
<i>Ère</i>	estatueta; imagem; estatueta de madeira ou argila que é colocada no <i>igbá orí</i> e representa o <i>orí</i> da pessoa.
<i>Ere</i>	espíritos infantis.
<i>Erúkéré</i>	bastão feito de pelo de cavalo, com o cabo duro, ferramenta de Ọya que concentra seu poder sobre os ancestrais da floresta.
<i>Èsà</i>	ancestrais; antepassados. Inclui os <i>òrìṣà</i> .
<i>Èse</i>	aflição.
<i>Esetaye</i>	<i>ver Àkọsèjayè.</i>
<i>Éso</i>	fruta.
<i>Éso kan</i>	maçã.
<i>Éso òrò</i>	pêra.
<i>Èṣù</i>	<i>òrìṣà</i> da comunicação, do movimento, da ordem, da disciplina e da organização.
<i>Èṣù Igba Keta</i>	<i>lit.</i> “a terceira cabaça”, denota Èṣù como primeiro ser criado na existência genérica.
<i>Etipónlá</i>	<i>Boerhavia Diffusa</i> , erva-tostão.
<i>Ewé afééfé</i>	folha do elemento ar.
<i>Ewé ilè</i>	folha do elemento terra.

<i>Ewé inón</i>	folha do elemento fogo.
<i>Ewé lárá funfun</i>	folha do <i>Ricinus communis</i> , folha de mamona-branca.
<i>Ewé omi</i>	folha do elemento água.
<i>Ewé òwú</i>	folha do <i>Gossypium arboreum</i> , folha de algodão.
<i>Èwòn</i>	prisão.
<i>Ewúoro</i>	outro nome de <i>Àlùmón</i> .
<i>Ẹ'nikan</i>	destino.
<i>Ẹbọ</i>	oferenda, sacrifício.
<i>Ẹbọ àláfìà</i>	oferenda para obter satisfação pessoal.
<i>Ẹbọ ayèpínùn</i>	oferenda de substituição, usualmente realizada em caso de doença grave, risco de morte, <i>abiku</i> ou problemas relacionados ao <i>egbé òrun</i> .
<i>Ẹbọ èjé</i>	oferenda votiva, realizada quando se faz um pedido com a promessa que, se o desejo for realizado, serão feitas outras oferendas especiais.
<i>Ẹbọ èjè</i>	oferenda que contém o sangue de animais sacrificados.
<i>Ẹbọ èsẹ</i>	oferenda para purificação, com a finalidade de afastar os obstáculos e a doença e de proteger dos problemas que estão no caminho da pessoa.
<i>Ẹbọ ètùtù</i>	oferenda de apaziguamento, de pedido ou de súplica, que se apresenta como a solução imediata de uma situação emergente, como uma enfermidade.
<i>Ẹbọ ìpilè</i>	oferenda de fundação, realizada para consagrar lugares específicos, como um terreiro, uma habitação, o <i>àsẹ</i> do terreiro e os <i>ojúbọ</i> .
<i>Ẹbọ itasile</i>	oferenda de bebida.
<i>Ẹbọ ojúkòríbi</i>	oferenda de prevenção, para evitar a apresentação de perigos ou infortúnios previstos na consulta oracular.
<i>Ẹbọ onjẹ gbigbẹ</i>	oferenda de comida “seca”, sem sangue animal.
<i>Ẹbọ opé</i>	oferenda de agradecimento, realizada após ter obtido algum sucesso por intervenção dos <i>òrìṣà</i> , dos antepassados ou das <i>Ìyámi</i> .
<i>Èdò òkúta</i>	pedra de fogo, granito.

<i>Èdun àrà</i>	pedra de raio.
<i>Èfún</i>	giz ou pó de giz frequentemente usado para louvar Òrìsàálá. Apresenta-se em bolos redondos de giz.
<i>Ègbà</i>	paralisia; ócio.
<i>Ègbé</i>	sociedade; comunidade.
<i>Ègbé èlẹyẹ</i>	sociedade de possuidoras de pássaros, sociedade das feiticeiras.
<i>Ègbé òrun</i>	<i>lit.</i> “sociedade no òrun”, sociedade espiritual, designa todos os seres espirituais (defuntos, espíritos que não tiveram vida terrena o ainda não nasceram) que estabeleceram relações e pactos no òrun.
<i>Ègusí</i>	melão.
<i>Èja</i>	peixe.
<i>Èjẹ</i>	inveja.
<i>Èkọ</i>	<i>ver</i> àkàsà.
<i>Èlédá</i>	criador do ser humano e de tudo o que acontece em sua vida, anjo da guarda. Título atribuído ao próprio <i>orí</i> (em alguns casos, ao próprio <i>òrìṣà</i>).
<i>Èlédè</i>	porco.
<i>Èlédùnmàrè</i>	<i>ver</i> Olódùmarè.
<i>Èlégbàá-Ògọ</i>	possuidor de centenas de porretes na nuca, epíteto de Èṣù.
<i>Èlégùn</i>	pessoa iniciada que incorpora seu <i>òrìṣà</i> .
<i>Ènugbárijọ</i>	<i>lit.</i> “a boca coletiva”, aquele que tem o poder de falar por todos os <i>òrìṣà</i> , é um epíteto de Èṣù.
<i>Èrìndílógun</i>	<i>mérìndílógún lit.</i> 20-4=16, o jogo de búzios composto de 16 búzios.
<i>Èrò</i>	gentileza; suavidade; calma; apaziguador; de calma.
<i>Èru àjẹ</i>	poder feiticeiro feminino.
<i>Èsẹ</i>	pé.
<i>Èṣẹ</i>	poema.
<i>Ètù</i>	galinha-d’angola.
<i>Èyẹle</i>	pombo.
<i>Èyin</i>	ovo.

<i>Fubanté</i>	<i>contraegún</i> (fabricado com fios de palha da costa traçados e colocado no <i>ìyàwó</i> durante a iniciação) de cintura.
<i>Funfun</i>	branco; que veste branco.
<i>Funpá</i>	<i>contraegún</i> (fabricado com fios de palha da costa traçados e colocado no <i>ìyàwó</i> durante a iniciação) de braço.
<i>Gberi</i>	incisão; corte ritualístico.
<i>Gèlèdé</i>	festival dedicado às <i>Ìyámi</i> ; sociedade das mulheres que organizam este festival.
<i>Gún</i>	com uma força ativa, de excitação.
<i>Hoodoo</i>	forma de magia popular que reúne práticas das tradições africanas, da sabedoria ameríndia e da feitiçaria europeia, que nasceu no Delta do Mississippi e floresceu principalmente em New Orleans. Serve-se do poder da terra, de óleos e de elementos naturais para favorecer a cura das doenças.
<i>Ìbà</i>	saudação; evocação.
<i>Ìbéjì</i>	crianças gêmeas; <i>òrìṣà</i> que protege os gêmeos.
<i>Ibi</i>	negativo; desfavorável; infortúnio.
<i>Ibímo</i>	medicinas que ajudam a gravidez e o nascimento.
<i>Ibiri</i>	bastão encurvado feito de taliscas de <i>màrìwò</i> , que constitui um instrumento de poder de <i>Nàná</i> , representando a reprodução e a fertilidade.
<i>Ìbó</i>	quatro búzios amarrados usados na amarração de <i>ibó</i> durante a consulta oracular.
<i>Ibodé</i>	portão da fronteira entre <i>òrun</i> e <i>aiyé</i>
<i>Ibodu</i>	floresta sagrada de Ifá.
<i>Ibú</i>	fundo do mar; profundezas das águas.
<i>Idáàbòbò</i>	medicinas de proteção contra as medicinas de uso maléfico.
<i>Idarisi</i>	fado.
<i>Ìdílé</i>	importante personalidade da família, que, apesar de não ter filhos ou terras, era considerado um benfeitor.
<i>Ifá</i>	sistema divinatório.
<i>Ìfè-àtinuwá</i>	<i>lit.</i> “desejo agradável”, livre-arbítrio.
<i>Igbá</i>	cabaça.

<i>Igbá-orí</i>	cabaça “feita” durante a iniciação que constitui a representação material do <i>orí</i> .
<i>Igbamonlè</i>	espíritos de esquerda, <i>Ajogun</i> .
<i>Ìgbín</i>	caramujo.
<i>Igbó</i>	floresta.
<i>Igi Aye</i>	árvore da vida.
<i>Ìjà</i>	luta.
<i>Iji</i>	brisa.
<i>Ìká</i>	<i>odù</i> correspondente a 14 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ikésén</i>	cana-de-açúcar.
<i>Ikin</i>	noz de dendê; método divinatório composto por 16 nozes de dendê, que pode ser utilizado somente pelos <i>babaláwo</i> .
<i>Ìkódíde</i>	papagaio africano com uma cauda de penas vermelhas, conhecido como papagaio-cinzento ou papagaio-do-Gabão (<i>Pittacus erithacus</i>).
<i>Ikómojáde</i>	ritual em que se dá o nome à criança, realizado o sétimo dia após o nascimento se se trata de mulher, oitavo se de gêmeos e nono se homem.
<i>Ikú</i>	morte; osso usado na amarração de <i>ibó</i> na consulta oracular.
<i>Ilè</i>	terra.
<i>Ilé</i>	casa.
<i>Ilè igbo aku</i>	floresta sagrada onde habitam os ancestrais.
<i>Ilè-Ifè</i>	<i>lit.</i> “terra que se espalha”, a cidade considerada o berço da civilização yorùbá e de toda a humanidade.
<i>Ilewo</i>	<i>ṣàṣàrà</i> , <i>lit.</i> “o habitar do segredo”, instrumento de poder de Ọbalúaié feito com taliscas de <i>màrìwò</i> .
<i>Imalè</i>	ser espiritual.
<i>Ina, Inón</i>	fogo.
<i>Injeniya</i>	epíteto de Ọbalúaié: o senhor que tem o poder de castigar “dissecando cabeças”, provocando aneurisma.
<i>Inquice</i>	correspondente de <i>òrìṣà</i> no candomblé de <i>nação angola</i> .
<i>Inú</i>	interior; ventre.

<i>Ìpàdẹ</i>	<i>lit.</i> “reunião”, é uma cerimônia em que se louva toda a ancestralidade masculina (os <i>égún</i>), feminina (as <i>Ìyá Mi</i>) e os <i>ésà</i> , os ancestrais da própria comunidade. Antecede a realização dos <i>orò</i> anuais para os <i>òrìṣà</i> .
<i>Ìpépé irin</i>	limalha de ferro.
<i>Ìpin, Ìpín</i>	destino; testemunha do destino.
<i>Ìpín orí</i>	sina do <i>orí</i> ; destino.
<i>Ìpòrí, Íponrí</i>	força vital do <i>orí</i> .
<i>Ire</i>	sorte; bem; favorável; bom.
<i>Ìretè</i>	<i>odù</i> correspondente a 16 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ìrofá</i>	bastão utilizado pelo <i>babaláwo</i> para invocar Ifá.
<i>Iroke</i>	bastão com sineta que o <i>babaláwo</i> usa para invocar Ifá ou a força de um <i>odù</i> .
<i>Ìrókò</i>	<i>Chloropora excelsa</i> (substituída, no Brasil, pela <i>Ficus gamelleira</i>), gameleira branca.
<i>Irosún</i>	<i>odù</i> correspondente a 4 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ìrúnmonlè</i>	espíritos de direita, que foram divinizados e que são cultuados.
<i>Isso si leomi</i>	cachoeira.
<i>Iṣẹ</i>	trabalhos, que representam uma mescla de remédio e oferenda.
<i>Iṣegun</i>	vitória.
<i>Ìṣègùn</i>	<i>Òògùn</i> , medicina; remédio.
<i>Iṣu</i>	inhame.
<i>Ìtàn</i>	narrativas de acontecimentos míticos ou históricos que integram os <i>odù</i> de Ifá.
<i>Ìwà</i>	caráter; conduta; comportamento.
<i>Ìwà pèlẹ</i>	bom caráter.
<i>Ìwìn</i>	ânimo interior.
<i>Iworí</i>	<i>odù</i> correspondente a 12 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ìyá</i>	mãe; sacerdotisa; é também usado para dirigir-se às mais velhas, a uma <i>iyálórìṣà</i> .
<i>Ìyá-ágbà</i>	mãe; anciã; matrona; Mães Ancestrais; <i>Ìyámi</i> .
<i>Ìyá-àgan</i>	mulher iniciada ao culto de <i>egúngún</i> ; sacerdotisa de <i>egúngún</i> .
<i>Ìyá kékeré</i>	mãe pequena, auxiliar direta da <i>iyálórìṣà</i> ou do <i>bàbálórìṣà</i> .

<i>Ìyá-orí</i>	<i>lit.</i> “mãe da cabeça”, é um título de Yemojá.
<i>Ìyálàse</i>	cozinheira-chefe; responsável pelas comidas preparadas para os <i>òrìṣà</i> .
<i>Ìyálórìṣà</i>	<i>lit.</i> “mãe dos <i>òrìṣà</i> ”, mãe de santo, sacerdotisa de todos os <i>òrìṣà</i> (se mulher), exceto Òrúnmìlà. Este título pode ser adquirido somente após a obrigação de sete anos e é assumido após ter iniciado alguém, quando uma sacerdotisa se torna mãe, teve filhos. Designa a chefe de terreiro (quando mulher), que reuniu, no Brasil, diferentes cargos sacerdotais: cultua os <i>òrìṣà</i> e os <i>egúngún</i> , inicia as pessoas, cuida de pessoas, realiza as consultas oraculares com o jogo de búzios, realiza os <i>ebó</i> , colhe e usa as folhas medicinais.
<i>Ìyámi</i>	Mães Ancestrais; Mães feiticeiras; poder ancestral feminino.
<i>Iyán</i>	inhame.
<i>Ìyàwó</i>	<i>lit.</i> “a esposa mais jovem”, denota as pessoas recém-iniciadas para serem <i>ẹ̀lẹ̀gùn</i> .
<i>Ìyèròsùn</i>	pó amarelo produzido pela ação dos cupins ou pela serragem da árvore sagrada <i>Baphia Nitida</i> .
<i>Ìyó</i>	prego.
<i>Iyò</i>	sal.
<i>Jàkúta</i>	matar lançando pedras, que é uma faculdade de Şàngó.
<i>Jijiú</i>	lixreira.
<i>K`òrin ewé, Kòrin ewé</i>	cantigas das folhas.
<i>Kàdàrà</i>	circunstâncias.
<i>Karere</i>	<i>lit.</i> “coisa boa”.
<i>Kélé</i>	colar de palha trançada usado durante a iniciação.
<i>Kòròfo ẹyin adiyẹ</i>	casca de ovo de galinha.
<i>Kulodo</i>	<i>òrìṣà</i> que terminaram sua vida terrena transformando-se no rio.
<i>Kúnkúndùnkú</i>	batata-doce.
<i>Láàlú</i>	epíteto de Èṣù: famoso, aquele que organiza a cidade ou a comunidade.
<i>Lehin orí</i>	nuca.
<i>Lékéléké</i>	<i>Bubulcus ibis</i> , conhecido como garça-vaqueira ou garça-boieira, é um pássaro que segue o rinoceronte em rebanho.

<i>Lésè</i>	culto.
<i>Logun'Edé, Lógunẹde</i>	<i>òrìṣà</i> que tem as forças da guerra, da caça e de um ancestre feminino das águas.
<i>Mákú</i>	lit. “não morra”, nome frequentemente dado a um <i>àbíkú</i> para que tenha uma vida longa.
<i>Màrìwò</i>	folha da <i>Elaeis guineenses</i> , o dendezeiro.
<i>Meji</i>	duplo.
<i>Mérindílógún</i>	ver <i>èrindílógun</i> .
<i>Mo júbà</i>	eu saúdo.
<i>Moi-moi</i>	comida feita com a massa do acarajé enrolada na folha de bananeira, com azeite de dendê.
<i>Móngòrò</i>	manga.
<i>Nàná</i>	<i>òrìṣà</i> da família <i>jeje</i> , dona da lama e das águas estagnantes, que sintetiza em si morte, fecundidade e riqueza.
<i>Nkan</i>	destino.
<i>Obara</i>	rei do corpo.
<i>Obì</i>	<i>Cola Acuminata</i> , noz-de-cola, usada como meio oracular e como oferenda de todos os <i>òrìṣà</i> (exceto <i>Ṣongò</i>) e os seres espirituais.
<i>Obì àbàtà</i>	<i>obì</i> de quatro gomos.
<i>Òbúko</i>	cabrito.
<i>Odí</i>	<i>odù</i> correspondente a 7 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Odò</i>	rio.
<i>Odù</i>	signo de Ifá, resultado da caída do <i>opele-Ifá</i> ou do <i>èrindílógun</i> . O corpus literário de Ifá se compõe de 256 <i>odù</i> , classificados em 16 principais (que correspondem às caídas do <i>èrindílógun</i>) ou <i>Odù Meji</i> , (duplos, quando os dois lados do <i>òpèlè-Ifá</i> apresentam a mesma configuração) e 240 menores, <i>Omó Odù</i> , “ <i>odù filhos</i> ”, obtidos pela combinação dos 16 principais. São considerados divindades.
<i>odù olóri</i>	destino.
<i>Odùdùwà</i>	<i>òrìṣà</i> considerado o fundador da cidade de Ilé Ifé e protagonista da expansão de seu povo e da conquista das terras vizinhas.
<i>Òdúndún</i>	<i>Kalanchoe Crenata</i> , folha-da-costa.

<i>Ofo</i>	derrota.
<i>Ófò, ofo, ofô</i>	encantamento.
<i>Ofurufun</i>	Ar.
<i>Ògbóni</i>	sociedade dos feiticeiros.
<i>Ògìrìyán</i>	contração de <i>òrìṣa-je-ìyán</i> , lit. “que come inhame pilado”, apelido de <i>Ọbàtálá</i> .
<i>Ògo</i>	porrete, instrumento de poder <i>Èṣù</i> que, situado em sua nuca, lhe confere a faculdade de se deslocar rapidamente de um lugar para outro, de trazer as coisas para perto dele e de se defender dos ataques vindos das costas e do passado.
<i>Ògún</i>	<i>òrìṣà</i> do ferro, dos metais, da guerra e da tecnologia.
<i>Ògúndá</i>	<i>odù</i> correspondente a 3 búzios abertos no <i>mérìndílógún</i> .
<i>Òkú-òrun</i>	coletividade dos antepassados.
<i>Ohunko</i>	quarto, usualmente sem janelas, onde são realizadas as iniciações e as obrigações.
<i>Ojá</i>	pano.
<i>Ojiṣe</i>	<i>epíteto de Èṣù</i> , aquele que faz com que a oferenda seja aceita.
<i>Òjìjì</i>	sombra.
<i>Òjò</i>	chuva.
<i>Ojúbọ</i>	lugar de culto, assentamento.
<i>Ójúóró</i>	<i>Pistia stratiotes</i> , erva-de-santa-Luzia.
<i>Òkè ìpòrí</i>	substâncias que participam da formação do <i>orí</i> por <i>Àjàlà</i> , nascente de um rio.
<i>Òkété</i>	espécie de preá grande, rato do mato.
<i>Okoritameta</i>	encruzilhada em “T”, que representa os nove espaços celestiais e o lugar onde os três caminhos do <i>òrun</i> se encontram com os três caminhos do <i>aiyé</i> .
<i>Òkú òrun</i>	ancestralidade, matéria ancestral.
<i>Okùn</i>	mar.
<i>Olódùmarè</i>	<i>Ọlórùn</i> , lit. “senhor da criação”, Ser supremo.
<i>Olókun</i>	<i>òrìṣà</i> do mar.
<i>Olórí</i>	dono do <i>orí</i> .
<i>Oloro</i>	senhor do ritual.

<i>Olowo şenşen</i>	bastão com que, antigamente, nos terreiros se invocava Nàná para testemunhar todos os tipos de pactos e segredos.
<i>Olùbaje</i>	composição das palavras Olu, senhor – gba, festival – je, comida, grande banquete para louvar Ọbalúaié.
<i>Olùlànà</i>	dono dos caminhos abertos, é um título de Èşù.
<i>Omi</i>	água.
<i>Omolokun</i>	comida de Ọşun, preparada com feijão fradinho, azeite de dendê, camarão seco e cebola. Podem ser adicionados ovos cozidos.
<i>Omolú, Ọmọlu</i>	ver Ọbalúaié.
<i>Oníbodè</i>	guardião da fronteira entre o <i>òrun</i> e o <i>aiyé</i> .
<i>Onigbowa aiyé</i>	lit. “o que está no controle do <i>aiyé</i> ”, título de Èşù.
<i>Onîşègún</i>	ver <i>babalóòsanyìn</i> ; feiticeiro.
<i>Onílè</i>	lit. “senhor da terra”, aquele que tem muitas terras e muitos filhos, fundador de uma família numerosa; divindade da terra; dono da terra.
<i>Onira</i>	a rainha da cidade de Ira, é um título de Ọya.
<i>Òògùn</i>	ver <i>ìşèègùn</i> .
<i>Òpáosorò</i>	ferramenta de Oşálá, que representa sua ligação com a ancestralidade, é um cajado feito com uma hasta de metal, com pequenos objetos pendurados (moedas, sinos, pombos etc.) e um pássaro em sua parte superior.
<i>Opará</i>	“qualidade” guerreira de Ọşun.
<i>Opin</i>	destino.
<i>Opira</i>	caída no jogo de búzios que corresponde a nenhum búzio aberto.
<i>Òrí</i>	<i>Vitellaria paradoxa</i> , karité.
<i>Orí</i>	cabeça; <i>Orí</i> enquanto <i>òrìşà</i> pessoal; <i>Orí</i> enquanto <i>òrìşà genérico</i> .
<i>Orí burúkú</i>	cabeça ruim.
<i>Orí inú</i>	lit. “cabeça interior”, designa o componente espiritual do <i>orí</i> .
<i>Orí òde</i>	componente material do <i>orí</i> .
<i>Orí rere, Oríre, Orírere</i>	cabeça boa.
<i>Oríkì</i>	lit. “saudação à cabeça”; saudação; invocação.
<i>Orílèémèrè</i>	lit. “aquele que morre jovem, na flor da vida”.
<i>Orin</i>	cantiga.

<i>Òrìṣánlá</i>	<i>ver Oṣálá.</i>
<i>Òrìṣà</i>	<i>lit. “dono da cabeça”</i> ancestral divinizado, divindade yorùbá.
<i>Òrìṣà ṣàáláre</i>	<i>òrìṣà</i> da justiça.
<i>Oríṣẹku</i>	<i>lit. “aquele que morre jovem”.</i>
<i>Orò</i>	ritual; ritual anual dedicado a um <i>òrìṣà</i> ou a uma família de <i>òrìṣà</i> , em que seu assentamento é renovado.
<i>Órógbó</i>	<i>Garcinia Kola</i> , noz-de-cola amarga, oferecida a Ṣàngó e utilizada em diferentes oferendas e como meio oracular.
<i>Òrónbo</i>	laranja.
<i>Orúkọ</i>	Nome iniciático.
<i>Orun</i>	fogo no sol.
<i>Òrúnmilà</i>	<i>òrìṣà</i> da sabedoria, criador do oráculo de Ifá e testemunha do destino dos seres humanos.
<i>Osa</i>	elementos básicos da natureza (água, ar, terra e fogo).
<i>Osé</i>	semana; culto semanal.
<i>Osi orí</i>	lado esquerdo da cabeça.
<i>Oṣálá</i>	contração do nome <i>Òrìṣánlá</i> , que significa “grande <i>òrìṣà</i> ”. É chamado também <i>Ọbàtálá</i> e é considerado o mais antigo dos <i>òrìṣà</i> , que aparece em muitos mitos da criação. É o <i>òrìṣà</i> da paz, da harmonia e da pureza.
<i>Oṣàlùfòn</i>	no Brasil é a “qualidade” velha de <i>Oṣálá</i> .
<i>Oṣaguyan</i>	no Brasil é a “qualidade” jovem de <i>Oṣálá</i> .
<i>Oṣìbàtà</i>	<i>Nymphaea lotus</i> , vitória-regia.
<i>Oṣo</i>	<i>ver àyò.</i>
<i>Òṣó</i>	feiticeiro.
<i>Òsùn</i>	cetno usado pelos maiores sacerdotes de Ifá.
<i>Osùn, Osùn búkẹ</i>	pó vermelho extraído da árvore <i>Bixa Orellana</i> através da ação natural dos cupins ou da serragem.
<i>Ọṣòṣì</i>	(<i>Oṣo-wu-si</i>) guarda noturno, título de <i>Ọdẹ</i> .
<i>Oṣòròngà</i>	bruxas, feiticeiras, é um epíteto das <i>Iyàmì</i> ; pássaro com o mesmo nome.
<i>Òṣùmàrẹ</i>	<i>òrìṣà</i> da família <i>jeje</i> , é o arco-iris, a serpente que envolve a Terra assegurando sua unidade e sua contínua renovação, é o <i>òrìṣà</i> dos

	movimentos, dos ciclos que asseguram a continuação da vida; arco-íris.
<i>Otun ori</i>	lado direito da cabeça.
<i>Òtúrá</i>	<i>odù</i> correspondente a 15 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Òwe</i>	provérbio.
<i>Owo</i>	carência financeira.
<i>Owó</i>	dinheiro, moeda.
<i>Owó eró</i>	“búzios da terra”, que ficaram enterrados após serem oferecidos aos <i>òrìṣà</i> ou outros seres espirituais e que são retirados após um tempo.
<i>Owó-eyo</i>	búzio.
<i>Òyèkú</i>	<i>odù</i> correspondente a 13 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Òyìn</i>	mel, melado.
<i>Oxopí</i>	conhecido também como <i>cabala</i> , é um método divinatório que alguns <i>bàbálòrìṣà</i> e <i>iyálòrìṣà</i> utilizam através de cálculos sobre a data de nascimento.
<i>Ọbá</i>	<i>òrìṣà</i> caçadora e guerreira.
<i>Ọba</i>	rei.
<i>Ọba Igbo</i>	rei da cidade de Igbo, título de Oṣálá.
<i>Ọbàrà</i>	<i>odù</i> correspondente a 5 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Ọbàtálá</i>	lit. “rei do pano branco”, sendo um <i>òrìṣà funfun</i> , que veste branco. Outro nome com que é conhecido Oṣálá.
<i>Ọbalúaié</i>	(Ọba-lú-aié, senhor do <i>aiyé</i> , senhor da Terra) conhecido também como <i>Ọmolu</i> (“filho do senhor”) ou <i>Ṣànpònná</i> (“aquele que mata no caminho”, nome com que é chamado entre os Fon, e que não pode ser pronunciado) <i>òrìṣà</i> da família <i>jeje</i> , que traz a varíola, as epidemias e as doenças da pele e pode curá-las. É considerado “o médico dos pobres” por sua ajuda ser invocada para a cura das doenças.
<i>Ọbalùfòn</i>	ou <i>Oṣàlùfòn</i> no Brasil, indica a qualidade de Ọbàtálá velho, mas, na Nigéria, Ọbalùfòn é o rei de uma outra cidade, Ifan.
<i>Ọdàrà</i>	bom.
<i>Ọdè</i>	caçador, <i>òrìṣà</i> da caça e da fartura.

<u>Òdọ</u>	inhame.
<u>Odúndún</u>	<i>Kalanchoe Crenata</i> , folha-da-costa.
<u>Ofà</u>	arco e flecha, instrumento de poder de <u>Ọdẹ</u> .
<u>Ofọ</u>	avareza, perda.
<u>Ọfún</u>	<i>odù</i> correspondente a 10 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<u>Ọgá</u>	cargo sacerdotal de homens que não incorporam os <i>òrìṣà</i> . São usualmente <i>suspensos</i> (escolhidas por um <i>òrìṣà</i> durante uma festa) e <i>confirmados</i> , em um processo iniciático diferenciado, em alguns aspectos, daquele dos <i>elégùn</i> . Recobrem atividades como o toque dos atabaques e o canto ritual (<i>alábe</i>), os sacrifícios (<i>aṣógún</i>), o cuidado dos <i>òrìṣà</i> incorporados, a manutenção da casa e as relações públicas do terreiro.
<u>Ọgèdè abo</u>	banana.
<u>Ọkàn</u>	coração, alma, espírito.
<u>Ọkàn mimo</u>	coração puro.
<u>Ọkànràn</u>	<i>odù</i> correspondente a um búzio aberto no <i>mérindílógún</i> .
<u>Ọkọ arakole</u>	lança de madeira, que representa o poder de cegar as pessoas de <u>Ọbalúaié</u> e de <u>Iyewá</u> .
<u>Ọlọbe</u>	cozinheiro.
<u>Ọlọjà</u>	“dono do mercado”, título de <u>Èṣù</u> .
<u>Ọlọ̀sanyìn</u>	ver <i>bàbalòsányìn</i> .
<u>Ọlórún</u>	<i>Olódùmarè lit.</i> “senhor da <u>òrun</u> ”, Ser supremo.
<u>Ọmọ</u>	filho.
<u>Ọmọ-awo</u>	<i>lit.</i> “filho do segredo”, título dos homens iniciados em <u>Ifá</u> .
<u>Ọmọ iṣan</u>	sacerdote dos <i>Bàbá-Égún</i> .
<u>Ọmọ Àtiòro Okè Ọffa</u>	<i>lit.</i> “filha do poderoso pássaro Atioro da cidade de <u>Ọffa</u> ”, é um título de <u>Nàná</u> .
<u>Ọmọlu</u>	ver <u>Ọbalúaié</u> .
<u>Ọmọlúwàbí</u>	pessoa de bom caráter.
<u>Ọnon, Ọnà</u>	caminho.
<u>Ọpèlè</u>	noz da árvore <i>Scherbera golungensis</i> ; a fava que compõe o <u>òpèlè-Ifá</u> .

<i>Òpèlè-Ifá</i>	colar de Ifá, usado como meio divinatório pelos <i>babaláwo</i> . É composto por oito nozes de <i>òpèlè</i> dispostas em uma corrente.
<i>Opón Ifá</i>	tábua de Ifá.
<i>Òràn</i>	problema.
<i>Òrun</i>	mundo espiritual, céu.
<i>Òsà</i>	lagoa.
<i>Òsá</i>	<i>odù</i> correspondente a 9 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Òsányìn</i>	<i>òrìṣà</i> das folhas medicinais.
<i>Òsé</i>	<i>odù</i> correspondente a 5 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Oṣẹ dúdú</i>	sabão preto africano, conhecido também como <i>sabão da costa</i> .
<i>Oso</i>	medicina.
<i>Òṣun</i>	<i>òrìṣà</i> do rio e da água doce, é o <i>òrìṣà</i> da riqueza, da beleza e do amor, e que cuida das parturientes e das crianças desde o ventre até que adquiram independência.
<i>Otí</i>	gin.
<i>Ota</i>	pedra.
<i>Òwò</i>	mão.
<i>Òwónrín</i>	<i>odù</i> correspondente a 11 búzios abertos no <i>mérindílógún</i> .
<i>Oya</i>	<i>òrìṣà</i> guerreira, com o poder de controlar os ventos e as tempestades. É conhecida também como <i>Yánsàn</i> .
<i>Passar mal com o santo</i>	modelo explicativo do candomblé para interpretar perdas de consciência, desmaios, tonteiras frequentes (que, na maioria dos casos, não encontram explicação na biomedicina). São interpretadas como capacidade de incorporar os <i>òrìṣà</i> e incapacidade de controlar essa energia.
<i>Pawó</i>	batida ritmada das mãos, realizada para invocar e louvar os <i>òrìṣà</i> .
<i>Pèrègún</i>	<i>Dracena Fragans</i> , folha-d'água.
<i>Povo jeje</i>	<i>òrìṣà</i> provenientes da <i>nação jeje</i> : <i>Ọbalúaié</i> , <i>Nàná</i> , <i>Òṣùmàrè</i> e <i>Iyewá</i> .
<i>Rínrín</i>	<i>Peperomia pellucida</i> , conhecida como alfavaquinha-de-cobra.
<i>Sabaji</i>	<i>camarinha</i> , sala onde se trocam as pessoas antes das festas e os <i>òrìṣà</i> incorporados.
<i>Sasanha</i>	ver <i>Àsà</i> <i>Òsányìn</i> .

<i>Sasányín</i>	<i>ver Àsà Òsányìn.</i>
<i>Şàngó</i>	<i>òrìşà da justiça, com o poder sobre o fogo e os raios. Segundo a tradição oral yorùbá, foi o terceiro rei da cidade de Òyó.</i>
<i>Şànpònná</i>	<i>ver Obalúaié.</i>
<i>Şàşàrà</i>	<i>ver ilewo.</i>
<i>Şéré</i>	<i>sino feito de madeira ou metal, que produz o som da chuva e é usado para chamar alguns òrìşà, como Obalúaié, Şàngó e Oya.</i>
<i>Şiré</i>	<i>roda que abre as festas de candomblé, em que são louvados todos os òrìşà com toques de atabaques, cantigas e danças ao redor do àşę.</i>
<i>Tabi</i>	<i>destino.</i>
<i>Tànjàrín</i>	<i>tangerinas.</i>
<i>Tètè</i>	<i>Amaranthus Hybridus, caruru.</i>
<i>Vodun</i>	<i>correspondente de òrìşà na nação jeje.</i>
<i>Wáji</i>	<i>ver aró.</i>
<i>Wí</i>	<i>falar; dizer; relatar.</i>
<i>Wíwá</i>	<i>existência.</i>
<i>Wíwí</i>	<i>fala.</i>
<i>Yangí</i>	<i>pedra laterita, é um epíteto de Èşù.</i>
<i>Yánsàn</i>	<i>nome com que é conhecida Oya, que deriva de seu título <i>Iyamesan</i> que indica as nove partes em que foi dividida em sua luta com Ògún.</i>
<i>Yemojá</i>	<i>òrìşà do rio Odò Yemojá, contração de Yèyé-Omo-Ejá, “mãe cujos filhos são peixes”, cultuada no rio Odo Ògùn em Agbeokuta. Representa o instinto da mãe protetora, dedicada à educação dos filhos, à casa e à família. No Brasil, tornou-se o òrìşà do mar e a protetora dos navegantes. É também a “senhora das cabeças”, que cuida do <i>orí</i> e de problemas mentais.</i>
<i>Yewa</i>	<i>òrìşà da família jeje, que representa o vácuo da atmosfera que contém os planetas e as estrelas.</i>
<i>Yeye</i>	<i>pássaro representado no topo da ferramenta de Òsányìn.</i>
<i>Yèyé</i>	<i>Spondias Mombin, cajá-mirim, é uma árvore sagrada dedicada a Ògún.</i>
<i>Yèyémúwó</i>	<i>lit. “mãe da desgraça”, atributo de Elénìni.</i>
<i>Yeyeodo</i>	<i>lit. “mãe do rio”, título de Òşun.</i>