



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Márcio Dodds Righetti Mendes

(Márcio de Jagun)

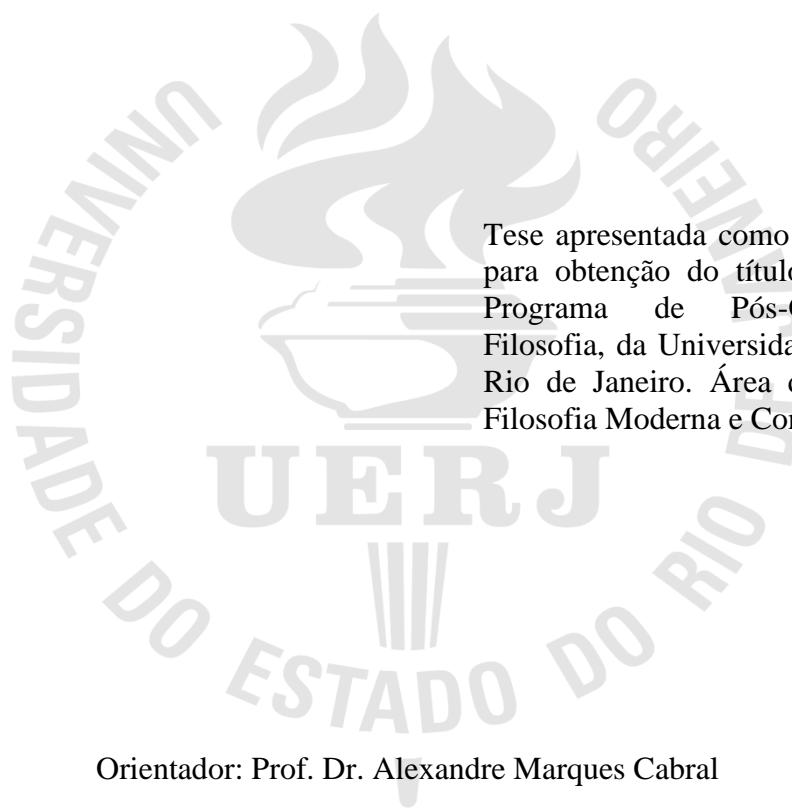
Filosofia descolonial do Candomblé nagô

Rio de Janeiro

2023

Márcio Dodds Righetti Mendes
(Márcio de Jagun)

Filosofia descolonial do Candomblé nagô



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro
2023

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

M538 Mendes, Márcio Dodds Righetti (Márcio de Jagun).
Filosofia descolonial do Candomblé nagô / Márcio Dodds Righetti Mendes
(Márcio de Jagun). – 2023.
381 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Candomblé – Teses. 2. Filosofia – Teses. 3. Sincretismo (Religião) – Teses.
I. Cabral, Alexandre Marques, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 299.6

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

Assinatura

Data

Márcio Dodds Righetti Mendes
(Márcio de Jagun)

Filosofia descolonial do Candomblé nagô

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de março de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profa. Dra. Maristela Gomes Souza Guedes
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Cristine Monteiro Mattar
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Isabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro
2023

DEDICATÓRIA

À querida Telma Gama (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A todas e todos que me acolheram nos espaços de Terreiro, agraciando-me com vivências e aprendizados.

Às heroínas e heróis, anônimos e conhecidos, que resistiram para que os seus saberes e creres jamais fossem apagados.

Aos meus ancestrais e mentores pelas condições e apoio constantes.

À minha família e minha comunidade pela paciência e ajuda.

Ao querido amigo, Alexandre Marques Cabral, pelo incentivo, pela dedicação a uma sociedade mais justa e também por transformar o espaço acadêmico em um ambiente de diversidade.

Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder.

Achille Mbembe.

RESUMO

MENDES, M. D. R. (Márcio de Jagun). *Filosofia decolonial do Candomblé nagô*. 2023. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta pesquisa faz uma análise decolonial da filosofia do Candomblé nagô do Brasil, a partir das trocas culturais e ressignificações teológicas decorrentes do sincretismo. Neste diapasão, analisam-se as influências sincréticas afro-islâmicas, afrocatólicas, interafricanas e afro-indígenas, pré e pós-diaspóricas, bem como os efeitos da colonialidade nas formas como os próprios adeptos do Candomblé pensam seu sagrado e suas práticas. Destaca-se como o preconceito racial e o etnocentrismo influíram gravemente em distorções sobre a religiosidade e sobre as culturas afro e afro-brasileira. Apresentam-se, ainda, os processos de dessincretização e reafrikanização do Candomblé como experiências sociais estratégicas de resistência ao apagamento imposto pelas religiões hegemônicas. A partir de uma análise hermenêutica da cultura ioruba, o Autor propõe reflexões e apresenta suas considerações acerca de questões como: Criador, *Èṣù*, a noção de pessoa, tempo, vida, morte, espírito, espiritualidade, fé, busca existencial, transcendência, destino e transe. Nesse sentido, discute-se, ainda, a importância da grafia correta da língua ioruba como estratégia contra-hegemônica de reterritorialização epistemológica e cultural.

Palavras-chave: Decolonialidade. Filosofia. Candomblé. Sincretismo. Ioruba.

ABSTRACT

MENDES, M. D. R. (Márcio de Jagun). *Decolonial philosophy of nagô Candomblé*. 2023. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This research does a decolonial analysis of the *nagô Candomblé* philosophy in Brazil, based on the cultural exchanges and theological resignifications resulting from syncretism. In this context, the syncretic Afro-Islamic, Afro-Catholic, inter-African and Afro-Indigenous influences, pre- and post-diasporic, are analysed as well as the effects of coloniality on the ways in which *Candomblé* members themselves think about their own sacredness and practices. It highlights how racial prejudice and ethnocentrism have seriously influenced distortions on religiosity and on Afro and Afro-Brazilian cultures. It also presents the processes of disrupting syncretism and the re-Africanization of *Candomblé* as social experiences of a strategy of resistance to the erasure imposed by the hegemonic/normative religions. Based on a hermeneutic analysis of Yoruba culture, the Author proposes reflections and presents his considerations on issues such as: the Creator, *Èṣù*, the notion of person, time, life, death, spirit, spirituality, faith, existential search, transcendence, destiny and trance. In this sense, it is also discussed the importance of the correct spelling of the Yoruba language as a counter-hegemonic strategy of epistemological and cultural reterritorialization.

Keywords: Decoloniality. Philosophy. *Candomblé*. Syncretism. Yoruba.

RESUMEN

MENDES, M. D. R. (Márcio de Jagun). *Filosofía decolonial del Candomblé nagô*. 2023. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

La investigación presenta un análisis decolonial basado en la filosofía del Candomblé nagô de Brasil a partir de los intercambios culturales y las resignificaciones teológicas consecuentes del sincretismo. Desde esta perspectiva son analizadas las influencias sincréticas afro-islámicas, afro-católicas, inter-africanas y afro-indígenas antes y después de la diáspora, así como los efectos de la colonialidad en las formas que los propios adeptos del Candomblé piensan lo sagrado y sus prácticas. La investigación destaca como el prejuicio racial y el etnocentrismo influenciaron gravemente las distorsiones sobre la religiosidad y sobre las culturas afro y afrobrasileña. Presenta también los procesos de desincretización y reafricanización del Candomblé como experiencias sociales de estrategia de resistencia al apagamiento impuesto por las religiones hegemónicas. A partir de un análisis hermenéutico de la cultura *Ioruba*, el Autor propone reflexiones y presenta sus consideraciones acerca de cuestiones como: el Creador, *Èṣù*, la noción de persona, tiempo, vida, muerte, espíritu, espiritualidad, fe, búsqueda existencial, trascendencia, destino y trance. En esa línea, se discute también la importancia de la correcta ortografía de la lengua *Ioruba* como estrategia contrahegemónica de reterritorialización epistemológica y cultural.

Palabras clave: Decolonialidad. Filosofía. Candomblé. Sincretismo. *Ioruba*.

ÀKOPÓ

MENDES, M. D. R. (Márcio de Jagun). *Èkó nípa ìrònú kò àjẹdálú òyinbó ti candomblé nàgó*. 2023. 381 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Àwárí nàà ẹ̀ ẹ̀kíyèsí kan kò àjẹdálú òyinbó ti ìmòyẹ Candomblé nàgó ti ilú Brazil, láti àwọn pànpá àṣà àti àwọn ìmó titun ní èkó nípa ìgbàgbó abajádé ti pàrò àṣà. Ni ọ̀nà yì, máa dán àwọn agbára pàrò àṣà afro-islam, afro-katólíkí, inter-afrika àti afro-èniànilẹ̀, kí ti ẹ̀sáájú áti kí ti gbapò diaspora nàà, gègèbí àwọn abajádé ti ìyípo àjẹdálú òyinbó ní àwọn apẹẹ́ bí ẹ̀gbẹ̀ Candomblé máa gbàrò mímó rẹ̀ àti àwọn ìṣe rẹ̀. Ẹ̀ afihan bí àjẹdálú òyinbó àti ethnocentrismi ti ju pàtàkì ní àwọn ipalọ̀ nípa ẹ̀sìn àti àṣà afro àti afro-brazilí. Máa fi pẹ̀lú àwọn ètò ti kó pàrò àṣà àti afrikaníkí titun ti Candomblé, bí àwọn ìṣe ẹ̀sẹ̀ àwujó ti àlápín ti èkò ní kó àìdawà máa ìmúníbínú àwọn ẹ̀sìn ti ọ̀pọ̀. Láti ohun onínọmbà amòye ti àṣà yorùbá, àkọwé nàà dádí àwọn ẹ̀rí-ọkàn àti máa gbékò àìṣíyèméjì rẹ̀ nípa àwọn ọ̀ran bii: Ọlórún, Èsù, èrò ènià, ìgbà, yè, ikú, ẹ̀gún, àmòtélé, ìgbàgbó, ọ̀gbón, làkojá, odù àti ojú-ìran. Ni ọ̀nà yèn, máa bùṣọ̀ pẹ̀lú ojùùṣe nàà ti ìkòwé bojumu ti èdè yorùbá, bí ìgbogún kò ẹ̀wọ̀n ti sọ̀dì-òtun ilẹ̀ ti ìmò àti ilàjú.

Òrò-kòkóró: Kò sì àjẹdálú òyinbó. Èkó nípa ìrònú. Candomblé. Pàrò àṣà. Yorùbá.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa das principais cidades iorubas localizadas entre a margem oriental do Rio Ogum e a margem ocidental do Rio Níger.....	21
Figura 2 – Mapa da <i>iorubolândia</i> e da região ocupada pelos <i>fon</i> , <i>yorùbá</i> e <i>édó</i> na Nigéria.....	21
Figura 3 – Grafismos de <i>Odù</i>	65
Quadro 1 – Deuses iorubas e seus respectivos elementos primorosos.....	74
Figura 4 – Samuel Crowther.....	248
Figura 5 – Recorte de entrevista sobre possível criação de Estado Islâmico na Nigéria.....	277
Figura 6 – Iluminura da luta do Arcanjo Miguel contra os anjos rebeldes.....	300
Figura 7 – Manchete do <i>Jornal da Bahia</i> (29/07/1983).....	338
Quadro 2 – Variações sincréticas afrocatólicas.....	325

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – <i>Omolu/Obalúwáiyé</i>	286
Foto 2 – Indígenas da etnia pankararu.....	287
Foto 3 – Altar afro-brasileiro de santos e assentamentos.....	308
Foto 4 – Mãe Senhora.....	321
Foto 5 – Santuário Zé Pelintra (Centro do Rio de Janeiro).....	327
Foto 6 – Reinauguração do Santuário Zé Pelintra (mantenedores).....	328
Foto 7 – Altar Casa de Oxumarê com deuses africanos	343

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 DESCOLONIALIZANDO ÈŞÛ	29
2 DESCOLONIALIZANDO O CRIADOR IORUBA	38
2.1 Refletindo sobre o conceito de deuses e ancestrais	39
2.2 Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas	46
3 DESCOLONIALIZANDO A NATUREZA	68
3.1 A natureza em expressões autônomas	68
3.2 A mensuração do tempo	76
3.3 Espaços metafísicos e a etnoastronomia ioruba	80
4 O SER: ONTOLOGIA IORUBA E A NOÇÃO DE PESSOA HUMANA	97
4.1 Orí: a autonomia do Ser	99
4.2 Ara: a materialidade do Ser	103
4.2.1 O Arquétipo e o corpo	108
4.3 Bara: o movimento da pessoa – Viabilizador do trânsito pela vida	114
5 A MORTE	117
5.1 Morte e iniquidade	124
5.2 Aşéşé: rito à morte	126
6 A VIDA	132
7 BUSCA EXISTENCIAL	138
7.1 A Transcendência	140
7.2 A Espiritualidade	143
7.3 As Virtudes	147
7.4 A Ética	151
7.5 A Fé	164
7.6 O Espírito	168
8 O FENÔMENO MEDIÚNICO	174
8.1 Possessão	174
8.2 Totemismo	176
8.3 Fetichismo	177
8.4 Animismo	177
8.5 Transe	181

8.6	O médium e o transe	189
8.7	Trânsitos entre vida e morte	200
9	DESCOLONIZAR E DESCOLONIALIZAR: UMA ANÁLISE LEXICAL	213
10	DESCOLONIALIDADE: O CONCEITO	219
10.1	Colonialidade e Colonialismo	221
10.2	A Colonialidade do Poder e a chancela religiosa	223
10.3	Descolonizando as estruturas da cultura ioruba	234
10.3.1	<u>A Oralidade</u>	235
10.3.2	<u>A Naturalidade</u>	236
10.3.3	<u>A Temporalidade</u>	239
10.3.4	<u>A Ancestralidade</u>	240
10.4	Descolonizando a etnia: o complexo jêje-nagô	242
10.5	Descolonizando o idioma ioruba	245
10.5.1	<u>A Fonética: ecoando vozes silenciadas</u>	249
10.5.2	<u>A Ortografia: grafando um território apagado</u>	250
10.5.3	<u>Aquilombamento idiomático</u>	253
11	O INÍCIO DO SINCRETISMO	256
11.1	A origem matricial ioruba	257
11.2	Sincretismo afro-islâmico	261
11.3	Sincretismo afrocatólico	279
11.4	O sincretismo afro-ameríndio e intra-africano	285
11.5	Sincretismo e desidentidade	296
12	REAFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ: A DESCOLONIALIZAÇÃO	
	ORGÂNICA	329
	CONCLUSÃO	351
	REFERÊNCIAS	354
	ÍNDICE REMISSIVO	379

NOTAS DO AUTOR

1 – O Autor mantém, no texto, palavras em ioruba, com grafias distintas de sua versão, sempre que transcreve citações de outras obras.

2 – A versão gramatical ioruba utilizada nesta obra decorre de estudos, pesquisas e pela adoção do padrão proposto no livro do Autor: *Yorùbá: Vocabulário Temático do Candomblé* (2017).

3 – O Autor não coloca as palavras em ioruba entre aspas tendo em vista que estas já foram devidamente dicionarizadas, conforme sua obra: *Yorùbá: Vocabulário Temático do Candomblé* (2017).

4 – São usadas, no texto e, também, nas notas de rodapé, as seguintes abreviaturas: “s.” (substantivo), “v.” (verbo), “V.” (ver); “adj.” (adjetivo), “prep.” (preposição), “Lit.” (literalmente) e “NR” (nota de rodapé).

5 – Alguns *itàn* (contos míticos iorubas) e *orin* (cânticos litúrgicos iorubas) foram transcritos a partir de fontes diretas de pesquisa junto às comunidades socioreligiosas frequentadas pelo Autor ou através de suas viagens pelo Brasil e sudoeste da África.

6 – Para grafar os ícones da língua ioruba, o Autor precisou decodificar as gravações de entrevistas feitas no aparelho celular através da utilização do aplicativo *SwiftKey*, disponível no *Google Play*.

Fonte: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.touchtype.swiftkey&hl=pt_BR.

7 – Para redigir no computador as letras e acentuações existentes no ioruba, o Autor utilizou o programa *Microsoft Word* 2010 e constituiu os seguintes “atalhos”:

- (a) entrar na tela do *Word*;
- (b) na linha de “menus”, clicar em “inserir”;
- (c) clicar na janela “símbolo”;
- (d) clicar na opção “mais símbolos”;
- (e) na janela “subconjunto”, procurar “Latim Estendido Adicional”;
- (f) localizar cada letra e sinal desejado (Ẹ, ẹ, Ọ, ọ, Ẓ, ẓ, ` , ´) e deixar o cursor em cima;
- (g) clicar na janela “tecla de atalho”;
- (h) na janela “Pressione a nova tecla de atalho”, digitar o atalho desejado (Ex.: Alt + x);
- (i) clicar em “atribuir”;
- (j) clicar em “fechar”.

Repetir o procedimento para cada letra pretendida. Ex.: Ẹ = Alt + e; ẹ = Alt + r; Ọ = Alt + O; ọ = Alt + p; Ẓ = Alt + s; ẓ = Alt + x; (acento grave) = Alt + w; (acento agudo) = Alt + q.

INTRODUÇÃO

O Candomblé é uma religião brasileira, de matriz africana, que se constituiu no Brasil a partir de inúmeras trocas e processos sincréticos, pré e pós-diaspóricos. Nesse contexto, seus conceitos teológicos e filosóficos originários foram, sobretudo, transversalizados por valores cristocêntricos. Assim, a visão de Deus, a expectativa em torno dos deuses, as narrativas míticas e as liturgias do Candomblé foram permeadas pelos conceitos cristãos, especialmente católicos, em um processo de colonialidade *socioculturalreligiosa*. Faço questão de destacar a finalidade de unir essas palavras, criando um neologismo. O propósito é ressaltar o amálgama que esteia o movimento colonial em seu alcance no ambiente afro ritual brasileiro. A colonialidade se alicerça, dessa forma, em pilares sociais, culturais e religiosos para existir, se expandir e se manter tóxica até os dias de hoje.

Até mesmo terminologias cotidianas, usadas pelos adeptos, denotam as referências cristãs em liturgias do Candomblé. Por exemplo, o transe é nominado de “virar no santo”; o local sagrado, onde os símbolos divinos são guardados nos Terreiros,¹ é o “quarto de santo”; o próprio Terreiro é chamado de “Casa de santo”. Ora, até que ponto o próprio *òrìṣà*² não é pensado, sentido e tratado pelos candomblecistas como se santo fosse?

Para podermos contrastar as influências cristãs em relação a certas práticas do Candomblé, será preciso resgatar referências do pensamento existente na fonte africana e refletir a partir delas. Desse modo, nossa pesquisa visa mapear a matriz filosófica e teológica do Candomblé, que segue a tradição nagô,³ bem como identificar as interferências da colonialidade, propondo reflexões acerca da *dessincretização* deste sistema de pensamento e comportamento.

¹ Terreiro é uma das denominações do templo de Candomblé. É um espaço físico de culto e de práticas litúrgicas, mas também significa um espaço socioreligioso de resistência cultural, idiomática, social, étnica e religiosa. Conforme a tradição e origem africana, os terreiros ganham nomenclaturas nos respectivos idiomas: como *Ilé* (casa, no idioma ioruba) ou *ilé àṣẹ* (casa de axé, em ioruba); *inzo* (casa, no idioma bantu); *Kwe* (casa, no idioma fon). Existem, ainda, outros sinônimos para designar terreiro: barracão, casa, roça, roça de santo (JAGUN, 2017, p. 89. Grifo do autor).

² *Òrìṣà* – s. deuses africanos da etnia ioruba; energias do universo que estão presentes nos sentimentos, emoções, elementos e fenômenos da natureza. O culto a estas divindades, objetiva equilibrar tais energias dentro do ser humano e em torno dele. São considerados miticamente como ancestrais iorubanos deificados, que atuam como intermediários entre a humanidade e o Criador (*Olórun*). Mesmo que *elédá* e *ẹbọra* (JAGUN, 2017, p. 1147. Grifo do autor).

³ Nagô - do idioma fon: *nàgó*. Mesmo que ioruba. Palavra decorrente de *ànágó* (JAGUN, 2017, p. 1115. Grifo do autor).

Grande parte dos ataques à liberdade religiosa em nosso país é fulcrada na descontextualização de valores e símbolos africanos em razão de um olhar cristocêntrico em relação às religiões afro. O *òriṣà Èṣù*,⁴ por exemplo, que rege o sexo, a transgressão, a ambiguidade, a comunicação e o caos foi, equivocadamente, associado ao demônio. No entanto, tal divindade do panteão ioruba não ocupa o papel de destruir a obra da criação; *Èṣù* nem, ao menos, é tido como um opositor às forças do Criador. Porém, a demonização dos cultos afro e afro-brasileiros, sem dúvida, tem origem nessa relação criada originalmente por missionários europeus aportados no sudoeste da África como catequistas. Posteriormente, já no Brasil, os próprios adeptos e praticantes dos cultos afro começam a absorver aquelas definições distorcidas e passam a pintar, cantar e esculpir as imagens de *Èṣù* com características do demônio: rabo, chifres e tridente. Frise-se que no continente africano, antes da chegada dos missionários cristãos, *Èṣù* tinha, como símbolos, o *ṣìgìdì*⁵ e o *ògò*.⁶ Os adereços do “cramulhão” não faziam parte de seu repertório original.

Diante dessa realidade, o escopo do nosso trabalho, por seu caráter de descolonialidade, pretende ainda contribuir para a desarticulação do preconceito étnico-religioso em torno das religiões de matrizes africanas.

Lembro-me, certa vez, de ter sido chamado para fazer uma palestra sobre as religiões de matrizes africanas, em uma escola de Ensino Médio, no município de Itaguaí.⁷ A professora, que havia feito o convite, teve certo cuidado em me prevenir sobre a turma, dizendo que, em

⁴ *Èṣù* – 1. s. esfera; 2. s. *òriṣà* que é o dono dos caminhos, o interlocutor das divindades, portador das oferendas aos deuses. *Èṣù* não deve ser confundido com o Diabo nem Satanás, pois não representa o opositor ao Criador. *Èṣù* não é bom nem mau: é a própria ambiguidade humana. É o irmão primogênito de *Ògún* e *Ọṣòṣì*; filho de *Ọṣàlá* e *Yemoja*; originário da cidade ioruba de *Ìgbèṭì*. Denominado também como *Bara*. **Elemento:** é ligado ao elemento fogo; **Regência:** a comunicação, a mídia, a energia sexual, a ambição e a ambiguidade; **Saudação:** *Làròyè!* (Ele é a Controvérsia!); **Sua ferramenta ritual:** *ògò* (um pênis ereto em forma de bastão), que representa a energia sexual e a fecundação; **Seus Títulos:** *Àgbèrù* (O que Carrega as Oferendas), *Èlèbò* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Èlègbára* ou *Èlègbá* (O Dono do Poder, referindo-se à energia do Corpo Humano), *Òjísé* (O Mensageiro), *Ṣìgìdì* (O Vulto), *Olònà* (O Senhor dos Caminhos); **Suas Qualidades no Candomblé:** *Elépo Pupa* (O Dono do Azeite de Dendê), *Ènugbárijò* (A Boca Coletiva – o princípio da comunicação entre *Èṣù* e os Oráculos), *Akèsán*, *Ìjèlú* ou *Ajelú* (ligado a *Yemoja*, *Ọṣàlá* e *Ọṣùn*, *Iná* (representa a energia do fogo), *Lálù*, *Òdàrà* (O Dono de Tudo o que é Bom e Bonito), *Ọnà* (O Dono dos Caminhos), *Iyangi* (A Pedra Fundamental), *Èlèrù* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Ìgbárábó* ou *Bárábó*, *Tiriri*, *Elèédú* (O Dono do Carvão), *Aláàádú* (O Dono do Óleo de Amêndoa de Palma), *Alé*, *Sàsányìnèji* (Aquele que Atende a *Ọsányìn*), *Alákéu*, *Alákèfò* (associado a *Nàná*, segundo algumas Tradições), *Baraifá*, *Gbìrì*, *Gèrì*. **Sua cor ritual:** vermelho e preto (JAGUN, 2017, p. 992. Grifos do autor).

⁵ *Ṣìgìdì*: 1. s. escultura feita de barro e outros elementos, para representar *Èṣù*; 2. s. vulto; símbolo de proteção ou vingança para os iorubas; 3. s. um dos títulos de *Èṣù*: “O Vulto” (JAGUN, 2017, p. 1210).

⁶ *Ògò*: ferramenta ritual de *Èṣù*: pênis; bastão. Simboliza o poder da reprodução, do sexo e da perpetuidade (JAGUN, 2017, p. 1167. Grifo do autor).

⁷ Itaguaí é um município localizado na zona oeste do Rio de Janeiro. A escola citada é o CIEP 498 Irmã Dulce, no bairro Chaperó. A palestra mencionada ocorreu em 2016.

sua maioria, era composta por alunos de confissão evangélica e comportamento bastante radical em relação à hegemonia de suas crenças.

Com esse panorama, resolvi levar um vídeo com uma música cantada em idioma bantu. Assim que o mesmo começou a ser transmitido e os jovens identificaram tratar-se de uma língua africana, a turma entrou em polvorosa: uns, faziam o “sinal da cruz”; outros, gritavam: “*Está amarrado em nome de Jesus!*”; houve, ainda, aqueles que bradassem: “*Não sou obrigado a assistir isso!*”, “*É coisa do demônio!*”. Durante estas manifestações, instaurou-se um alvoroço generalizado no auditório e o grupo se levantou em direção à saída, negando-se a participar do evento. Nisso, as professoras presentes intervieram, tentando organizar o ambiente, até que uma das docentes usou um argumento bastante convincente: “*Está valendo nota!*”. A partir daí, os alunos retomaram seus assentos; ainda assim, demonstrando bastante descontentamento.

Quando os ânimos se abrandaram um pouco, dei continuidade ao vídeo e apresentei a tradução do cântico. Era uma canção *gospel*, a qual, em linhas gerais, mencionava que Cristo era o Salvador e que seus exemplos eram o caminho da salvação.

A turma calou-se “em choque”. Nesse momento, pude dar prosseguimento à palestra, fazendo questão de demonstrar que havíamos vivenciado um exemplo prático de intolerância étnico-religiosa, ou seja, bastou identificar que a origem da música era do continente africano para eles a associarem a algo negativo, satânico, contrário aos seus valores religiosos cristãos, mesmo sem conhecerem o teor exato da letra.

Como mencionamos acima, a colonialidade se instala na racialidade e capilariza-se à religiosidade. Logo, nossa pesquisa, ao propor reflexões descoloniais, demonstrará que o preconceito racial e a intolerância religiosa formam um compêndio a ser compreendido e desarticulado.

Soma-se a esse fator, a necessidade de serem ampliados os debates no que tange à filosofia africana nos espaços acadêmicos. Não há dúvida acerca da importância das contribuições ao pensamento ocidental agregadas por figuras como Nietzsche, Platão, Sócrates, Hanna Arendt, Simone de Beauvoir, entre outros e outras. Contudo, ainda que a Academia seja estruturada a partir de um modelo eurocentrado, não podemos manter o continente africano, seus saberes, seus pensares, solenemente excluídos das discussões curriculares. Vozes e reflexões, como as de Achille Mbembe, Chinua Acheb, Oyèrónké Oyěwùmí, Chimamanda Ngozi Adichie e Bolanle Awe também precisam ecoar em nossas universidades. A ausência desses autores e autoras, nos debates acadêmicos, é um reflexo contundente da colonialidade a ser desconstruída. Neste trabalho, os citados autores farão parte do diálogo epistemológico e

suas obras estarão presentes diretamente em referências trazidas ao texto ou em inspirações e estudos bibliográficos que muito somaram aos debates e encaminhamentos. Muitas vezes, a contundente resistência a essas temáticas e autores, em espaços educacionais, se ancora em preconceitos institucionais e racismos estruturais.⁸

A intolerância religiosa é uma das capilarizações nocivas do racismo e da colonialidade. No Brasil, este tipo de violência tem avançado de forma preocupante. Há registros de agressões a todas as matrizes, inclusive, a ateus e agnósticos. Todavia, as religiões de matrizes africanas ocupam o lamentável topo dessa cruel estatística.

Segundo informações oficiais do estado do Rio de Janeiro,⁹ as religiões de matrizes africanas são as mais atacadas, somando 78,5% dos casos, sendo o Candomblé a vertente mais agredida, totalizando 64% dentre as religiões afro mais vitimadas por intolerância religiosa.

Apesar do arcabouço jurídico, que estabelece marcos regulatórios da liberdade religiosa no Brasil, o surgimento de facções criminosas autodenominadas como “Traficantes de Jesus”,¹⁰ redundando na proibição do funcionamento de Terreiros, no impedimento do uso de trajes e símbolos religiosos dos adeptos das religiões afro nas áreas conflagradas onde os citados grupos atuam. E toda essa perseguição é fundamentada pelos criminosos a partir da demonização dos cultos de matrizes africanas. Pesquisar e compreender esse fenômeno do preconceito étnico-religioso desde o sincretismo distorcido, é oportuno diante do quadro em que vivemos.

Para efeitos de compreensão da filosofia ioruba, em alguns momentos de nossa tese, usaremos comparações com a cultura judaico-cristã como recurso. Sua singularidade, com isso, não será reduzida nem muito menos “enquadrada” no modelo ocidental. Pelo contrário. A

⁸ Racismo institucional é definido como manifestação de preconceito por parte de instituições públicas ou privadas, do Estado e das leis que, de forma indireta, promovem a exclusão ou o preconceito racial. Fonte: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/racismo.htm>>. Acesso em: 30/03/2022. Segundo Almeida (2019), foi nos anos 1970 que Kwame Turu e Charles Hamilton, no livro *Black Power*, apresentaram, pioneiramente, o conceito de racismo institucional, demonstrando que o racismo está arraigado nas instituições e na cultura.

⁹ Fonte: Relatório oficial da Superintendência Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa, da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos. Junho/2021.

¹⁰ Nas comunidades conflagradas onde atua a facção criminosa “Terceiro Comando puro”, os criminosos se autodenominam “Traficantes de Jesus”. Christina Vital da Cunha, em sua obra *Oração de Traficante: uma etnografia*, assim define os traficantes evangélicos: “Traficante evangélico é uma maneira, portanto, de me referir a uma diversidade muito ampla de traficantes que ocupam distintos lugares na hierarquia do tráfico e que têm distintas formas de lidar com o universo evangélico, com suas lideranças e fiéis (a “comunidade de irmãos”)” (CUNHA, 2015, p. 364).

diversidade existente na *nagologia*¹¹ nos mostrará a amplitude desta em detrimento da restrição do paradigma eurocentrado.

Por outro lado, tal comparação também não pretende criticar dogmas e teologias da matriz cristã. Unicamente, traremos certas passagens bíblicas e conceitos doutrinários cristãos, presentes em nossa cultura desde a colonização, como padrões referenciadores de pensamento na colonialidade, logo, necessários para nossas reflexões descoloniais.

A ciência comparativa é um recurso epistemológico. Comparar não significa restringir tampouco encaixotar padrões diferentes nos mesmos moldes. Nenhuma cultura precisa disso ou deve ser submetida a tal reducionismo. Contudo, para os pesquisadores de várias áreas, a comparação se torna útil para a compreensão das próprias diversidades. Nas palavras de Detienne (2001, p. 61):

Compreender várias culturas da mesma maneira com que tenham se compreendido a si mesmas, e assim entendê-las umas em relação com as outras; reconhecer as diferenças construídas comparando-as entre si, é algo positivo, inclusive excelente para aprender a conviver com os outros, com todos os outros e outros.¹²

Assim, comparando, identificamos os elementos utilizados em cada um dos modelos: no ocidental e no inspirado na cultura ioruba. Ao fazê-lo, inferimos suas diferentes buscas, concepções e atitudes.

Nesse desiderato, organizamos a metodologia de trabalho em abordagem qualitativa, na qual faremos uma análise filosófica, cultural, comportamental e religiosa dos iorubas, conforme sua matriz Africana, e como tais conceitos foram reestruturados no Brasil. Dessa forma, nossas considerações terão, por base, um exame hermenêutico daquele sistema cultural.

Vale dizer que o Candomblé é uma religião brasileira, de matriz africana, pois foi moldada aqui. Em nenhum outro lugar, no mundo, além da diáspora da África para o Brasil, produziu uma religião como o Candomblé. O fluxo diaspórico para Cuba gerou a *Santería*, assim como para o Haiti, o *Vodum*; também as práticas, no sul dos Estados Unidos, são resultantes da presença da cultura negra. Mas, cada qual dessas religiões e construções resulta de elementos sociais, culturais, étnicos, geográficos e antropológicos próprios. Nenhuma dessas religiões existe na África, contudo, todas possuem a mesma genética africana.

¹¹ Neologismo criado pelo Autor ao abordar as metodologias de ensino desde a cultura ioruba (JAGUN, 2021). Ressalta que a educação ioruba se dá a partir da troca permanente e ativa de saberes e se constitui através de uma lógica própria de relação com a natureza, com o tempo, com a oralidade e com a ancestralidade.

¹² Tradução livre, elaborada pelo Autor, a partir do texto em espanhol citado nas Referências.

O percurso entre o praticar religioso de africanos no Brasil até o formato atual do que conhecemos como Candomblé, foi longo. Houve um efervescer de várias culturas que se encontraram, se chocaram, se entenderam e, por fim, se amalgamaram ao longo do tempo. Para Souza (1986 apud SILVA, 2008, p. 13), o Brasil até meados de 1750,

[...] pode ser caracterizado por uma espiritualidade medieval, que se mostrou presente na organização das confrarias, refundindo espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado.

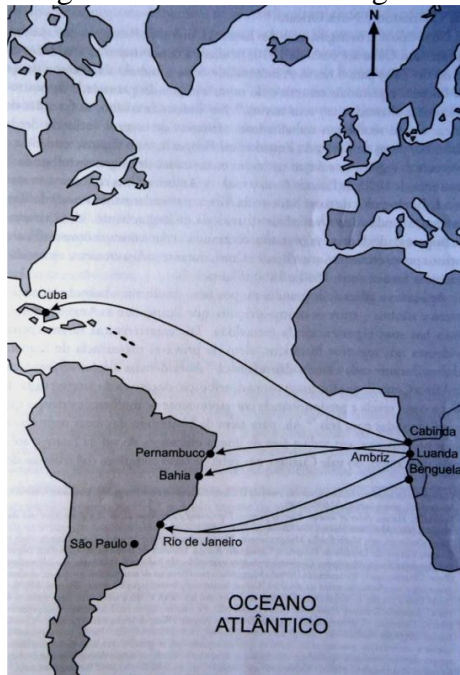
Não se sabe, ao certo, quando o Candomblé se constituiu como religião, com os protocolos que hoje o identificam. Sabe-se, contudo, que desde a chegada dos homens e mulheres das diversas regiões africanas aqui, eles trouxeram consigo seus fazeres, seus saberes ancestrais, sua cultura, sua fé. Durante os mais de trezentos anos do tráfico escravo no Brasil, estima-se que quase cinco milhões de pessoas, de diferentes etnias africanas, aportaram nessas terras. Nosso recorte aqui, como mencionado, será o Candomblé de origem nagô.

Usualmente, utiliza-se o termo *nagô* para denominar os iorubas. Para R. C. Abraham (1962), o vocábulo *nàgó* seria originário do idioma *fon*¹³ – *anàgó* – e serviria para designar os iorubas de forma pejorativa, significando “piolhento”. Foi utilizado para identificar os iorubas, que migraram para as terras do *Daomé*, fugindo de conflitos étnicos. Como chegavam maltrapilhos, esfomeados e repletos de piolhos, eram ridicularizados pelos *daomeanos* com a designação de *nàgó*.

Desconhece-se exatamente quando os iorubas começaram a ser chamados de nagôs aqui no território brasileiro. Mas, ao que tudo indica, devem ter sido os escravizados de origem *fon* que os denominavam dessa maneira, quando aqueles chegavam aprisionados no Brasil após a deplorável travessia do Atlântico.

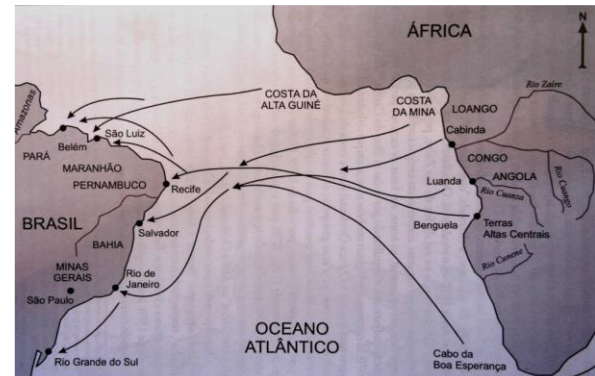
¹³ Etnia *fon* usualmente denominada de *Jêje*. É originária da região sudoeste da África, notadamente, no atual Benim.

Figura 1 – Mapa das principais cidades iorubas localizadas entre a margem oriental do Rio Ogum e a margem ocidental do Rio Níger¹⁴



Fonte: MILLER, 2009.¹⁶

Figura 2 – Mapa da *iorubolândia* e da região ocupada pelos *fon*, *yorùbá* e *édó* na Nigéria¹⁵



Fonte: MILLER, 2009.¹⁷

Os iorubas (ou nagôs) foram trazidos, principalmente, das cidades africanas de *Ifê*, *Ìràwò*, *Èkìtì*, *Òyó*, *Ìré*, *Òşogbo*, *Kétu*, *Irá*, *Èjìgbò* e *Ìgbètì*, todas no sudoeste da África, na atual Nigéria.

Os *fon* são oriundos, basicamente, de *Daomé*, *Savé*, *Mahi*, *Heviossô*, *Sogbô* e *Badé*, pertencentes ao atual território do Benim, vizinhos dos iorubas no continente africano. Os *fon* são denominados de *jêje* pelos iorubas e também não é uma expressão amistosa nem é pacífica a procedência do termo *jêje*. Vivaldo da Costa Lima (2003) propõe que a expressão *jêje* derive da palavra ioruba *àjèjì*, que significa “forasteiro indesejável”, “estrangeiro que não é bem-vindo”. Esse estudioso afirma que os iorubas se referiam aos invasores *fon*, vindos do oeste, como *àjèjì* ou, simplesmente, *jêje*. A teoria de Costa Lima (2003) conta com o respaldo dos

¹⁴ Áreas da diáspora negra da África Central e seus locais de entrada no Brasil e Caribe.

¹⁵ Principais áreas de desembarque de negros em diáspora no Brasil e pode-se perceber a preponderância de Salvador, Recife e do Rio de Janeiro neste processo.

¹⁶ MILLER, J. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, L. M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

¹⁷ MILLER, J. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, L. M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.

mais antigos membros do Candomblé brasileiro que transmitem esta raiz histórica em seus relatos orais.

Jêjes e nagôs eram originariamente inimigos; embora vizinhos, eram povos que possuíam enorme rivalidade entre si. Inúmeras guerras, ao longo de séculos, dividiram esses indivíduos de cultura, idioma e deuses diferentes. Os *jêjes* adoravam seus *Vodum* e utilizavam os idiomas *ewe* e *fon*. Os nagôs cultuavam os *àwọn òrìṣà*¹⁸ em sua língua ioruba.

A proximidade, entre eles, querendo ou não, foi também fator de assimilação cultural. Fronteiriços, passaram a conhecer os costumes uns dos outros, assim como seus respectivos idiomas e valores religiosos. Juntos, *jêjes* e nagôs formaram o maior contingente de escravizados vendidos para o Brasil. Em razão disso, tiveram sua cultura religiosa praticamente extinta na África. Aqui, no Brasil, *jêjes*, nagôs, assim como pessoas escravizadas de outras etnias, como os bantu,¹⁹ eram forçados a conviver nas mesmas senzalas, dividindo o espaço exíguo, o mesmo sofrimento e as mesmas perdas; venceram suas diferenças pela dor; solidarizaram-se; passaram a se proteger e a rezar juntos. Essa bela lição de tolerância, resistência e perdão foi tão forte e poderosa que deixou sua marca até hoje. O culto aos deuses africanos, no Brasil, é assim também inigualável. Só aqui o *ṣirè* (cerimônia pública de reverência às divindades) congrega divindades de todos esses povos sem distinção, sem preconceito e em plena harmonia.

Deuses que, no passado, eram invocados por rivais para a destruição dos inimigos, hoje dançam e festejam no mesmo ambiente, emocionando a todos, abraçando a todos e trazendo a paz entre os descendentes dos homens que, no passado remoto, se odiaram. Além de vencerem as antigas diferenças, criaram um único espaço de culto que era capaz de agraciar orixás (nagôs), voduns (*jêje*) e de assimilar elementos das duas culturas como os mesmos temperos, danças, adornos e rituais.

Esse fato dá, ao Candomblé, uma dimensão nítida não apenas de religião, mas de espaço sociorreligioso o qual, além da capacidade de religar seres humanos a seus deuses, foi capaz de garantir a sua memória, sua história, seus fazeres, seus saberes através de um interessante e peculiar processo educativo (JAGUN, 2021).

O Candomblé se constituiu, assim, como uma religião brasileira, fruto da união de culturas, idiomas, deuses, etnias e matrizes religiosas que se amalgamaram. O sincretismo foi

¹⁸ A palavra *àwọn*, colocada antes dos substantivos, faz o plural. Logo, *àwọn òrìṣà* significa “orixás”.

¹⁹ Complexo étnico-linguístico existente no centro-sul do continente africano. Foram trazidos para o Brasil no período do comércio de pessoas, em maior número no primeiro e segundo ciclos da escravidão, de cidades-Estado como Angola, Congo, Guiné, Moçambique, Kambinda.

amplo: influências indígenas, europeias, islâmicas, bem como de africanos de diferentes regiões. Todos esses fatores ajudaram a construir a estrutura do Candomblé como uma religião única, brasileira.

Culto de negros, magia de negros, fetichismo, feitiçaria, macumba, calundu, candomblé são algumas das diversas expressões utilizadas ao longo dos séculos para se referir a cultos afrodescendentes. A maioria dessas palavras é carregada de preconceito e descontextualização. O fato é que os negros se juntavam, cantavam, rezavam, dançavam, cultuando seus deuses, seus ancestrais; buscavam sintonizar-se com a natureza, procurando Deus, encontrando paz. Entre eles, aliviavam suas dores, reconciliavam-se do passado, alentavam seus futuros incertos.

Com o tempo, esses cultos foram ganhando formatos mais sedimentados, com protocolos de conduta, estéticas, nomenclaturas e liturgias que seguiam contornos próprios. Esses padrões eram inspirados pelas origens étnicas ioruba, *jêje* e bantu basicamente.

O nome Candomblé concretizou-se como denominação comum a todos e passou a ser identificado pelas “Nações” de origem de seus fundadores: *Kétu* e *Èfôn* (ioruba ou nagô); *Savalu*, *Daomé*, *Mahi* (*jêje*); e Congo, Angola (bantu).

O termo Candomblé, provavelmente, é originado do kimbundu *kiamdomb* ou do kikongo *ndombe*, ambas línguas bantu, significando “negro” ou “coisas de negro”. Candomblé passou a ser a designação genérica dos cultos realizados pelos negros em louvor aos seus deuses, porém, essa expressão não se restringiu aos povos bantu. O primeiro a registrar o termo Candomblé como etnônimo a designar uma manifestação religiosa afro no Brasil, foi Verger (1981). Ele o encontrou, revirando papéis que já continham o termo, em 1826.

Antes dos Candomblés, os espaços e práticas afro eram chamados de Calundus; há referências aos Calundus da Bahia desde o século XVII. O poema de Gregório de Matos²⁰ atesta: “Que de quilombos que tenho / Com mestres superlativos, / Nos quais se ensina de noite / Os calundus e feitiços” (MATOS, 1930 apud MENDONÇA, 1973 apud REIS, 1988, p. 62).

Consta que, em 1685, a viúva Clara Garces, descrita como “parda”, foi denunciada por ter em casa um “culto de criatura ou de pau de barro” em torno do qual viveria constantemente “curando a todos que a sua casa vinham doentes, usando calundus e bonifrates” (REIS, 1988, p. 62).

²⁰ Gregório de Matos Guerra, nascido em 23 de dezembro de 1636, na cidade de Salvador-BA, faleceu aos 59 anos, no dia 26 de novembro de 1696, em Recife-PE. É um dos maiores poetas brasileiros da fase barroca, tendo sido também advogado durante o período colonial. Era conhecido como “Boca do Inferno”, sendo famoso por seus sonetos satíricos, nos quais atacava a sociedade baiana do Governo e da Igreja Católica da época. Por isso, foi perseguido pela Inquisição e condenado ao degredo em Angola, em 1694. Fonte: DIANA, Daniela. Gregório de Matos. 2022. *Toda Matéria*. Biografias. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/gregorio-de-matos/>>. Acesso em: 21/03/2022.

Frei Luís de Nazaré, carmelita conhecido como exorcista na década de 1740, em Salvador-BA, recomendava que os escravos trazidos a ele fossem tratar-se em calundus porque os “demônios africanos não faziam parte de sua especialidade” (REIS, 1988, p. 62).

A passagem de Calundus a Candomblés não se sabe quando ocorreu nem precisamente como. Sabe-se, contudo, que as cerimônias foram ganhando forma e padrões. É certo que, a partir da abolição formal da escravidão, os agrupamentos sociorreligiosos se intensificaram e, de certo modo, tornaram-se menos difíceis de acontecer. O trânsito livre de negros, entre esses espaços, também se intensificou. Talvez tenha sido esse o momento em que os protocolos dos Candomblés foram formatando esta nova religião. Era final do século XIX e início do XX.

Há muitos anos, na Casa de Oxumarê,²¹ em Salvador-BA, lembro-me de Pai *Pèsè*²² falar do “Candomblé da Linha 11”.²³ Ele se referia ao modelo que foi sendo estabelecido em alguns Terreiros, no Bairro da Federação, em Salvador.

Essas Casas ficavam próximas ao ponto final da Linha 11 do bonde, no alto da Federação. Pai *Pèsè* disse que tudo era muito difícil naquela época. Os *ogans* (tocadores de atabaques) se juntavam e iam aos Terreiros ajudar, quando fosse preciso, para “tocar o Candomblé”. Foram, assim, criando uma ordem de cânticos, uma padronização da forma de percutir os ritmos litúrgicos, uma sequência nas festas.

²¹ Casa de Oxumarê – uma das chamadas Casas Matrizes do Candomblé, fundada há cerca de 136 anos por Talabi, na Bahia.

²² *Pèsè*: provedor. Nome iniciático de Silvanilton Encarnação da Mata, atual *Bàbálórișà* da Casa de Oxumarê (Salvador-BA), uma das Casas Matrizes do Candomblé. Nasceu em Salvador, a 30 de agosto de 1964. É filho biológico e irmão de santo de Mãe Nilzete de *Yemoja* e neto carnal e filho de santo de Mãe Simplícia de *Ògún*. Foi iniciado em 15 de dezembro de 1965 (com um ano de idade), com a participação de Pai Nezinho de Muritiba, na Nação de *Kétu*. Por conta do luto na casa de Oxumarê, quando da morte de sua avó Simplícia, recebeu suas obrigações de 7 anos de Mãe Menininha de Gantois. O Autor é filho de santo de Pai *Pèsè*.

²³ Em 1894, com a fusão da Veículos Econômicos, com trecho da Companhia Circular, o Coronel Antônio Brandão criou a Companhia Carris Elétricos da Bahia, que instalou bondes elétricos em Salvador-BA a partir de 1896. Fonte: MAROCCI, Gina. A chegada dos bondes elétricos a Salvador. Publicado em: 13/08/2021. *LeiaMaisba*. Disponível em: <<https://leiamaisba.com.br/2021/08/13/chegada-dos-bondes-eletricos-salvador>>. Acesso em: 31/03/2022.

Os Terreiros citados eram o Gantois,²⁴ a Casa de Oxumarê²⁵ e a Casa Branca do Engenho Velho.²⁶ Estas, passaram a ser conhecidas como algumas das “matrizes do Candomblé” que geraram descendências e ajudaram a fazer o Candomblé como o conhecemos.

Os Calundus eram e os Candomblés são verdadeiros quilombos. Nestes lugares, a crença é a liberdade da devoção, a solidariedade, o entendimento, a autoproteção contra uma opressão social nítida, direcionada, preocupada com sua existência, atônita com sua permanência.

As práticas religiosas foram ganhando forma, padrões ritualísticos, normas de comportamento, liturgias bem definidas. Cada agrupamento foi padronizando o seu jeito de “fazer Candomblé”. A palavra Candomblé serviu como bandeira identitária não apenas de religião, mas de luta para os bantu assim como para os *jêje* e os iorubas instalados no Brasil.

Há indícios de que o termo “nação” já fosse utilizado por traficantes de escravos, missionários religiosos e oficiais europeus lotados na África para identificar a procedência de escravos. Já havia uma tradição no Brasil (e até no estrangeiro) de chamar as etnias africanas de “nações”.

Possivelmente, por esse mesmo costume, os Candomblés, que professavam a liturgia originária da etnia bantu, passaram a ser chamados como “Candomblés de Nação Angola” ou de “Nação Congo”. Os Candomblés, de origem *fon*, de “Candomblés de Nação *jêje*”. O mesmo

²⁴ O terreiro foi tombado, em 2002, como Patrimônio Nacional via Iphan/MinC. O nome Gantois surge a partir do antigo proprietário do terreno, o traficante de escravos belga, Édouard Gantois, que arrendou as terras à Maria Júlia da Conceição Nazareth. Foi fundado, em 1849, pela africana Maria Júlia, e situa-se no bairro da Federação (Salvador-BA). Fonte: <<http://terreirodogantois.com.br/index.php/o-terreiro/>>. Acesso em: 31/03/2022.

²⁵ Casa de Oxumarê (*Òsùmàrè*, em ioruba) ou *Ilê Aráká Àṣẹ̀ Ògòdó*. Seu fundador foi *Bàbá Tàlábí*, originário da antiga cidade *Kpeyin Vedji*, localizada a noroeste de *Abomey*, chega à Salvador-BA, em 1795, na condição de escravizado. Aproximadamente, em 1820, na Cidade de Cachoeira, *Tàlábí* ajuda a fundar o culto a *Ajunsún* no calundu do *Obi Tedó* (“fundação da família”). Este local tornar-se-ia a referência primordial da Casa de *Òsùmàrè* no Brasil. Em 15 de abril de 2002, a Fundação Cultural Palmares reconheceu a Casa de *Òsùmàrè* como território cultural afro-brasileiro, atestando sua permanente contribuição para a preservação da história dos povos africanos no Brasil. Dois anos depois, em 15 de dezembro de 2004, foi registrado em Livro de Tombo, do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), como patrimônio material e imaterial do Estado. Em 9 de julho de 2014, a Casa de *Òsùmàrè* foi finalmente inscrita nos Livros de Tombo Histórico e no Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, como Patrimônio Nacional do Brasil. Desde 1988, institucionalizou-se sob a denominação Associação Cultural e Religiosa São Salvador. Fonte: <<http://casadeoxumare.com/index.php/2015-07-12-20-45-13>>. Acesso em: 31/03/2022.

²⁶ Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, mantida pela Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, “é considerada a primeira casa de candomblé aberta em Salvador, Bahia”, sendo o Terreiro de culto afro-brasileiro mais antigo do Brasil. Ocupa uma área de 6.000 m², na qual, em redor do Barracão, há diversas casas de Orixás e área verde. Em 14 de agosto de 1986, foi tombado pelo Iphan, sendo o primeiro monumento da cultura negra a ser considerado Patrimônio Histórico do Brasil. Fonte: <<https://www.geledes.org.br/casa-branca-do-engenho-velho/>>. Acesso em: 31/03/2022.

se deu com os de origem nagô/ioruba: “Candomblés de Nação Kêtu”, posto serem essas as etnias cuja ritualística era professada.

Os Candomblés são muitos, mas se reconhecem e são reconhecidos como uma única religião; um modelo socioreligioso, o qual, mesmo com variações de forma e de fundo, é perfeitamente identificado como uma só religião.

Como minha fonte de estudo, pesquisa e aprendizado é o Candomblé ioruba, tomarei, como base, esta cultura no desenvolvimento e fundamentação desses escritos. Esta pesquisa se estabelece nos Candomblés de origem *jêje-nagô* do Rio de Janeiro-RJ e de Salvador-BA, sendo o *locus* definido pelos ambientes de maior acesso pelo Autor, a Casa de Oxumarê (Salvador-BA)²⁷ e o *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Obalúwàiyé* (Rio de Janeiro-RJ).²⁸

No percurso da escrita, alguns assuntos são abordados em vários capítulos desta tese. A ideia é justamente perceber que estão todos interligados, que são complementares. Além disso, esse procedimento visa demonstrar que os mesmos temas podem (e devem) ser analisados por perspectivas e ângulos variados, pois as questões não se esgotam nem podem ser exauridas por digressões.

A pedagogia ioruba é, por si só, peculiar. Não cabe em um texto, que propõe descolonialidade, um enquadramento como se todas as formas de refletir sobre saberes devessem seguir uma mesma sequência: a que a metodologia eurocentrada propõe como padrão.

Nesse desiderato, o estudo divide-se em três partes. Na primeira (*Reflexões Alicerçais*), logo começaremos propondo considerações sobre *Èṣù*, o mais polêmico elemento da cultura ioruba: suas regências, sua compreensão teológica, a semântica de seu nome e suas potências filosóficas. A pesquisa explicará seus símbolos, como o falo ereto, a encruzilhada, a relação com o corpo, bem como irá desconstruir as associações descabidas com o demônio, feitas a partir do sincretismo.

Em seguida, apresentaremos as referências matriciais iorubas que irão demonstrar as diferenças entre o Criador, segundo aquela etnia a quem denominam de *Olórun*, e Deus, conforme a tradição judaico-cristã. Desse modo, discorreremos sobre a forma física, o gênero, a personalidade e a relação entre Criador e criaturas, de acordo com o pensamento nagô. Teceremos considerações sobre o conceito de deuses e de ancestrais; faremos uma análise da

²⁷ Casa de Oxumarê: *Ilé Aràká Àṣẹ̀ Ògòdó*, fundada em 1820 por *Tálábí*, no Recôncavo Baiano e, posteriormente, fixada em Salvador-BA. É considerada como uma das Casas Matrizes do Candomblé.

²⁸ O *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Obalúwàiyé*, fundado em 2002, no bairro Pedra de Guaratiba, zona oeste do Rio de Janeiro, é o Terreiro liderado pelo Autor desde sua fundação.

cosmogonia ioruba e suas metáforas; trabalharemos conceitos sobre a filosofia da natureza, sobre o tempo e sobre a etnoastronomia pela perspectiva ioruba.

Nesse diapasão, falaremos sobre o Ser, a ontologia ioruba e a noção de pessoa humana e traremos nosso entendimento sobre *Orí* (enquanto a autonomia do Ser) e de *Ara* (como a materialidade do Ser). Abordaremos, ainda nesse contexto, as relações entre o arquétipo e o corpo e, novamente *Èṣù* enquanto *Bara*: o movimento da pessoa – aquele que é o viabilizador do trânsito pela vida.

Na sequência, entendemos pertinente discorrer sobre questões relacionadas com essa temática, como a morte, a vida, a busca existencial, o destino, as noções sobre transcendência, espiritualidade, virtudes, ética, fé e espírito. A partir de então, discutiremos o fenômeno mediúnico, seus diferentes e conturbados conceitos e os demais trânsitos entre a vida e a morte.

Na segunda parte, nos dedicaremos às *Reflexões sobre Colonialismo e Colonialidade*. Apresentaremos um debate, não apenas sobre o conceito, mas também sobre a análise lexical dos vocábulos descolonizar, colonialidade e colonialismo, seguindo os rastros de Mignolo e Maldonado-Torres, entre outros estudiosos e teóricos dedicados ao tema.

Na sequência, demonstraremos a relação histórica que se estabeleceu entre a Igreja Católica e o sistema da colonialidade. Analisaremos as normas legais e os procedimentos religiosos hegemônicos que influenciaram o racismo estrutural e o preconceito religioso. Entenderemos, então, a lógica do sistema cultural ioruba, descolonializando suas estruturas: a oralidade, a naturalidade, a temporalidade e a ancestralidade.

Faremos, ainda, importantes ponderações sobre o complexo *jêje-nagô*, descolonializando o idioma ioruba, trazendo breves fragmentos fonéticos e ortográficos como propostas de *aquilombamento* idiomático e reterritorialização cultural.

A partir desse “chão” histórico, passaremos à Terceira Parte (*Reflexões Sobre o Sincretismo e a Dessincretização*). A esta altura, abordaremos o início dos sincretismos pré-diaspóricos. Explicaremos como a questão sincrética se estabeleceu entre as matrizes religiosas existentes no território brasileiro: as motivações, as estratégias, as questões práticas de âmbito ritual. Debateremos sobre as eventuais perdas culturais e o engenhoso sistema de diplomacia e resistência dos africanos, inculcido no sincretismo religioso.

Por derradeiro, esta pesquisa revelará o movimento de *dessincretização*. Observaremos o processo de reafricanização do Candomblé, desde suas entabulações preliminares até a estruturação de um movimento formal, desconhecido ainda por muitos candomblecistas. Citaremos documentos históricos, como Atas de Congressos dedicados ao assunto e matérias

de jornais. A partir desses elementos, poderemos observar a atuação de lideranças religiosas de Candomblé, que se debruçaram nessa descolonização de forma orgânica, como Mãe Stella de Oxóssi.

As fontes teóricas às quais recorreremos são obras impressas e disponíveis na internet, publicações acadêmicas, depoimentos em palestras e seminários, bem como ensinamentos, orientações, vivências e observações adquiridas pelo prisma ioruba da tradição oral. Dialogaremos também com autores já citados neste texto de abertura como: Mbembe, Maldonado-Torres, Verger, Nietzsche, Hegel e Marques Cabral, entre outros importantes autores e autoras.

Nosso trabalho não tem, como pretensão, estabelecer uma única verdade nem um padrão definitivo que conclua esses temas. Tampouco desejamos criar uma teologia do Candomblé, mas dividir as reflexões entabuladas por nossa análise hermenêutica da cultura ioruba, bem como o resultado de nossas pesquisas aqui trazidas.

PARTE I – REFLEXÕES ALICERÇAIS

1 DESCOLONIALIZANDO ÈŞÙ

Èşù²⁹ é o òrìşà do caos transformador, da controvérsia, do sexo, do movimento. Sua energia está presente no corpo, na comunicação, no caminho. As experiências da vida, que mudam nossas concepções, atitudes e estruturas são momentos em que a força de Èşù se faz presente. A palavra é uma regência de Èşù; todos os percursos míticos, sejam internos ao corpo, sejam no destino, são tônicas de Èşù.

O corpo é, assim, o lugar do encontro entre o material e o imaterial; o corpo é a ferramenta do ser humano para transitar seu destino. E Èşù, o *Bara*³⁰, está no corpo, por onde quer que ele vá. É o corpo, o mediador entre vivos e “meta-vivos”;³¹ é o corpo que ri, que goza, que chora; é o corpo que anda, que age e interage. Èşù é a encruzilhada entre os humanos e os deuses e entre os indivíduos e a sociedade. O corpo vivencia crises e este corpo frequenta o Candomblé.

O conto ioruba bem explica a controvérsia sintetizada em Èşù:

²⁹ Èşù - **1.** s. esfera; **2.** s. òrìşà que é o dono dos caminhos, o interlocutor das divindades, portador das oferendas aos deuses. Èşù não deve ser confundido com o Diabo, nem Satanás, pois não representa o opositor ao Criador. Èşù não é bom e nem mau: é a própria ambiguidade humana. É o irmão primogênito de Ògún e Ode; filho de Òşàlá e Yemoja; originário da cidade ioruba de Ìgbèti. Denominado também como *Bara*. **Elemento:** é ligado ao elemento fogo; **Regência:** a comunicação, a mídia, a energia sexual, a ambição, e a ambiguidade; **Saudação:** *Làroyé!* (Ele é a Controvérsia!); **Sua ferramenta ritual:** ògo (um pênis ereto em forma de bastão), que representa a energia sexual e a fecundação; **Seus Títulos:** *Àgbérù* (O que Carrega as Oferendas), *Elébo* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Elégbára* ou *Elégbára* (O Dono do Poder – referindo-se à energia do corpo Humano), *Òjísé* (O Mensageiro), *Şìgidi* (O Vulto), *Olònà* (O Senhor dos Caminhos); **Suas Qualidades no Candomblé:** *Elépo Pupa* (O Dono do Azeite de Dendê), *Ènugbárijò* (A Boca Coletiva - o princípio da comunicação entre Èşù e os Oráculos), *Akèsán*, *Ìjèlú* ou *Ajelú* (ligado a *Yemoja*, *Òşàlá* e *Òşùn*, *Iná* (representa a energia do fogo), *Lálù*, *Òdàrà* (O Dono de Tudo o que é Bom e Bonito), *Ònà* (O Dono dos Caminhos), *Iyangi* (A Pedra Fundamental), *Elérù* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades), *Ìgbárábó* ou *Bárábó*, *Tiriri*, *Elèdú* (O Dono do Carvão), *Alàádú* (O Dono do Óleo de Amêndoa de Palma), *Alé*, *Sàsányinèji* (Aquele que Atende a *Òsányìn*), *Alákétu*, *Àlákefò* (associado a *Naná*, segundo algumas Tradições), *Baraifá*, *Gbirì*, *Gèrí*. **Sua cor ritual:** vermelho e preto (JAGUN, 2017, p. 992. Grifos do autor).

³⁰ *Bara*: vocábulo ioruba sinônimo de Èşù. Composto a partir da elisão entre o verbo *ba* (esconder) e o substantivo *ara* (corpo). Sobre *Bara*, ver item 4.3: “*Bara*: o movimento da pessoa – Viabilizador do trânsito pela vida”.

³¹ O autor propõe o neologismo “meta-vivo” para se referir aos mortos. Isto porque a semântica da palavra “morto”, em português, não é suficiente para significar a dimensão daqueles indivíduos que não possuem vida corpórea, conforme a concepção cultural ioruba.

Exu e o gorro da controvérsia:

Dois homens pretenciosos e arrogantes, discutiam em pleno mercado público quem sabia a verdade dos fatos que abalavam a cidade. *Èṣù* resolveu então desafiá-los. Combinou que cada qual dos homens ficaria em um extremo do mercado, enquanto Ele (*Èṣù*), passaria entre ambos. E assim o fez. Gingando ao som dos tambores, *Èṣù* saracoteou, dançou e pulou, enquanto passava entre os homens arrogantes que se diziam conhecedores da verdade.

Ocorre que o gorro que *Èṣù* usava na cabeça, era vermelho de um lado e preto do outro. Como cada homem ficou em um flanco diferente, só pode ver a cor correspondente ao respectivo lado do gorro de *Èṣù*. O que ficou à direita, via o gorro preto. O que ficou à esquerda, enxergava o gorro vermelho.

Depois de passear entre os homens, *Èṣù* os chamou novamente e perguntou:

- Qual era a cor do meu gorro?

O dono da verdade da direita, respondeu de pronto:

- É preto! – afirmou.

O dono da verdade da esquerda, respondeu em seguida:

- Não! De certo que é vermelho! Eu bem o vi! – disse resolutivo.

A discussão entre os donos da verdade foi se tornando cada vez mais acalorada, até que os homens se engalinharam em uma luta feroz. Os homens que se diziam donos da verdade se rasgaram, se bateram e se mataram, sem que nenhum dos dois convencesse o outro de suas convicções. Cada um estava certo de que sabia a cor do gorro de *Èṣù*. Porém, cada um só enxergou o que seus olhos lhes mostraram. Ambos estavam certos. Ambos estavam errados.

Èṣù gargalhou fartamente. *Èṣù* é o dono da controvérsia. *Láròyé!* (Ele é a controvérsia!) (JAGUN, 2020b, p. 74-75. Grifos do autor).

Não se trata, aqui, da controvérsia como discussão pura e simples; trata-se da arte da retórica, da valorização do contraditório, da ruína da verdade absoluta. *Èṣù* é a dialética. A polêmica contida na energia de *Èṣù* diz respeito à reflexão permanente a ser estimulada como força vital do ser humano, como movimentadora da individualidade e, por conseguinte, da sociedade.

Láròyé,³² a saudação a *Èṣù*, no idioma ioruba, significa “Ele é a controvérsia!” (JAGUN, 2017, p. 1105): a controvérsia é o elemento constitutivo de *Èṣù*. Este dado merece considerações mais detidas aqui, enquanto propomos reflexões acerca da descolonização desse importante elemento da cultura ioruba.

A palavra controvérsia³³ é classificada como um substantivo feminino cuja semântica é assim descrita:

Opiniões distintas acerca de uma ação; discussão polêmica (de alguma coisa) sobre a qual muitas pessoas divergem.

[Por Extensão] Ação de contestar; contestação.

[Por Extensão] Discussão de ideias; divergência de opiniões; polêmica

(DICIONÁRIO DE PORTUGUÊS ONLINE, 2021, não paginado. Grifo do autor).

³² Lit.: *l* (forma modificada da palavra *ni* – v. ser) + *àròyé* (substantivo debate, controvérsia, discussão).

³³ Na cultura ocidental, controvérsia e polêmica são palavras utilizadas como termos pejorativos. Elas são aplicadas para adjetivar negativamente pessoas consideradas de “difícil trato”, “opiniosas”, “complicadas”.

Já o contraponto da controvérsia seria a “mansuetude”, cuja etimologia “vem do latim MANSUETUDO, originalmente significando ‘acostumado à mão’, de MANUS, ‘mão’ [...]” – referente a animais domesticados – “mansos” (ORIGEM DA PALAVRA, 2022, não paginado. Grifo do autor).

O vocábulo “mansuetude” é referenciado na Bíblia e configura importante alicerce na teologia judaico-cristã: “No Salmo 37:11 o salmista Davi escreve que ‘os mansos herdarão a terra’” (CONEGERO, 2017, não paginado. Grifo nosso). Ou seja, se aos mansos cabem os bônus, a *Èṣù* e aos polêmicos, restam os ônus. No pensamento da colonialidade, a negatividade de *Èṣù* é permanentemente reforçada; as interpretações a seu respeito são completamente díspares de um entendimento coadunado com sua própria fenomenologia. O olhar ocidental sobre *Èṣù* parte de uma anterioridade que se reforça por sua relação com a polêmica: o “tinhoso”, o “canhoto”, o contrário ao bem.

A capacidade de refletir/contestar/polemizar está associada a *Èṣù*. Nossa condição biológica de pensar além das condições cognitivas, requer oxigenação do cérebro (ar); porém, o elemento primordial ligado a *Èṣù* é o fogo. Um dos deuses associados ao elemento ar é *Òṣàlá* – o contraponto de *Èṣù* para uns. Para mim, ambos se precisam, se completam, como fogo e oxigênio. A relação entre ar e fogo ou entre *Èṣù* e *Òṣàlá* é polêmica, controversa? Ou será de equilíbrio e complementaridade?

Na cultura ioruba, os deuses são muito mais do que personagens ou símbolos; sem querer desmerecer a importância dessas perspectivas, mas, os entendo como forças, potências, energias que existem na natureza e nos seus fenômenos/expressões. Por isso, estão presentes em sentimentos, em emoções que são também expressões naturais. O *òrìṣà Èṣù*, o Senhor da Controvérsia, por sua vez, não é um ator, mas um ativo. É o desestabilizador do *status quo*: o caos reconstitutivo. Um *oríkì*³⁴ assim o declama: “*Èṣù jẹ òkúta dipó iyò*” (*Èṣù* come pedra em vez de sal), ou seja, *Èṣù* dissolve a rigidez; faz das dificuldades, seu alimento; usa os obstáculos como tempero.

Èṣù desestrutura o tempo, provoca movimentos físicos e metafísicos. A controvérsia é revolução de costumes, arejamento social, revolução pessoal, é fazedora do tempo: do tempo

³⁴ *Oríkì*: 1. s. título, nome; 2. s. louvações, relato de fatos religiosos, acontecimentos, histórias. Como a cultura ioruba é oral, a palavra tem grande poder não apenas filosófico, como religioso. A transmissão de sua ancestralidade é feita basicamente através dos *ùtàn* (parábolas), dos *òwe* (provérbios), dos *oríkì* (louvações) e *ese* (poemas de *Ifá*). Todas estas formas de expressão, são lúdicas e repletas de metáforas. Não há cerimônia litúrgica para a declamação das parábolas, dos provérbios, nem dos poemas de *Ifá*. Contudo, o momento em que são ditos, é revestido de contrição e respeito. Sempre é alguém mais velho e sábio, que narra estas expressões milenares aos ouvintes. Até hoje nos Candomblés, mantém-se a importância dessas manifestações tradicionais da oralidade (JAGUN, 2017, p. 1146. Grifos do autor).

de as coisas mudarem. É oportuna uma compreensão hermenêutica de controvérsia: debate, negociação, mudança pela ação de argumentar, mover-se. A revolta é uma emoção típica de *Èṣù*: provoca ação, reação. A direção que será dada a ela não é da gestão de *Èṣù*, mas nossa; pode ser construtiva, realizadora ou destrutiva, negativa.

A controvérsia gera debate nem sempre entre seres, mas também interseres. Reflexões necessárias se estabelecem, promovendo mudanças de concepções e de comportamentos. Este é o movimento *exúdico*.³⁵ *Èṣù* é a dialética: a instituição de um processo de diálogo instrutivo, capaz de desestabilizar a zona de conforto.

Èṣù, não por acaso, tem como símbolo a encruzilhada. Por uma análise semiótica, podemos observar que, no momento do caos, quando a controvérsia nos visita, estamos exatamente no meio de uma encruzilhada, diante de possibilidades. Muitas vezes, as dúvidas que atormentam o Ser, geram ansiedade quanto aos rumos a tomar, os caminhos a seguir. É a inércia que mais incomoda. A angústia não está relacionada à escolha para o “onde” ir. O tormento habita na anterioridade, no tempo de imobilização, no lapso da escolha do “antes” de ir. *Èṣù* é a inconstância do devir.

Na cultura ioruba, aprendemos que o caos é o rompimento do *status quo*. É propulsor de novos rumos, de novas possibilidades. O caos abre caminhos. Segundo os iorubas, quando chegamos no “fundo do poço”, quando experimentamos o caos mais completo, inicia-se um processo novo: novas possibilidades, perspectivas e mudanças começam a aparecer. Mas, não brotam aleatoriamente, pois são resultantes de um movimento interno de ressurgimento.

Quantas vezes, surpreendidos pelo diagnóstico de uma grave doença, após a terrível fase da assimilação da notícia, até mesmo depois do natural período de incertezas, repletos de medo e angústia, encontramos uma energia desconhecida e conseguimos reunir forças para iniciarmos um processo de soerguimento, de superação? Na morte de um ente querido, na perda de um emprego, no rompimento de uma relação amorosa, vemo-nos imersos no caos.

O caos é uma das regências de *Èṣù*.³⁶ Esta divindade ioruba não se torna má por isso, até porque não é ele quem causa o caos; não é *Èṣù* que provoca desespero nem dor, nem agonia. O caos é obra dos humanos, mas a transformação renovadora que emerge do caos, esta, sim, é uma das potências de *Èṣù*. “*Èṣù* faz do erro, o acerto e do acerto, o erro”. Esta máxima ioruba bem demonstra que *Èṣù* é a metamorfose que se desencadeia a partir do caos. Além dessa

³⁵ *Exúdico*: neologismo criado pelo autor, a partir da significância de *Èṣù* na cultura ioruba. Utilizado para designar algo fundante, alicerçal (JAGUN, 2021, p. 05. Grifo do autor).

³⁶ Sobre *Èṣù*, V. subseção 11.5: “Sincretismo e desidentidade” e também NR 29 (p. 29).

regência, *Èṣù* domina, ainda, os caminhos, a comunicação, a controvérsia, o poder sobre o corpo, o sexo, a insubordinação e a subversão do tempo.

Èṣù é denominado como *Bara*, vocábulo ioruba que resulta da assimilação do verbo *ba* (esconder) e do substantivo *ara* (corpo). Ou seja, *Èṣù* é, para os iorubas, a força motriz que anima o ser humano, daí um de seus títulos: *Elégbára* (o Dono do Poder do Corpo). Por isso, somos ambíguos, polêmicos, porque a comunicação – potência de *Èṣù* – está em nós. Todas as vezes que nos comunicamos, é o *àṣẹ*³⁷ de *Èṣù* que flui por nós.

O sexo é um ato de prazer e também uma maneira de perpetuar a espécie. Junto a esta perpetuação, gerações se comunicam, assegurando a memória, narrando a história, mantendo a interlocução entre o mundo dos vivos e o dos não vivos. O próprio corpo é uma ferramenta que media essa interação, portanto, ele é um artefato mediúnico. O corpo, que é a morada mítica de *Èṣù*, é o aparelho que viabiliza o transe. A energia sexual é construtiva; é dela que fazemos uso para diversas atividades físicas e intelectuais. Trata-se de uma potência realizadora.

Ora, se o caos gera movimento e se este movimento vence a inércia, pode-se inferir que o caos nos faz caminhar. Óbvio que o verbo caminhar ganha, aqui, uma conotação no âmbito de progredir, avançar, seja no sentido literal ou metafórico: superar problemas, lograr uma inquietação realizadora, positiva.

A insubordinação é também um movimento. Ela nasce do desejo de romper amarras, em qualquer nível. Insubordinar-se contra a doença nos faz procurar a cura; insubordinar-se contra a opressão nos faz buscar a liberdade de relações espúrias, doentias, de empregos ou profissões massacrantes. A insubordinação é a revolta construtiva que nos faz encontrar forças para revolucionar, para recomeçar. Essa é uma das forças de *Èṣù*.

O tempo, para o ioruba, é sincrônico: passado, presente e futuro coabitam, diferente de nossa ótica ocidentalizada que nos ensina a compreender o tempo de forma linear. Para nós, o tempo é restrito a início, meio e fim. O “fim” não existe para o ioruba; existe a migração entre os mundos, a troca de planos. Mas, nem a morte põe fim à vida. Entre vivos e não vivos, a comunicação é viabilizada por *Èṣù* através do Oráculo.³⁸ O tempo se encontra no corpo, na vida. O passado, registrado nas memórias genéticas, nas experiências vividas, nos ensinamentos transmitidos, convive com o tempo presente, agindo e reagindo, provocando e sendo provocado. O futuro pretendido é saboreado a cada desejo, a cada ação do hoje, visando o amanhã. O futuro

³⁷ *Àṣẹ* - força originária, energia contida em tudo.

³⁸ Conforme a cultura ioruba, a consulta oracular viabiliza a comunicação entre homens e deuses. Compete a *Èṣù* fazer essa intermediação. Os oráculos que podem ser utilizados com este propósito são vários: jogo de búzios, jogo com cascas de dendê, cebola, *obi*, *orobô*, inhame, casca de caracóis.

se vive a cada dia; ele não está no porvir; ele é o motivo do agora. É Èṣù que revoluciona, que conecta, ou desconecta irreverente e maravilhosamente o tempo. “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje”. O provérbio ioruba ensina que essa divindade subverte o tempo, aproximando o hoje, o ontem e o amanhã.

Como dizia Heráclito de Éfeso: “Nada neste mundo é permanente, exceto a mudança e a transformação” (HERÁCLITO, 2022, não paginado). Esta frase de Heráclito teria sido um exercício de dialética com Parmênides. Na polêmica, Heráclito e Parmênides encontraram Èṣù. Èṣù não foi inventado por eles naquele longínquo século VI a.C.; ele já existia. Os dois filósofos apenas o acharam em uma encruzilhada na Grécia. Entenderam que as mudanças ônticas, a inconstância, a eterna modificação do Ser, constituem sua própria essência; estavam falando de Èṣù e não sabiam.

A própria nomenclatura dada a esse òrìṣà, na língua ioruba, descreve a fenomenologia desse momento divino: o caos transformador. A etimologia de Èṣù remonta o verbo ṣù – transformar, circular. Na gramática ioruba, a substantivação do verbo decorre, muitas vezes, da vocalização deste. Assim, é colocada uma vogal diante do verbo e ele se transforma em substantivo. Dessa forma, a palavra Èṣù, por si só, é metamorfose: é o verbo convertido em substantivo. Èṣù, o Dono da Palavra, o Senhor da Comunicação, é o vocábulo circularidade, transformação. A circularidade é uma condição ôntica do Ser.

Sobre verbalização e substantivação, cabe aqui dialogar com o grande Heidegger. Em seu antológico, *Ser e o Tempo*,³⁹ Heidegger trabalhou o Ser, discutindo a substantivação dos sujeitos. Em síntese, propõe que, quando pensamos “Ser”, desconsideramos o verbo ser e o tratamos como substantivo: “o” Ser. O mesmo se aplica com o verbo amar (“o” amar), por exemplo. Para Heidegger, o substantivo é um elemento subjacente e subjazer é ficar sob, portanto, substantivar o Ser é reduzi-lo a algo subjacente a um objeto. Por isso, Heidegger (1986 [1927]) observa que a condição humana não pode ser substancializada, ou seja, não pode ser reduzida a algo subjacente a nada nem a ninguém.

Heidegger *reverbaliza* o Ser. Ele discute a perda do caráter verbal do ser humano e afirma que o sentido primário da condição humana é o verbo Ser. Se Heidegger (1986 [1927]) transforma substantivo em verbo, os iorubas transformam o verbo em divindade: ṣù – transformar, circular: Èṣù (A Circularidade, A Movimentação).

³⁹ *Ser e o Tempo*, de Heidegger, publicado em 1927. Título referenciado “*Être et temps*”, de 1986.

Os gerúndios, para Heidegger (1986 [1927]), determinarão a condição humana. Somos o que estamos sendo, nunca nos concluímos; somos gerúndios inconclusivos, somos o lugar de tensionamento do verbo ser.

Penso esse momento de articulação como o momento *Èṣù*. O lugar desta articulação é a encruzilhada imanente e permanente do Ser – a regência de *Èṣù*. *Èṣù* é o substantivo “transformação” provocando o verbo “ser”.

Èṣù, o *Olónà* (Senhor dos Caminhos), muitas vezes, é entendido como aquele que “provê” os caminhos, que os “determina”. Essa é uma percepção da colonialidade. Como vimos, Ele “provoca”, “instiga” o movimento; sua energia catalisa nosso rompimento da inércia. Porém, a escolha, a decisão, o arbítrio competem a nós.

Eis porque *Èṣù* é chamado de *Bara* – a energia vital. Como dissemos, *Bara* é um vocábulo ioruba que decorre da elisão do verbo *ba* (esconder) com o substantivo *ara* (corpo). Logo, *Bara*, o *Èṣù*, é a energia da transformação que habita o Ser. Ora, se *Èṣù* está em nós, a encruzilhada é itinerante. Este processo de escolha, este ato decisório de viver como, o ato de deliberar por onde ir, é o encontro de três potências: *Èṣù*, *Orí*⁴⁰ e *Odù*.⁴¹ Os três convergem na encruzilhada existencial.

Orí, a cabeça, é a divindade pessoal ligada ao discernimento, à autonomia, à liberdade de escolha; *Odù* é o percurso de vida, o destino escolhido pelo indivíduo; e *Èṣù*, a potência do movimento. Assim, podemos entender a encruzilhada como o *lugaropção*, o *espaçotempo* de escolhas.

Os iorubas entendem que, para que a vida seja plena neste mundo, são necessários quatro requisitos: *orí* (a cabeça) – capacidade de discernimento; *òjìjì* (a sombra) – capacidade de movimento; *èmí* (o hálito sagrado) – capacidade de interação; e *elédá* (sopro originário) – partícula divina. Portanto, só existimos, em plenitude, se formos capazes de discernir e de agir, pois o movimento (*Èṣù*) é uma condição de vida.

⁴⁰ *Orí* – 1. s. cabeça, autonomia; 2. s. divindade que rege a condução do ser humano pelo seu destino. *Orí òde*: cabeça material, caixa craniana. *Orí inú* (cabeça espiritual, essência do indivíduo). Uma das quatro partes integrantes do ser humano, segundo a filosofia ioruba: *orí* (a cabeça), *òjìjì* (sombra), *èmí* (o hálito sagrado) e *elédá* (Deus). *Orí* é uma divindade independente dos *Òriṣà* e subjetiva a cada pessoa. *Orí* recebe diversos cultos no Candomblé, denominados *b'orí*. Dentro do *orí*, existe um registro de todas as emoções e experiências ancestrais, denominado *ip'orí*. Independentemente do *Òriṣà* da pessoa, *Yemoja* é considerada como mãe de todas as cabeças (*Ìyá Orí*), conforme fundamenta um *itàn*, pois ela rege a sanidade mental (JAGUN, 2017, p. 1145. Grifos do autor).

⁴¹ *Odù* – s. destino; caminhos; signos do oráculo de *Ifá* retratados através de poemas; há 16 principais (*ojú odù*) e cada um destes tem mais 16 *odù* menores (*omọ odù*, *àmúlù*), ou sub *odù*, totalizando 256 no sistema de *Ifá*; os 16 principais: 1° - *èjì ogbè*, 2° - *òyèkú méjì*, 3° - *ìwòrì méjì*; 4° - *òdí méjì*, 5° - *ìròsùn méjì*, 6° - *òwónrín méjì*, 7° - *òbàrà méjì*, 8° - *òkànràn méjì*, 9° - *ògúndá méjì*, 10° - *òsá méjì*, 11° - *iká méjì*, 12° - *òtúrúpòn méjì*, 13° - *òtúnwá méjì*, 14° - *ìrètè méjì*, 15° - *òsé méjì*, 16° - *òfún méjì* (JAGUN, 2017, p. 1123. Grifos do autor).

Todos os seres vivos têm energia vital; todos têm *Èṣù*. No Candomblé, costuma-se atribuir a cada *òrìṣà*, um *Èṣù*. *Ṣàngó* é o fogo, é a pedra. Em muitas tradições, o *Bara* de *Ṣàngó* é *Ìgbárábó* (ou *Bárábó*). *Òsányìn* é a folha e o *Bara* dele, é *Sàsányìnèjì*. Por sua vez, *Yemoja* é o encontro das águas e este encontro tem *Ìjèlú* (ou *Ajelú*) como seu *Bara*. Dessa forma, podemos entender que *Èṣù*, enquanto energia vital, não é exclusivo de humanos. Teoricamente, por esta constatação, inumanos também o teriam como potência.

Em algumas vertentes da Umbanda, é igualmente usual associar determinados Exus⁴² (Entidades) a certos deuses do panteão ioruba, como Tranca-Ruas a *Ògún*, Marabô a *Ṣàngó* e Caveira a *Omolu*.

Através do Oráculo, *Èṣù*, enquanto Boca Coletiva (*Ènugbárijò*), é o mensageiro que intui, que apresenta as mensagens do mundo extracorpóreo. Todas as vezes em que um Olhador ou uma Olhadora consulta o Oráculo para saber qual foi o percurso de vida escolhido pelo Consulente cabe, portanto, a *Èṣù* a revelação do intrínseco. É ele que faz o trânsito do imanente. *Èṣù* é o próprio *ofô*⁴³ (a palavra encantada), o próprio *awo*⁴⁴ (o segredo que se revela).

O encantamento não é um ato mágico restrito à prática ritual. Ele está no despertar das potências, na transcendência diária do próprio destino. *Orí*⁴⁵ e *Èṣù* são estruturas do Ser andante; juntos, são fontes de ações afirmativas e de mudanças nos campos da individualidade e da sociedade.

No poema da cosmogonia ioruba,⁴⁶ o garoto que provoca o movimento de separação e de união dos mundos, é denominado como *Èṣù* – Senhor do Caos. A divindade do movimento faz jus ao seu nome e regência: “O menino transgressor chamava-se *Èṣù*. *Èṣù* foi aquele capaz de criar o caos e recriar a ordem universal”. Entender esse conceito não é crucial, é *exúdico*.

⁴² O Autor utiliza a palavra Exu, com essa grafia aportuguesada, para referir-se às entidades da Umbanda que assim se apresentam. Distingue-se, desse modo, do *òrìṣà Èṣù* cultuado no Candomblé.

⁴³ *Ofô*: encantamento; declamação que objetiva direcionar energia. Os *ofô* são pronunciados em diversos ritos e situações: durante a realização de alguns *ebô*, no uso de certas ervas; no preparo de alguns apetrechos rituais, antes de determinados ritos, etc. Não rito para a utilização dos *ofô*. Mas, o momento em que são declamados é revestido de atenção e reverência. Os *ofô* conservam e preservam tradições, símbolos, valores filosóficos e conteúdos religiosos dos Candomblé (JAGUN, 2017, p. 1165. Grifos do autor).

⁴⁴ *Awo*: 1. s. segredo; mistério. Os rituais de Candomblé são, em geral, revestidos de grande mistério, por ser esta uma Religião Iniciática. Contudo, grande parte das práticas e cerimônias não carecem do segredo, posto que foram sendo repetidas por questões circunstanciais e práticas que acabaram por se consolidar, sem qualquer razão teológica. Contudo, a revelação, ou o esclarecimento dos segredos, deve sempre pautar-se pelo respeito às diferentes vertentes e tradições e pelo bom senso; 2. s. designação do clã do *bàbáláwo* (JAGUN, 2017, p. 955-956. Grifos do autor).

⁴⁵ Divindade pessoal que tem, por atribuição, conduzir o ser humano pelo seu próprio destino.

⁴⁶ Tema tratado na subseção 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

O verbo é a palavra/ferramenta de Èṣù. Com ela, ele edifica e desmorona; mistura e propõe; desconstitui e reconstitui. Mas, sobretudo, Èṣù não apenas fala: ele está na fala. Ele propõe e promove a comunicação entre todos os seres vivos.

Èṣù ensina aos Seres humanos que o caos pode ser bom. Ele também ensina que problema não é sinônimo de caos e que, mesmo o Problema (*Òràn*), enquanto *Ajogun*,⁴⁷ não precisa pesar sobre nós. Como reza o verso de um *oríkì* (louvação) a Èṣù: “Èṣù não carrega problema porque tem uma lâmina afiada no alto da cabeça”.

A beleza da cultura ioruba, tecida em sua rica filosofia, não condiz com a demonização de Èṣù promovida pelo colonizador e ainda presente na colonialidade. Èṣù é bem mais bonito que o diabo.

⁴⁷ *Ajogun* são divindades iorubas que podem catalisar a obtenção de virtudes, mas que causam dor à humanidade, como a morte, a doença, os problemas.

2 DESCOLONIALIZANDO O CRIADOR IORUBA

Os iorubas denominam seu Deus Supremo como *Olórun* (O Senhor dos Céus), *Ólódùmarè* (O Onipotente) ou, ainda, como *Elédùmarè* (O Detentor do Poder Original). Apesar de cultuarem inúmeras divindades – os *àwọn òrìṣà* (orixás), os quais reconheciam como regentes da natureza, de emoções e sentimentos –, os iorubas fundamentavam sua estrutura religiosa em *Olórun*.

Quanto à denominação do Criador, Verger (2002, p. 21) chama atenção para o atravessamento cultural do colonizador quanto à interpretação, à nomenclatura e à consequente tradução do nome do Deus ioruba:

Olódùmarè mora no além, *Ọrun*, traduzido geralmente por “céu”. Mas, há aí, sem dúvida alguma, incompreensão por parte dos pesquisadores, todos formados com a ideia de que Deus mora no céu. Em outro trabalho, mostramos que, entre 1845 e 1962, dos dezoito autores principais que abordaram o problema do deus supremo entre os iorubás, treze eram missionários católicos e protestantes e só dois eram antropólogos, sendo os outros três um cônsul, um tenente-coronel e um alto funcionário da administração colonial, todos de nacionalidade britânica. Quase todos os pesquisadores dão *Olórun*, dono do céu, como primeiro nome aos Deus supremo dos iorubas e *Olódùmarè*, como segundo. Nessa pesquisa da definição do deus supremo, como em muitas outras sobre o assunto, cria-se geralmente uma situação inoportuna entre o pesquisador e a pessoa interrogada. Esta última pega rapidamente o sentido do pensamento do primeiro e, benevolmente, dá respostas que se ajustam à hipótese da pesquisa. Mesmo se o informante não alterar voluntariamente os fatos, tentará ao menos exprimir-se em termos compreensíveis ao seu interlocutor, resultando daí grande satisfação para este último e enorme prejuízo para a verdade (Grifo do autor).

Nosso mundo (a Terra) teria sido criado a partir de sua vontade. De seu próprio desdobramento quântico, foram criados os elementos primordiais como o ar, a terra, o fogo e a água. Da mesma forma, de si mesmo, criou os primeiros *àwọn òrìṣà*; estes seriam os *àwọn òrìṣà funfun*,⁴⁸ os deuses pré-existentes à criação do nosso mundo.

A natureza ímpar de *Olórun* é assim revelada em um *itàn*:

⁴⁸ Os iorubas utilizam os adjetivos *funfun* ou *ẹfun* para denominar a cor branca. No entanto, quando pretendem dar uma conotação étnica, ou seja, quando se referem à etnia branca, usam, como adjetivo, o vocábulo *òyinbó*: ariano, estrangeiro.

O ò mò Ìyá
Ènyin ò máa tún sùré puró mò;
O ò mò Bàbá
Ènyin ò máa tún sùré èké mò;
O ò mò Ìyá, O ò mò Bàbá Olódùmarè
 Você não conhece a Mãe.
 Parem logo de mentir novamente;
 Você não conhece o Pai
 Parem logo de enganar novamente;
 Você não conhece a Mãe, você não conhece o Pai de *Olódùmarè*
 (Informação verbal).

Com base no texto acima, podemos depreender o Criador ioruba como aquele que é a fonte originária da vida, O que existe por si só. *Olódùmarè* ou *Olórun* é o Deus Supremo dos iorubas, é entendido como um espírito perfeito e infinito.

A humanidade sempre reconheceu e, até mesmo, buscou intermediários entre os seres e o Supremo, tenha Ele o nome que tiver. Por toda a África, o conceito de deus único era o mesmo; variavam somente seus títulos e lendas, conforme a cultura de cada povo. Para os bantos, é *Zambi* ou *Zambiapongo*; para os *fons*, é *Mawu*, e assim por diante.

O povo ioruba reconhecia a existência de um único Deus Supremo, uma inteligência superior a influenciar no mundo e em suas existências. Uma força capaz de ordenar o Cosmo. Para os iorubas, o Deus Supremo incumbiu *Obàtálá* de criar os seres e *Odùduwà* de criar a Terra. Os *àwọn òrìṣà* entram no contexto, não como similares nem como equiparados a *Olórun*, mas como forças auxiliares, responsáveis pelo equilíbrio de parte da criação: as expressões da natureza, as emoções e sentimentos humanos. Os *àwọn òrìṣà* são intermediários entre os seres e o Criador.

2.1 Refletindo sobre o conceito de deuses e ancestrais

Não raro, o Candomblé é referido como a “religião dos orixás”, contudo, a definição de *òrìṣà* é, por si só, complexa. O termo tem origem etimológica nos vocábulos *orí* (s. cabeça/autonomia) e *ṣà* (v. escolher). Logo, *òrìṣà* é a potência que escolhemos para nosso trânsito de vida. Parte-se do pressuposto de que tal opção é feita, considerando as energias necessárias para o destino que escolhemos em prol da aquisição de determinadas virtudes. Assim, se o objetivo dessa vida será lograr esta ou aquela virtude, a energia de determinado *òrìṣà* pode ser mais útil a esses propósitos, tal como a paciência, a bondade, a caridade, a

sabedoria, entre outras. Percebe-se que as compleições emocional, física e vibracional estão diretamente relacionadas a essas forças divinas.

Os mitos iorubas descrevem os *àwọn òrìṣà* (orixás) como ancestrais divinizados, ou seja, homens e mulheres que viveram neste mundo e que teriam sido guindados a deuses por seus feitos extraordinários. A meu turno, proponho uma interpretação mais ampla. Tomo, por base, a estrutura cultural ioruba que se faz presente em todos os seus estilos narrativos: a personificação. Em um sem-número de contos e louvações, por exemplo, vegetais, animais, minerais e até os destinos são descritos como pessoas, personagens que vão protagonizando histórias e, pedagogicamente, ensinando modelos éticos, morais, buscas existenciais, referências comportamentais. Assim, é com *obi*⁴⁹ (a noz de cola), que se encontra miticamente com *Èṣù* e, com ele, vivencia uma experiência que aborda questões, como a arrogância, a ingratidão e a lealdade. O mesmo se dá com o baobá⁵⁰ (árvore sagrada), cuja relação difícil com a comunidade em seu entorno, propõe reflexões sobre resiliência, alteridade e gentileza.

Òbàrà (sexto percurso existencial – *odù*) ganha vida, esposa, irmãos e, até mesmo, consulta o Oráculo. *Òbàrà* leciona, então, a disciplina, a hospitalidade e a fé. Por isso, torna-se o mais próspero de todos os *àwọn odù*. Inclusive, o caráter (*Ìwà*), que é um sentimento subjetivo, é descrito como a esposa de *Òrúnmìlà* que, por sua vez, é o protótipo da sabedoria. *Òsányìn*, o deus dos vegetais, é apresentado por uma locução dialética que muito se relaciona com as reflexões aqui propostas: “*Òsányìn* é a folha ou a folha é *Òsányìn*?”, ou seja, o vegetal é o próprio deus ou a divindade é uma folha?

Portanto, considerando esse estilo filosófico-narrativo não apenas presente, mas constituinte e estruturante da cultura ioruba, questiono-me se o sentimento de justiça também não teria, em algum momento, sido alçado à descrição mítica de um vigoroso rei chamado de *Ṣàngó*; ou se a placidez das águas doces, que encantam magicamente os olhos e são fonte originária da vida, não poderia ter sido reconhecida como uma mulher – *Òṣùn*; ou, ainda, se os mistérios da saúde e da doença não poderiam ter sido encobertos pelo segredo das palhas e ganhado pernas, braços, gestos e voz, encarnando *Omọlu*. Da mesma forma, os ventos sibilantes que atravessam o mundo e transitam pelos vários espaços siderais do Universo, não poderiam ser ludicamente corporificados na sedutora *Oya*? Não tenho aqui a pretensão de reestruturar uma teologia nem de impor verdades, até porque, definitivamente, não as tenho; e ainda que as tivesse, seriam meramente minhas. Mas, penso que esta reflexão pode ser uma formulação

⁴⁹ Nome científico: *Cola Acuminata*.

⁵⁰ Nome científico: *Adansonia digitata* (*Bambaceae*).

válida para compartilhamento. Ainda assim, mesmo que proceda, devo frisar que essa personificação, a qual me refiro, em nada e, em nenhum momento, desmerece, reduz e muito menos anula a importância desses deuses e deusas, até porque, esses elementos/sentimentos são reais, produzem efeitos, mesmo que impalpáveis. A maternidade (*Òṣùn*), a sabedoria (*Òrúnmìlà*), a paz (*Òṣàlà*), o movimento (*Èṣù*) são concretudes que se fazem e que se percebem: são reais; são físicas e metafísicas; são fenômenos e são anterioridades.

Trago, aqui, duas citações que podem dialogar com essas reflexões. Primeiramente, Awolalu (1984, p. 45) que, versando acerca da personificação das forças e fenômenos naturais, lecionou:

Além das divindades primordiais e dos ancestrais divinizados, os *yorùbá* acreditam na existência de uma porção de espíritos que são associados com os fenômenos da natureza, como a terra, rios, montanhas, árvores e o vento. Eles não são tão distintamente caracterizados como as divindades que discutimos até aqui. Alguns deles são considerados bons e outros maus (Grifo do autor).

Leite (2008, p. 373) destaca a possível relação entre natureza e ancestrais mítico-sociais:

[...] é possível pensar na dinâmica da interação entre uma dada sociedade e a natureza, envolvendo princípios ancestrais. [...] a natureza transparece como universo natural-social desde que se exerça sobre ela uma atuação histórica. Para tanto é necessário saber como proceder, e tal fator tem por base formulações criadas pelos ancestrais ao longo do tempo. É assim que os domínios do preexistente, das divindades e dos ancestrais históricos assumem configurações específicas quando vistos sob ângulos referidos a uma dada sociedade e problemática.

Penso, também, ser possível outra hipótese: a identificação de personagens vivos e palpáveis aos sentimentos e emoções intangíveis, ou seja, não descarto a possibilidade de que determinadas pessoas vivas que, por seus feitos e notoriedades, tenham sido associadas aos deuses míticos e, assim, relacionadas historicamente a eles. Por exemplo, um determinado rei que, por sua liderança justa, sua assertividade e postura, tenha, em algum momento da história, sido associado ao poder do fogo, da justiça e ao deus *Ṣàngó*. E, assim, o mito de *Ṣàngó* tenha ganhado vida entre os humanos.

O fato inconteste é que os fenômenos da natureza, assim como as emoções e sentimentos, possuíam, na cultura ioruba, uma importância maior. Despertavam mais nos humanos porque estes eram mais próximos dessa natureza; não a negavam. Os laços eram bem mais estreitos, pois, sem o contato direto com a terra, com o vento, com o fogo e com a água, não sobreviviam porque tais elementos eram vitais. Com eles, mantinham um estreitamento simbiótico e, assim, os elementos da natureza foram ganhando importância vital e divina.

Odùduwà, o primeiro rei de *Ilé Ifè*, considerado como ancestral mítico do povo ioruba, é citado na gênese daquele grupo como um dos deuses que preexistiam à criação do mundo. Contudo, seu caráter histórico como personagem fático, é corroborado por Adékòyà (1999, p. 21):

A presença de *Odùduwá* nos mitos de criação e na história da migração, [...] reforça o caráter de sua liderança. [...] tais referências míticas comprovam a liderança de *Odùduwá* e seu poder governamental e religioso, tornando *Ilé-Ifè* local de prestígio na história dos *Yorùbá*. Assim, *Odùduwá* foi o primeiro rei de *Ilé-Ifè*, e o sistema monárquico de governo estabelecido por ele perpetuou-se de várias maneiras na tradição *Yorùbá*. Desde o nome dos seus sucessores, todas as redes de tradição política estão centralizadas em torno da ancestralidade de *Odùduwá* (Grifo do autor).

Awolalu (1984, p. 35) propõe um caminho inverso, ou seja, não de elementos *deíficos* naturais que foram assimilados com humanos, mas de humanos que, após a morte física, passaram a ser identificados com a natureza.

Habitualmente, entre os antigos *Yorùbá* homens e mulheres heroicos, que tinham feito contribuições úteis para a vida e a cultura do povo, eram divinizados. Em vez de dizer que esses heróis ou heroínas morreram, os *Yorùbá* diriam que eles se metamorfosearam em pedra ou ferro – *wón dota* ou *wón dúrin*; algumas vezes eles foram descritos como tendo ido para o seio da terra ou subido aos céus por meio de uma corrente (Grifo do autor).

Uma questão preciosa, nesse momento, é revisitar o conceito de ancestral para os iorubas, em uma necessária contextualização étnico-cultural. Cito Oliveira (2006 apud SILVA, 2015, p. 87-88) cuja descrição contempla nosso entendimento.

[...] é mais que um conceito ou categoria de pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é [já] uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu 'útero cósmico' até tornarem-se criaturas nascidas no 'ventre terra' deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos...

[...].

Para além do conceito da ancestralidade, ela tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro. Assim, ela é uma categoria de relação, "pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto, ou estabeleço contato". Aí está o fundamento sociológico da ancestralidade. Seu desdobramento dá-se como uma categoria de ligação, pois a "maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem dá-se via ancestralidade. Nesse sentido, a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas etc." O fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma categoria de inclusão "porque ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação. A inclusão é o espaço difuso onde se aloja a diversidade".

A escritora africana, Sobonfù Somé (2007 apud SILVA, 2015), diz que os ancestrais são a própria natureza invisível. Segundo ela, há uma dimensão espiritual em todos os relacionamentos; e este relacionamento visaria manter equilíbrio permanente e imanente entre os seres. Os ancestrais seriam guardiões de seus descendentes genéticos e também dos afetivos, com os quais manteriam laços emocionais e psicológicos.

Os iorubas usam a expressão “*ara orún*”⁵¹ (SILVA, 2015, p. 88) para denominar aqueles que viveriam no espaço ancestral, mantendo relações de orientação, proteção e auxílio a grupos sociais. O entendimento do que sejam ancestrais e do que sejam os *àwọn òrìṣà* (orixás) é ainda muito pouco discutido.

Mesmo entre os iorubas, o culto aos *òrìṣà* não era e não é uniforme. Frobenius (1949 apud VERGER, 2002, p. 17), desde 1910, chama atenção ao demonstrar que essa religiosidade, ainda no período pré-diaspórico, foi o “[...] resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções”. Até hoje, no território ioruba do continente africano, não existe um panteão dos deuses único, idêntico e hierarquizado. Alguns deuses ocupam área territorial de culto bastante abrangente, como *Òrìṣàálá* (ou *Obàtálá*), casado com *Yemòwo*, que se estende das terras iorubas até o antigo *Daomé* (atual Benim – de etnia *fon*). Entre os *fon*, essa divindade ganha nova denominação e releitura como *Lisá*, casado com *Mawu*.

O culto a *Ṣàngó*, tão preponderante em *Ọ̀yó*, é bastante reduzido na cidade de *Ifè*. Lá, é *Ọ̀rànfè*, o deus do trovão. *Yemọja*, soberana em *Ègbá*, é praticamente desconhecida em *Ìjèṣà*. Os cultos eram bastante localizados. É bem verdade que essa configuração mais antiga, destacada por Verger (2002) no início do século XX, mudou. Hoje, vemos festas públicas a *Ṣònpònná*, em *Ọ̀yó*, por exemplo; mas, ainda assim, não existe um panteão único e hierarquizado em todo o *iorubo*. Como diz D’Obaluyáê (2002, p. 27): “Diante dessa extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os Orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas”.

Segundo Verger (2002, p. 18):

⁵¹ *Ara orún* = Lit.: corpo do espaço ou corpo etéreo.

A religião dos *àwọn òrìṣà* está ligada à noção de família. A uma família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O *òrìṣà* seria, a princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabeleceria vínculos que lhes garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades, como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, o *àṣẹ*, do ancestral-*òrìṣà* teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. [...] o *Òrìṣà*, ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Os chefes das grandes famílias, os *balè*, delegam geralmente a responsabilidade do culto ao *òrìṣà* familiar, a um ou a uma *aláàṣẹ*, guardião ou guardiã do poder do deus, que dele cuidam ajudados pelos *elégùn*, que serão possuídos pelo *òrìṣà* em certas circunstâncias [...] (VERGER, 2002, p. 18. Grifo do autor).

A preponderância que *Olórun* ganha sobre os *òrìṣà* é analisada por Verger (2002, p. 18), como uma espécie de construção *panteítica*. Vejamos:

Acima dos orixás reina um deus supremo, *Olódùmarè*, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele paira acima de todas as contingências de justiça e de moral. Nenhum culto lhe é destinado. Ele criou os *àwọn òrìṣà* para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. *Olódùmarè*, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os deuses (Grifo do autor).

Essa definição parece ser a tentativa de elaboração de um sistema que centraliza o que era diverso e harmoniza o que era incompatível entre os *àwọn òrìṣà* vindos de horizontes muito diferentes, como sugere Leo Frobenius (1949 apud VERGER, 2002, p. 21):

[...] Admitindo o papel de deus supremo a *Olódùmarè* e se pairarmos acima das sutilezas locais, evitando fazer alusão às incoerências que resultam da pluralidade dos orixás, todos igualmente poderosos, parece que poderemos elaborar um sistema em que cada orixá se torna arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros, e que representam o conjunto de forças que regem o mundo. É o que exprime algumas histórias de Ifá, que os babalaôs recitam, como as que se referem ao que já foi dito acima: “Os orixás e os *ẹbọra* são intermediários entre *Olódùmarè* e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes” (Grifo do autor).

A relação entre os humanos e os *àwọn òrìṣà* guarda certas semelhanças com o relacionamento de nossa espécie com os santos católicos e os deuses de algumas outras religiões. São também considerados como pessoas que se destacaram por grandes feitos, qualidades ou virtudes, tornando-se verdadeiros mitos inesquecíveis e cultuáveis.

Guardadas as devidas proporções, o Catolicismo também crê em um Deus único, mas reverencia e cultua os santos que apadrinham certas virtudes e necessidades, ajudando os homens em suas aflições. Tal dinâmica se repete no Hinduísmo que, mesmo crendo na

unicidade de Brahma, estende seu ritual às chamadas divindades menores. Similar ocorre com o Islamismo que, apesar da supremacia de Alá, devota-se aos chamados homens-santos.

A classificação das religiões, como politeístas ou monoteístas, ainda repercute um preconceito de origem cristã. O politeísmo, muitas vezes, serve como um indicador do “atraso” espiritual e intelectual daqueles que cultuam os deuses não reconhecidos pela Igreja Católica. A riqueza do Candomblé e dos Cultos de Matrizes Africanas não precisa ser considerada como poli ou monoteísta para crescer em similaridade com nenhuma religião a fim de que seja melhor reconhecida. No entanto, tem-se, historicamente, que a religião tradicional africana é, sim, monoteísta conceitualmente. Conforme Verger (1992 [1966], p. 28-29), o Reverendo Samuel Crowther (1852), missionário encarregado de implantar o cristianismo entre os iorubas, define *Olórun* como “Deus todo-poderoso” e o “ser que existe por si mesmo”. O Reverendo Bowen (1857 apud JAGUN, 2017, p. 1172) relata que:

Todo o povo ioruba acredita em um Deus universal, criador e guardião de todas as coisas, a quem, em geral denominam *Olórun* (*O li òrun*), proprietário ou senhor do céu. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como *Olódùmarè*, aquele que sempre é justo, *Ọgá Ọgo*, o glorioso, que é elevado, *Olúwa*, senhor, etc. (Grifo do autor).

E prossegue: “Eles têm a doutrina da imortalidade e de recompensas e punições futuras, mas nesse ponto, seus conceitos são obscuros” (BOWEN, 1857 apud JAGUN, 2017, p. 1172).

Outro missionário cristão que atuou na África, o Padre Godefroy Loyer (1774 apud VERGER, 1992 [1966], p. 26), atesta: “Os negros acreditam num Deus único, que é o criador de todas as coisas, e que é especialmente o autor dos fetiches que ele pôs na terra à disposição dos homens”.

Além de Loyer (1774), há também o Padre Labat (1929 apud JAGUN, 2017, p. 1172): “Eles reconhecem um ser supremo, criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso do que a serpente. Dizem que ele habita o céu, de onde governa todo o universo, que é todo poderoso, infinitamente bom e justo”. Diante dessas assertivas entabuladas pelos próprios cristãos, resta patente o entendimento de que a matriz religiosa ioruba assim como o Candomblé são monoteístas haja vista que acreditam existir apenas um único Criador.

Apesar de ser o Todo Poderoso, *Olórun* não possui culto específico. Não há, na tradição ioruba nem nas religiões da diáspora, liturgias peculiares nem se dá a construção de templos em seu louvor; Ele também não recebe orações ou oferendas diretamente. Nem mesmo *Èṣù*, o mensageiro de todos os deuses, lhe serve como intermediário. *Olórun* é respeitado sempre e

citado com frequência, porém seu trato não é direto com a humanidade; cabe aos *àwọn òrìṣà* interagirem com os humanos para o equilíbrio do Universo.

A referência ao Criador está presente em expressões idiomáticas iorubas cotidianas, todas inseridas de forma corriqueira nos Terreiros de Candomblé como, por exemplo: *Olórun wà pèlú ẹ!* (Deus esteja com você!); *Olórun mò dúpé!* (Que Deus reconheça seu favor!); *Olórun bá o!* (Que Deus ajude você!); *Àṣẹ Olórun!* (Que Deus lhe dê força!).

Entre os iorubas, o Ser Supremo é sempre mencionado; jamais é esquecido nem menosprezado. Conceitualmente, Ele é o grande regulador do Universo; Aquele que deverá avaliar se as realizações de cada um foram condizentes com os compromissos assumidos antes do nascimento.

São muitos os títulos de *Olórun*: *Ẹlémí* (Senhor da Vida); *Olùmò* ou *Olùmòràn* (O Compreensivo); *Olójó Òní* (O Senhor de Hoje e de Todos os Dias); *Olùpèsè* (O Provedor); *Ògá Ògo* (O Mestre da Glória); *Olùfúnní* (Senhor da Generosidade); *Olùgbàlà* (Aquele que Salva); *Olùgbani* (Aquele que Ajuda e Liberta); *Olùràpadà* (Aquele que Resgata); *Olùdándè* (O Redentor); *Adákédájó* (Aquele que Julga em Silêncio); *Elédumarè* (Divindade Suprema); *Aláànú* (O Piedoso); *Olùmòṅkàn* (O Grande Coração); *Olúwa* (O Soberano); *Ẹlẹdá* (O Senhor da Criação); *Olófin* (O Grande Juiz); *Àgbáyé-gún* (O Regulador do Universo); *Atẹ̀rẹ̀kaiyẹ̀* (Aquele que Cobre o Mundo); *Olùtùnú* (O Consolador); *Olùpilẹ̀ṣẹ̀* (O Supremo Arquiteto); *Olùbùkún* (Aquele que Abençoa).

O fato é que, para os iorubas, O Criador não é um interventor dos cotidianos, mas um macrorregulador, ou seja, concluída a obra da criação, Ele não atua na microesfera das vidas. Essa interlocução mais direta entre criaturas e seus trajetos seria regida pela sua própria autonomia, contando com o apoio dos deuses e ancestrais.

2.2 Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas

Para nos propormos a esse “mergulho”, faz-se necessário observarmos os símbolos em suas contextualizações. Fugindo ao ambiente religioso da cultura ioruba, mesmo no Ocidente, é comum oferendarmos jantares com finalidades afetivas e até comerciais; presentamos flores, desejando despertar sentimentos, justificar gratidão, conquistar carinho; tentamos apaziguar

relações, convidando para almoços; até mesmo aos mortos, ofertamos placas, estátuas e medalhas *in memoriam*.

No aspecto religioso, a título de exemplo, cito aqui um tipo de *ẹbọ* prescrito em casos de prisão, de acordo com o *odù òtúrúpòn méjì*, cujo epíteto é “a justiça”, o qual é relacionado com o *òrìṣà Ṣàngó* (divindade ioruba que rege o fogo e a justiça). Ingredientes: 12 chaves usadas, 12 pregos com cabeça, 1 pedaço de madeira resistente, pó de *ẹfun*⁵², 1 gaiola e 1 preá. Modo de fazer: risque na tábua o *atena ifá*⁵³ desse *odù*.⁵⁴ Pregue os pregos até a metade de seu tamanho, deixando as cabeças de fora e prendendo as chaves. Faça a reza de *Ṣàngó*. Despregue os pregos, jogue as chaves fora e solte a preá. Note que todos os itens promovem uma alusão à liberdade, abertura, justiça.

Símbolos⁵⁵ são frutos do inconsciente, memórias ancestrais, elementos que provocam emoções, conforme o contexto sociocultural. No passado, quando o humano era mais ligado à natureza, nossa relação com os elementos primordiais era intensa. Dela, decorria nossa própria vida; sem água, sem terra fértil não sobreviveríamos, por exemplo. O ser humano foi, então, estabelecendo uma relação mais próxima, mais íntima com a natureza e suas expressões; foi percebendo que os elementos primordiais eram divinos, que eles estavam em torno do homem, mas, também, dentro dele. Notou que os elementos da natureza correspondiam e foram correspondendo a emoções, passando a vê-los como símbolos: o fogo da paixão; a água da calma; a terra do realismo; o ar do etéreo. Símbolos foram sendo cristalizados como elementos do inconsciente.

Nosso conflito se inicia quando vamos tornando-nos “civilizados”. Este movimento rejeita e diminui tudo que diz respeito ao natural. Não podemos rir alto nem nos entregarmos ao pranto: são atitudes “primitivas”; e esta pecha preconceituosa se estendeu às culturas e religiões naturalistas. O homem civilizado é racionalista e considera primitivo e atrasado tudo que proponha uma relação ancestral, natural; perde-se o contato com os símbolos e elementos naturais; só se prestigia o consciente. Contudo, os símbolos expressam, falam, agem, promovem reações, são capazes de interligar humanos e deidades e nos ajudam a lograr equilíbrio.

No Candomblé, podemos entender os símbolos de várias maneiras: como extensão do sagrado (a folha, a cor, a vibração); como forma de invocação do sagrado (o paramento ritual,

⁵² *Efun*: s. giz; mineral branco utilizado no ritual.

⁵³ Grafismo correspondente ao *odù*.

⁵⁴ *Odù*: cada um dos 256 percursos existenciais possíveis, conforme a cultura ioruba.

⁵⁵ Sobre os símbolos e a natureza na cultura ioruba, V. subseção 3.1: “A natureza em expressões autônomas”.

como o *oṣé*,⁵⁶ *ṣàṣàrà*⁵⁷ etc.); como exaltação do sagrado (comidas votivas, vestimentas rituais); e como ritualização do sagrado (dança, assentamento,⁵⁸ música).

Quanto às origens, os símbolos primordiais podem ser percebidos no Candomblé, no fogo, terra, ar e água. São os elementos principais da natureza aos quais os *àwọn òrìṣà* (orixás) estão interligados. São os símbolos essenciais; aqueles que estão atrelados às emoções e ao divino.

Os símbolos animais, como a borboleta,⁵⁹ para *Oya*, ou pombo branco,⁶⁰ para *Òṣàlá*, correspondem a animais que foram associados aos deuses mediante os mitos e os contos. As características desses animais, de alguma forma, nos remetem à presença, ao poder e à regência de tais divindades.

A língua ioruba é permeada de poesia, de metáforas. Os elementos étnico-culturais mais marcantes, como a noção do tempo, a relação com a natureza e a valorização da ancestralidade, são presentes na sua tradição oral. Logo, os substantivos acabam sendo tão crivados de simbolismos e representações míticas que são interpretados e servem como verdadeiros adjetivos como, por exemplo, *orí*,⁶¹ *òkàn*,⁶² *owó*.⁶³

Os símbolos vegetais são também correlacionados com os deuses, mas, por si só, transbordam seus próprios significados. Certas plantas são tão importantes ao ponto de serem

⁵⁶ *Oṣé* – machado de dois gumes utilizado como ferramenta ritual de *Ṣàngó*. É um símbolo de justiça, pois corta, indistintamente, para os dois lados, assim como a justiça bem-feita, que não deve tender apenas para uma posição.

⁵⁷ *Ṣàṣàrà* – bastão feito de nervuras do dendezeiro utilizado como ferramenta ritual pelas divindades, por *Omolu* e por *Obalúwáiyé*. Mesmo que *iléwó*.

⁵⁸ Mesmo que *igbá*. O assentamento é composto por louças ou vasilhas de barro que contêm elementos da divindade. Uma vez consagrado, o assentamento passa a representar materialmente o ponto de devoção à divindade.

⁵⁹ *Labalábá* – palavra, em ioruba, que significa borboleta. Este animal simboliza a divindade *Oya* ou *Yánsàn*, deusa dos ventos. O movimento das asas da borboleta representa a graça, a beleza e a fluidez do ar.

⁶⁰ *Eiyélé* – pombo. O pombo branco (*eiyélé funfun*) é um dos principais animais votivos de *Òṣàlá*, divindade ioruba da ética, da criação dos seres e da paz. Representa a capacidade de voar graciosamente acima dos problemas humanos. É um dos quatro animais-símbolo dos elementos da natureza: pombo (ar); galinha d'angola (fogo); galo (terra); pato (água).

⁶¹ *Orí* – cabeça. Divindade individual para os iorubas. É traduzido, do idioma ioruba, como símbolo de discernimento, livre-arbítrio.

⁶² *Òkàn* – coração. A palavra, em ioruba, é compreendida como personalidade.

⁶³ *Owó* – mão. O vocábulo ioruba representa poder de realização, força ancestral. Por isso, é beijada em sinal de respeito.

personificadas e descritas em mitos, ensinando comportamentos e lições de vida aos humanos, como *ìrókò*⁶⁴ e *oparun*.⁶⁵

Os símbolos estéticos são identitários. Demarcam religiosos em suas etapas no Candomblé, assim como os identificam fora da comunidade do Terreiro. Mesmo sem ser frequentador do Candomblé, pode-se reconhecer, como candomblecista, a pessoa que raspou a cabeça no ritual do *fárí*⁶⁶ e porta seus colares rituais (*ilèkè*).⁶⁷

Muitas vezes, adeptos e simpatizantes do Candomblé reconhecem algumas reações sensoriais como símbolos de energias extrafísicas. Descrições, como sonolência, arrepio e palpitação, são bastante comuns. Reações físicas, como alergias, vômitos e diarreias, são associadas a energias negativas, comportamentos ou ingestão de alimentos indevidos de acordo com as orientações e tabus alimentares de sua tradição.

⁶⁴ *Ìrókò* – *Chlorophora excelsa* (Moraceae): A própria árvore é considerada como um *òrìṣà* originário do Daomé. Suas folhas costumam ser postas no travesseiro dos doentes com o propósito de afastar *Ikú* (a morte). Aos pés desta árvore, são feitos ritos a *Olómùsò* a fim de manter, neste mundo, os *àbíkú*. No *Ìrókò*, fazem morada as *Ìyá mi* (mas nela não ficam por muito tempo, pois os frutos desta árvore não lhe agradam) e também os *àbíkú*. Suas folhas, transformadas em pós, podem substituir o *iyèròsùn*. No Brasil, foi substituída pela gameleira branca (*Ficus gomelleira*). Os cacos de louças, que se quebram aleatoriamente no *Ilé* são depositados ao pé desta árvore, para que ela depure as más energias. É um símbolo de ancestralidade e do poder divino que o elemento vegetal possui (JAGUN, 2017, p. 1071. Grifo do autor). Obs.: idem NR 105.

⁶⁵ *Oparun* ou *aparun* – bambu. *Bambusoideae*. Suas folhas frescas são utilizadas em banhos rituais e limpezas energéticas do corpo; as folhas secas servem para defumações com o propósito de afastar negatividades; com seus brotos (*omo oparun*), são feitas comidas votivas a *Oya*. Aos pés desta planta, colocam-se oferendas a *Oya*. O bambu é uma planta que ensina que a melhor forma de reagir às tormentas é tendo flexibilidade. Ao crescer, ergue-se em direção aos céus, de forma retilínea, sem se importar com o entorno, indicando aos humanos seu exemplo de determinação. Demonstra sabedoria ao usar de flexibilidade diante dos problemas (enverga para não quebrar). Segundo a filosofia ioruba, o bambu é oco para ensinar que devemos esvaziar-nos das vaidades para atingir as alturas. Outra lição que ensina o bambu, é a força do conjunto. Sozinhos, seus galhos são frágeis, mas juntos, são indestrutíveis. Por tudo isso, o bambu simboliza a sabedoria e a vitória sobre a mesquinhez carnal.

⁶⁶ *Fárí* – 1. v. raspar a cabeça com navalha; 2. s. cerimônia de raspagem da cabeça durante o ritual de iniciação no Candomblé. É um dos maiores símbolos estéticos do iniciado no Candomblé.

⁶⁷ *Ilèkè* – 1. s. cordão; 2. s. cordão de miçangas utilizado por adeptos e divindades do Candomblé, com as representações das cores relacionadas aos deuses cultuados, servindo também para demonstrar a importância do adepto na hierarquia do Candomblé, conforme a beleza do cordão. É um elemento identitário dos adeptos e frequentadores do Candomblé. É chamado também de “fio de contas”. O “fio de contas” serve como elemento de ligação entre os humanos e os deuses. Portar um *ilèkè* no pescoço, é sentir-se próximo e protegido por aquela divindade ali representada. O preparo e a entrega do *ilèkè* ao adepto do Candomblé representam sua primeira ligação com a Casa que frequenta e com a própria religião. À medida em que o iniciado vai contando tempo de iniciação e galgando postos na hierarquia do Candomblé, seus *ilèkè* vão ganhando “graus”, que são constituídos por alguns elementos e por certos adornos que denotam sua importância. Os *ilèkè* são preparados ritualmente, sendo elaborados preferencialmente em fios de barbante feitos de algodão (evitando-se produtos sintéticos), em momentos de contrição e locais apropriados dentro da Casa de Santo. Posteriormente, são rezados e lavados em uma infusão de ervas; ou, em certas Obrigações, recebem também os mesmos elementos de *àṣẹ* que o próprio adepto. Origem do neologismo *elèkè* com mesmo significado. Mesmo que *yàyá*.

Os símbolos musicais e coreográficos também produzem efeitos. Quando se ouve determinados ritmos, o corpo é tomado por reações. O sentido auditivo reproduz no corpo e nas emoções, aquilo que os sons dos atabaques cadenciam como ritmos. Cada toque, cada ritmo vai, assim, simbolizando a presença, a energia dos orixás. O *àlùjá*,⁶⁸ de *Şàngó*, é um símbolo do poder e da presença vibrante desta divindade; o *opaniję*,⁶⁹ de *Ọmọlu*, simboliza o caráter circunspeto, sério, do deus da saúde e da doença.

Os símbolos factuais são consubstanciados por fatos, eventos, ocorrências alheios à vontade das pessoas, mas que são interpretados como a representação de forças imateriais. O uivo de cães, a entrada inesperada de mariposas-bruxas no recinto podem ser interpretados como símbolos de mau agouro; o choro de crianças ou o aparecimento repentino de um cavalo, enquanto se faz um ritual na rua, pode ser reconhecido como um símbolo de confirmação, de aceite das oferendas.

Os *àwọn odù (odus)*⁷⁰ são símbolos filosóficos. Compreender os destinos como possibilidades de trajetórias de vida, decifrá-los como energias e reconhecê-los como inclinações vão possibilitando-nos reconhecer os números aos quais correspondem como símbolos de suas forças. Assim, o número de folhas para os banhos ou a quantidade de elementos utilizados na elaboração de oferendas corresponde ao *odù* ao qual se deseja estabelecer ligação. Cada *odù* possui um número de identificação e cada número é um símbolo daquela energia.

Finalmente, os símbolos oníricos. As premonições, os sonhos, as mensagens, aleatoriamente recebidas, são compreendidos como símbolos e reconhecidos como formas de a espiritualidade expressar-se diretamente pelo próprio indivíduo ou por meio de outras pessoas próximas a ela.

Os símbolos se configuram, então, em expressões do sagrado, em representações efetivas do seu axé. São elementos de culto e de união entre o homem e a espiritualidade. Jung (2008, p. 232) esclarece: “Com a sua propensão de criar símbolos, o homem transforma

⁶⁸ *Àlùjá* – ritmo sacro do Candomblé produzido por instrumentos de percussão litúrgicos para louvor a *Şàngó* e outras divindades. É um inequívoco símbolo da vibração do orixá do fogo e da justiça.

⁶⁹ *Opaniję* – ritmo sacro do Candomblé, produzido por instrumentos de percussão litúrgicos para louvor a *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé*. É um símbolo da circunspeção e do respeito a essas divindades da saúde e da doença.

⁷⁰ *Odù* – destino; caminhos; signos do oráculo de *Ifá* retratados através de poemas (*ęse*). Há 16 principais (*ojú odù*) e cada um destes tem mais 16 *odù* menores ou “*subodù*” (*omọ odù* ou *àmúlù*), totalizando 256 no sistema de *Ifá*. Os *odù*, através de seus números, simbolizam as energias preponderantes em cada um desses caminhos como, por exemplo: *Ọnkànràn* (nº 1 – a subordinação), *Ọbàrà* (nº 6 – a riqueza), *Àlàáfíà* (nº 16 – a paz) no sistema oracular do *Mérindílógún*.

inconscientemente objetos ou formas em símbolos (conferindo-lhes assim enorme importância psicológica) e lhes dá expressão tanto na religião quanto nas artes visuais”. E prossegue: “Sem a psique humana para receber as inspirações divinas e traduzi-las em palavras ou moldá-las pela arte, nenhum símbolo religioso teria se tornado realidade” (JUNG, 2008, p. 233).

Na definição de Cassirer (1994, p. 2):

Logo, em vez de definir o homem como um animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*, ao fazê-lo podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho da civilização (Grifo do autor).

Como em toda cultura, os iorubas também têm sua teoria sobre a criação do mundo, dos seres e da atuação das divindades neste episódio. No *iorubo*,⁷¹ há mais de uma versão cosmogônica; por exemplo, em *Oyo*, os protagonistas são uns enquanto em *Ifè* são outros. Nós nos basearemos na versão *Ifè*, pois esta foi considerada a capital mítica do ioruba. Transcrevemos, abaixo, a versão utilizada em nosso livro, *Orí, a Cabeça como Divindade* (JAGUN, 2015, p. 97-100):

No momento anterior à criação, tudo que existia era uma massa de ar infinita. Tal massa era o próprio *Olórun*. Além do próprio *Olórun*, só existiam as divindades primordiais antes da criação do mundo. Estes eram os *Òrìṣà* do branco (*òrìṣà funfun*). Essas divindades ocupavam o *àwòṣùn dára* (a morada de *Olórun*, a morada habitual ou a morada do justo).

O momento mágico de início do mundo e da existência de todos os habitantes é descortinado pelo *Odù Ifá Òtúrúpòn-Òwónrín*, através de um maravilhoso mito, o *itàn Ìgbà-ndá àiyé*⁷².

Ao mover-se lentamente e respirar, *Olórun* deu origem à água. Da relação entre a água e o ar, criou *Òrìṣànlá* ou *Òṣàlá*, o Grande Deus Branco, conhecido também pelo nome de *Òbàtálá*. No movimento constante de água e ar, parte desta matéria solidificou-se, dando origem a um monte de terra avermelhada, sobre a qual *Olórun* soprou seu hálito (*èmi*) e também o ar divino (*òfiurufú*) para que nascesse *Èṣù Yangí*, a primeira forma viva e individualizada do Universo. Da relação entre o ar e a terra, passou a existir *Odùduwà*⁷³.

Olórun decidiu então criar o mundo para os novos seres. Para tal, convocou *Òṣàlá* e a ele entregou o saco da existência (*àpò-ìwà*). O Deus Supremo, conhecendo todas as coisas, advertiu *Òbàtálá*, seu primogênito, a procurar *Òrúnmilà* (O Senhor da Sabedoria e do Destino) a fim de que este lhe desse as orientações para obter êxito na incumbência. *Òbàtálá* seguiu o conselho e foi até *Òrúnmilà*, o grande *oluwò*. Este

⁷¹ O termo compreende o território africano que engloba parte da Nigéria, Togo e Benim onde viviam os iorubas.

⁷² *itàn*: conto típico da cultura ioruba; um dos estilos narrativos daquela etnia. O título deste *itàn* (*Ìgbà-ndá-àiyé*) pode ser traduzido como “cabaça que vai criando o mundo”. Destaco, aqui, o caráter gerúndio atribuído ao verbo “criar” em alusão ao fluxo permanente desta atitude, conforme a filosofia ioruba.

⁷³ *Odùduwà* é o guerreiro mítico divinizado, fundador da cidade de Ilê Ifé (*Ilé Ifè*). Contudo, é frequentemente confundido com uma mulher, pois um dos primeiros pesquisadores de campo a respeito, o Padre Baudin, classificou essa divindade como feminina, constituindo assim o par da gênese com *Òṣàlá*. Já Pierre Verger discordou, acreditando que a parceira de *Òṣàlá* seja *Yemòwo*. Ver capítulo específico sobre *Odùduwà*.

consultou o rosário de Ifá e apareceu *Èjì Ogbè*, o primeiro dos 16 odus. *Òrúnmilà* então disse que *Ọbátálá* teria muitas dificuldades e que estaria sendo testado por *Ọlórún*. Recomendou que, antes de partir, *Ọbátálá* fizesse uma oferenda a *Èṣù*, contendo uma corrente de dois mil elos, cinco galinhas de cinco dedos em cada pé, cinco pombos e um camaleão. Advertiu-o também a não ingerir bebida alcoólica até a conclusão do trabalho.

Ọbátálá, no entanto, movido por sua vaidade e prepotência, contestou *Òrúnmilà*. Questionou o diagnóstico do sábio, alegando que ele (*Ọbátálá*) seria mais importante e mais velho que *Èṣù*, razão pela qual, se *Èṣù* quisesse algo, que fosse atrás de *Ọbátálá* na missão.

Ọbátálá foi teimoso, pois esqueceu que *Òrúnmilà* não se equivocava. Foi prepotente por pensar ser mais importante que *Èṣù*. Foi arrogante por esperar que *Òrúnmilà* devesse explicações do destino a qualquer um. Deveria saber que ninguém pode ver o rosto de *Òrúnmilà*, assim como não pode conhecer as razões do destino.

Ọbátálá foi também negligente. Desdenhou da predição e partiu no cumprimento da missão, sem atender as predições. No percurso, deparou-se com *Odùduwà* e o convidou para a empreitada. Contudo, *Odùduwà* recusou-se a acompanhar *Ọbátálá*, pois este não teria cumprido as recomendações do oráculo, nem tampouco realizado as obrigações rituais necessárias à tarefa.

Ọbátálá não deu ouvidos a *Odùduwà* e seguiu sozinho, até encontrar *Èṣù* na via (*ònà-òrun*). Este, já empossado como *olònà* (senhor dos caminhos), perguntou a *Ọbátálá* se o *Òrìṣà* branco havia feito as oferendas para a jornada. *Ọbátálá*, esbanjando superioridade, não deu atenção a *Èṣù*; reuniu as divindades que o auxiliariam na tarefa – *Oṣàlúfón*, *Etékó*, *Olùorógbó*, *Olùwòfín*, *Òṣàgiyán* e as demais *Òrìṣà funfun* – e seguiu adiante.

Irado, *Èṣù* resolveu se vingar de *Ọbátálá*. *Ọbátálá*, ao longo da viagem, desacostumado àquele ambiente inóspito, sentiu muita sede. Parou ao pé de uma palmeira de dendê (*igi òpẹ*) e fincou seu cajado (*òpá sóró*) no tronco para sorver a seiva refrescante, o chamado vinho de palma (*emu*). Porém, como a bebida é fermentada, possuindo alto teor alcoólico, *Ọbátálá* acabou adormecendo.

Os *Òrìṣà* que acompanhavam *Ọbátálá* ficaram atônitos, pois não conseguiam acordar o líder. *Èṣù*, então, pegou o saco da criação e o levou de volta às mãos de *Ọlórún*, atestando a falha de *Ọbátálá*.

Ọlórún chamou *Odùduwà*, deu-lhe uma pequena cabaça contendo terra e pediu que este fosse realizar a incumbência antes conferida a *Ọbátálá*, que havia falhado na missão. O Deus Supremo mostrou a *Odùduwà* o lugar determinado para a criação do mundo (*òrun àkàsò* – fronteira entre o Céu e a Terra).

Mais prudente, antes de iniciar sua marcha, *Odùduwà* foi a *Òrúnmilà*. O Senhor da Sabedoria consultou Ifá e viu *Ọyèkú Méjì*, o segundo *Odù* no sistema de Ifá, que é a contraparte de *Èjì Ogbè* (o primeiro signo). *Òrúnmilà* orientou *Odùduwà* a fazer o mesmo *ẹbọ* (oferenda) antes prescrito a *Ọbátálá*. *Odùduwà* atendeu e ofereceu a *Èṣù* a cadeia de dois mil elos, as cinco galinhas de cinco dedos, os cinco pombos e o camaleão.

Èṣù, mostrando a generosidade que tem com aqueles que o respeitam, retirou um elo da corrente e o pôs no braço (de onde jamais retiraria para mostrar sua ligação com a gênese). Devolveu a *Odùduwà* o restante da corrente e ainda uma galinha, um pombo e o camaleão, avisando-lhe que tais materiais seriam muito úteis à criação do mundo. E *Odùduwà* partiu na expedição. Chegando diante do pilar que une o *Òrun* ao *Àiyé* (*òpá-òrun*), lançou a cadeia de dois mil elos e desceu até o ponto exato da criação do mundo (*òrun àkàsò*). Em seguida, ainda pendurado, jogou a terra e mandou que a galinha de cinco dedos (*etù*) a espalhasse; determinou que o pombo (*eyiyèlè*) a semeasse e fez com que o camaleão (*agemo*), com sua prudência, caminhasse cuidadosamente e verificasse se a terra estava segura e firme. Aí, sim, *Odùduwà* pisou no mundo. Sua primeira pegada foi chamada de *esè ntàiyé Odùduwà*.

Odùduwà fundou desta forma a cidade de *Ilé Ifẹ*, o berço da civilização iorubá, o umbigo do Universo, que se espalhou para o resto do mundo. Só depois disso *Ọbátálá* despertou. Atônito, foi a *Ọlórún* e este, após repreendê-lo, delegou-lhe a tarefa consoladora de criar os seres vivos. E *Ọbátálá* criou os homens, as mulheres, as árvores, os peixes e tudo que habita a Terra.

Mas entre *Obàtálá* e *Odùduwà* surgiu uma rixa. *Olórun*, com sua sabedoria, fez mostrar que os dois eram de fundamental importância para a Criação, e a sobrevivência do mundo dependeria da harmonia entre ambos. *Olórun* convenceu-os, assim, a celebrar um acordo (*Odù Ifá Ìwòrì-Òbèrè*) e chamou *Obàtálá* para sentar-se à sua direita (*òrún*) e *Odùduwà* para sentar-se à sua esquerda (*òsì*). Instituiu, assim, a possibilidade de equilíbrio e de convivência harmônica entre os dois. E, até hoje, os iorubás comemoram o dia do acordo através de um grande festejo anual (*Ọdoṣdún síṣé*), celebrando a união que permitiu a sobrevivência do Universo e da vida.

Toda esta epopeia durou apenas quatro dias. Para representar a gênese e o útero primordial, os iorubás utilizaram o *igbá-odù* (ou *igbádù*): uma cabaça pintada de branco, cortada horizontalmente ao meio em duas metades que devem manter-se sempre unidas, trazendo em seu interior quatro pequenos recipientes de casca da noz do coco cortado ao meio, contendo, cada qual, com um elemento que simboliza os três sangues do *àṣe*: o *efun* (branco), o *osùn* (vermelho), o *wájì* (preto) e ainda lama (matéria-prima do homem). Esses elementos significam também os quatro *Odù* principais: *Èjì Ogbè*, *Ọyèkú Méjì*, *Ìwòrì Méjì* e *Ódí Méjì*. Separar as duas metades de *igbádù* significa a própria destruição do mundo. Assim, a parte de cima de *igbádù* representa *Obàtálá*, e a parte de baixo, *Odùduwà*.

Nesta época, o *Ọrun*, o Céu, não era separado do *Àiyé*, o mundo, e homens e deuses transitavam livremente entre os dois mundos. Havia um camponês que morava exatamente no limite entre o *Ọrun* e o *Àiyé*. A mulher dele era estéril. Este homem rogou muito a *Ọṣàlá* que sua mulher pudesse parir. *Ọṣàlá* o atendeu e a mulher do camponês deu a luz a um menino. Contudo, *Ọṣàlá* decretou como interdito que aquele menino jamais deveria ultrapassar os limites da Terra, nunca podendo ir ao *Ọrun*.

O camponês ensinou a proibição ao menino e tomava todos os cuidados para que o garoto nunca conhecesse o caminho que ligava os dois mundos. Mas a curiosidade e a rebeldia foram maiores. Certo dia, o pai teria que entregar umas sementes no *Ọrun*. Encheu um saco, pondo-o nas costas, e começou a trajetória. O menino esperto fez um pequeno furo no saco de sementes e, assim, ficou conhecendo o caminho do *Ọrun* ao *Àiyé*. No dia seguinte, seguiu o rastro e chegou ao *Ọrun*. Não só descumpriu o interdito, como desafiou os deuses, dizendo-se mais esperto e contando vantagem.

Ọṣàlá ficou irado, pegou seu cajado e, naquele momento, separou o *Ọrun* do *Àiyé*. Limitou assim o espaço dos homens e dos deuses, impondo uma nova ordem e uma nova relação entre os seres e as divindades. Entre o *Ọrun* e *Àiyé*, formou-se um vão, que foi preenchido pelo sopro de *Olórun*, dando origem à atmosfera (*sánmò*). Este vão possui nove espaços, sendo quatro superiores e quatro inferiores (*ọrun isàlè mérin*), postando-se a Terra no espaço central.

O menino transgressor chamava-se *Èṣù*. *Èṣù* foi aquele capaz de criar o caos e recriar a ordem universal (JAGUN, 2015, p. 97-100. Grifo do autor).

Como sabemos, a cultura ioruba é ágrafa e todo seu sistema de conservação e transmissão de saberes se organiza através da palavra. Logo, podemos observar que esse poema mítico, no qual os iorubas narram sua gênese, concentra informações filosóficas e teológicas preciosas. É nessa narrativa que estão as principais descrições acerca do Criador. A forma de *Olórun*, seu gênero, sua personalidade, sua relação com os deuses e com a humanidade, assim como o que esperar dEle, restam ali mantidos em metáforas que requerem uma análise semiótica para a adequada decodificação. Merece destaque o fato de que, para muitos dos adeptos das religiões afro-brasileiras, este conto é desconhecido; para grande parte deste contingente, sequer há uma reflexão quanto às características peculiares de *Olórun*. Isto porque é tão forte a referência cristã, por força da colonialidade, que as atribuições do Deus cristão foram acopladas a *Olórun* de maneira imperceptível e indiscutível.

Logo no início do conto, menciona-se a forma física de *Ọlórún*. Ele é descrito como uma “massa de ar infinita” (JAGUN, 2015, p. 97), ou seja, este Deus não se parece conosco nem nós, humanos, somos sua imagem e semelhança, como nas alusões bíblicas.⁷⁴

Quanto ao ambiente ocupado pelo Deus ioruba, (*àwòsùn dára*),⁷⁵ não há uma especificação se este é seu lugar de origem ou se é apenas o local em que habita. Cita-se somente que lá, juntamente ao Criador, outros deuses também se encontram e estes são descritos como os *òrìṣà funfun*. Portanto, temos, por definição teológica ioruba, que os *òrìṣà funfun* são aqueles que preexistiam à criação de nosso planeta. São estes, descritos mais adiante no conto: *Oṣàlúfón*, *Etékó*, *Olùorógbó*, *Olùwòfín*, *Òṣàgiyán*, entre outros, além de *Ọbàtálá* e de *Odùduwà*.

Muitas vezes, no Candomblé, é costumeiro denominar como *òrìṣà funfun* as divindades que se vestem de branco, ou seja, utilizam vestes rituais nesta coloração, remontando suas relações energéticas, tais como *Ọbalúwáiyé Jagun*, *Ọya Ìgbálẹ̀* e *Ògúnjà*. Contudo, mais adequado seria a referência a eles como *àwọn òrìṣà aṣọ funfun* (orixás de roupa branca), visto não serem estes deuses que preexistiam à criação do mundo. Os *àwọn òrìṣà funfun* estão relacionados à cor branca enquanto fonte originária do mundo e da vida que nele há.

Os elementos primordiais da natureza,⁷⁶ água (*omi*), ar (*aféféfẹ̀*), fogo (*iná*) e terra (*ilẹ̀*), surgem a partir de uma autocriação de *Ọlórún*, O Criador, quase como um Ser “autofecundante”, da origem à base da natureza: “Ao mover-se lentamente e respirar, *Ọlórún* deu origem à água” (JAGUN, 2015, p. 97-98. Grifo do autor). Logo, por ser Deus uma “massa de ar infinita”, tem-se que o elemento “ar” já existia em sua própria essência e respiração. A água é um componente que decorre da precipitação desta matéria etérea originária.

Novamente, *Ọlórún* se autofecunda: “Da relação entre a água e o ar, criou *Òrìṣànlá* ou *Òṣàlá*, o Grande Deus Branco, conhecido também pelo nome de *Ọbàtálá*” (JAGUN, 2015, p. 97. Grifo do autor). A partir desta elucidação da cosmologia ioruba, compreendemos porque este *òrìṣà* (*Òṣàlá*) está associado a esses dois elementos da natureza (ar e água).

⁷⁴ Gn 1:27: “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.”; Gn 9:6: “Quem derramar sangue do homem, pelo homem seu sangue será derramado; porque à imagem de Deus foi o homem criado.”; 1 Cor 11:7: “O homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem.”; Tg 3:9: “Com a língua bendizemos ao Senhor e Pai, e com ela amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus.” Fonte: BÍBLIA DO CRISTÃO. 2020. *Versículos*. [Não paginado]. Disponível em: <<https://www.bibliadocristao.com/>>. Acesso em: 14/10/2022.

⁷⁵ *Àwò* = s. Cor; *sùn* = v. dormir; *dára* = v. ser bom; ser bonito. Em tradução livre, realizada pelo Autor: matiz do sono pacífico (Nota do Autor).

⁷⁶ Sobre a natureza, V. Capítulo 3: “Descolonizando a natureza”.

O próximo elemento a ser criado já não decorre do desdobramento nem da autofecundação do Criador: *Ilẹ̀*, a terra, aparece como rebento de uma fricção alusiva ao sexo: “No movimento constante entre água e ar, parte desta matéria solidificou-se, dando origem a um monte de terra avermelhada, [...]” (JAGUN, 2015, p. 97).

Já o elemento fogo, o último a ser criado, é representado pelo próprio *Èṣù*, descrito como a “primeira forma de vida individualizada” (JAGUN, 2015, p. 97). Não por acaso, nós, humanos, temos estreita ligação com essa divindade. Como já descrito neste trabalho,⁷⁷ o sinônimo de *Èṣù* é *Bara*, palavra ioruba que significa aquele que habita o corpo. Dessa forma, podemos inferir que *Èṣù* é o “pioneiro” da criação. Assim como faz com todos os humanos, *Olórun* soprou seu hálito sobre a terra para que *Èṣù* ganhasse vida: “[...] dando origem a um monte de terra avermelhada, sobre a qual *Olórun* soprou seu hálito (*èmí*) e também o ar divino (*òfuurufú*) para que nascesse *Èṣù Yangí*, a primeira forma de vida individualizada do Universo” (JAGUN, 2015, p. 97. Grifo do autor). Logo, *Èṣù*, é o próprio elemento fogo.

Outra importante observação, é que *yangí*, em ioruba, é a laterita, um tipo de rocha avermelhada, matéria-prima da bauxita. Logo, *Èṣù* é considerado como a própria laterita: a “protoforma universal”; é o “símbolo da matéria individualizada”, nas palavras de Juana Elbein Santos (1986, p. 145). Vale dizer que a laterita – ou laterite –, é uma espécie de rocha que surge a partir de um processo de formação especial de terreno. O solo laterítico é um tipo de piso dotado de grande concentração de hidróxidos de ferro e de alumínio, que se identifica como um chão muito avermelhado. Este processo é denominado tecnicamente de “laterização” e se constitui pelo excesso de chuvas em contato com tal solo, criando uma espécie de crosta. São chamados de solos lateríticos aqueles típicos de regiões de clima úmido e quente. A laterização do solo é dúbia e surpreendente, como *Èṣù*: é água em contato com o ar, gerando terra, pedra – como no conto da gênese ioruba.

Outra questão que merece reflexão, é o fato de que o solo de grande parte da região ioruba é laterítico. Ora, ao descreverem *Èṣù* como o *Yangí*, o reconhecem como o chão em que pisam, a materialidade de suas existências, o próprio caminho, o palco da vida.

O outro personagem da criação do nosso mundo, *Odùduwà*, nasce de uma outra conjunção fecunda: “Da relação entre o ar e a terra, passou a existir *Odùduwà*” (JAGUN, 2015, p. 97. Grifo do autor). Assim, o conto que descreve a gênese ioruba cita a forma como os elementos primordiais da natureza aparecem, além dos protagonistas associados diretamente à criação do Planeta Terra e dos seres que nele habitam: *Odùduwà*, *Obàtálá* e *Èṣù*.

⁷⁷ V. Capítulo 1: “Descolonizando *Èṣù*”.

Òrúnmilà, o protótipo da sabedoria, já existia antes desse advento. Portanto, interpretamos que aquele Ser divino também deve ser entendido como um dos *òrìṣà funfun*. Desse modo, temos que a “Sabedoria” é anterior ao nosso planeta e mais antiga que a própria humanidade.

A sabedoria é um elemento secreto, na concepção de alguns. Nos ambientes sociorreligiosos, muito se confunde mistério e segredo no tocante à sabedoria. No Candomblé, costuma-se dizer que as informações teológicas, as elucidações sobre os ritos e liturgias são segredos que não podem ser franqueados livremente. Há, aqui, algumas considerações a serem feitas. Primeiro, trata-se de uma religião iniciática, na qual passar pelo rito de iniciação garante acesso a certas práticas. Segundo, por muitos séculos, a religiosidade africana foi perseguida e proibida em nosso território, o que, naturalmente, incentivava que seus rituais e adeptos passem a ser mais resguardados para que não fossem dizimados. Por terceiro, temos que o regulador da palavra é *òkúḍù* – o silêncio. No processo iniciático, os neófitos são educados a ouvir mais do que falar. Este princípio serve para exercitarem, na prática, o sistema hierárquico administrativo. É útil, também, para aprenderem a dar mais força ao que dizem à medida em que conseguem dominar a palavra e a não serem dominados por ela. O silêncio presta-se como essa ferramenta educativa e, inclusive, ele é praticado como rito, em diversas ocasiões, nos Terreiros de Candomblé: durante as Águas de *Òṣàlá*, no trato dos animais após as imolações rituais e até na saudação a *Omolu*.⁷⁸ “*Atótóo!*” (Silêncio em respeito a Ele!).

No entanto, embora haja fatores que nos ajudem a compreender o extremo zelo com o qual são revestidos esses saberes, por outro lado, um sistema cultural ágrafo, como o ioruba, precisa ter vasão e disseminação pela palavra. Em um sistema calcado na oralidade, as pessoas não podem se calar. O primeiro posto hierárquico no sistema religioso dos Terreiros, aquele ocupado por todos os adeptos que ingressam na Casa, é denominado *abíyán*.⁷⁹ aquele que nasce com dúvida. Até serem iniciados, todos são *abíyán*. Porém, a dúvida não se afasta de nós, pois permanecemos ávidos por conhecimentos. Considero o “abianato”⁸⁰ como uma das mais importantes fases do percurso religioso no Candomblé. É nesse período que o seguidor deverá buscar as informações que o facultem escolher ser ou não candomblecista.

⁷⁸ V. descrição sobre *Omolu* na subseção 11.4: “O sincretismo afro-ameríndio e intra-africano”.

⁷⁹ *Abíyán*: 1. s. aquele que nasce com dúvida. Lit.: *abi* (pref. que indica o estado ou a condição de algo) + *iyàn* (s. que significa argumento, debate, controvérsia, dúvida); 2. s. cargo no Candomblé ocupado por aqueles que frequentam a Casa, mas que ainda não foram iniciados. No Candomblé, o *abíyán* é aquele que está conhecendo a Religião, os rituais e conceitos (JAGUN, 2017, p. 907. Grifos do autor).

⁸⁰ Abianato – período em que a pessoa exerce o cargo de *abíyán*.

Entendo que a dúvida seja a mãe da sabedoria. Logo, é através das perguntas, diálogos e explicações que se fortalece tal cultura. Toda pergunta merece resposta; omitir respostas é desrespeitoso e um grave dano a esse sistema cultural. As respostas serão sempre proporcionais ao grau de amadurecimento do interlocutor, mas nunca podem deixar de existir. Nesse caso, o silêncio mata, sufoca. Os de fora, tentaram calar essas vozes; alguns de dentro, tentaram apropriar-se dos saberes para transformá-lo em manipulação, poder, exploração. Já tentaram silenciar essa cultura, com todas as formas de violência e requintes de crueldade. Falar dela, falar tudo sobre ela é, no mínimo, um gesto de respeito.

O fato é que nenhum *awo* (segredo, mistério) realmente existe. Conforme interpreto essa parte do mito da gênese ioruba, como *Òrúnmilà* já havia antes do mundo, entendo que toda a sabedoria esteja plenamente disposta entorno de nós. No entanto, nós, humanos, é que vamos aprendendo a reconhecê-la, a encontrá-la, à medida em que amadurecemos. Quanto mais encontramos a sabedoria, mais sábios nos tornamos. Os segredos, então, não existem: nós é que aprendemos a decodificar as explicações que a natureza já nos deu como se a humanidade vivesse em um “abianato” e nossa espécie tenha obtido as respostas básicas. Mas, conforme amadurecemos, vamos descortinando mais profundamente os saberes, “encontrando a sabedoria” já posta. Não há segredos, há descobertas; como os princípios ativos e remédios que conseguimos “descobrir” em determinadas plantas, com as quais já convivemos há centenas de anos; ou “novas” espécies de animais que “descobrimos”; assim como estrelas que “encontramos” na imensidão do céu. Já estava tudo ali; nós é que não enxergávamos, nós é que não sabíamos. Nunca houve segredo.

A criação efetiva do mundo decorre de uma vontade pessoal do Criador: “*Olórun* decidiu então criar o mundo para os novos seres. Para tal, convocou *Òṣàlá* e a ele entregou o saco da existência (*àpò-ìwà*)” (JAGUN, 2015, p. 98. Grifo do autor). É pertinente ressaltar que a palavra *àpò*, em ioruba, significa saco, bolsa, e *ìwà* é o substantivo “caráter”. Por assim ser, em tradução livre, podemos inferir que o objeto entregue a *Òṣàlá*, embora faça alusão ao saco escrotal, elemento fecundante, por outro lado, pode ser também interpretado como um genital misto, posto que *ìwà* é uma palavra heterogênica. Em português, é um substantivo masculino (o caráter), porém, no idioma ioruba, é um substantivo do gênero feminino (“a” caráter). *Ìwà*, inclusive, em um dos mitos, é personificada como a esposa de *Òrúnmilà*, perfazendo o consórcio sabedoria-caráter. No citado conto, quando *Òrúnmilà* (o sábio) divorcia-se de sua esposa, *Ìwà* (caráter), perde todo o seu patrimônio e todo o seu respeito.

Por assim ser o, *àpò-ìwà*, entregue por *Olórun* a *Òṣàlá*, pode ser compreendido como o recipiente das virtudes. Assim, entendemos que o projeto original de criação do mundo e dos seres concebe um ambiente propício, tendo, como elemento fecundante, a essência das virtudes; não perfeito, porém equilibrado, virtuoso. Vale dizer que o ioruba não entende a pessoa humana como projeto de perfeição, mas como anseio de virtude, pois nem mesmo os deuses são compreendidos como seres perfeitos. Só o Criador o é.

A essa altura do conto, o *Olórun* é descrito como onisciente: “O Deus Supremo, conhecendo todas as coisas, advertiu *Obàtálá*, seu primogênito, a procurar *Òrúnmilà* (O Senhor da Sabedoria e do Destino) [...]” (JAGUN, 2015, p. 98. Grifo do autor). Notemos que, nesse ato, há uma importante questão implícita: o Criador recomenda que consultemos sempre a “sabedoria” antes de emprendermos uma missão. Não, necessariamente, tal consulta deva ser feita através do Oráculo, mas deve ser buscada, de alguma maneira, pelos seres, inclusive, dentro de si mesmos.

Portanto, por ser Onisciente, o Criador já sabia que *Obàtálá* poderia vir a falhar em sua missão. No entanto, esse Deus mostra sua forma de agir: não interfere na liberdade de escolhas de *Obàtálá*. Daí, a fundamentação de ser Ele um Deus não interventor dos destinos, nem mesmo nos destinos do mundo que Ele mesmo quis criar.

O Grande *Òrìṣà* do Branco segue, então, a orientação: vai consultar-se com *Òrúnmilà* e recebe a primeira prescrição oracular do mundo, o primeiro *ẹbọ*. Esta oferenda, aliás, como todas, é constituída por elementos absolutamente coadunados com os propósitos desejados; nenhum componente é dispensável, como veremos adiante. No entanto, *Obàtálá* decide não realizar o trabalho. Ele se arvora, em sua prepotência, e julga-se superior a *Èṣù*. Embora sua decisão possa colocar em risco a tarefa criacional, Deus não interveio, não ameaçou nem conduziu *Obàtálá*; este pôde exercer plenamente sua liberdade – uma mostra de como o Criador ioruba se comporta em relação às vontades humanas.

Outra relevante questão, aqui presente, é a descrição feita de *Obàtálá*: “*Obàtálá*, no entanto, movido por sua vaidade e prepotência, contestou *Òrúnmilà*” (JAGUN, 2015, p. 98. Grifo do autor). E, mais adiante: “*Obàtálá* foi teimoso, [...]. Foi prepotente por pensar ser mais importante que *Èṣù*. Foi arrogante por esperar que *Òrúnmilà* devesse explicações do destino a qualquer um. [...] *Obàtálá* foi também negligente” (JAGUN, 2015, p. 98. Grifo do autor). Ou seja, o Grande Rei do Pano Branco dá azo à sua imperfeição. Demonstra-nos a narrativa que, mesmo uma importante divindade do panteão ioruba, é compreendida como perfeita, imaculada ou “santa”; nem, por isso, deixa de ser um referencial divino.

O recorrente conflito, posto entre *Ọ̀bàtálá* e *Èṣù*, tem aqui uma primeira ocorrência, antes mesmo do mundo ser criado. Como já abordamos no Capítulo 1, o embate, de fundo entre essas duas divindades, não estabelece uma guerra entre o “bem” e o “mal”. A mensagem subliminar diz respeito ao equívoco de se menosprezar a importância do elemento material (simbolizado por *Èṣù*). Até mesmo a representação do sublime (*Ọ̀bàtálá*), quando subestima a materialidade, prejudica-se. Um dos interditos alimentares de *Ọ̀ṣàlá* (a bebida alcoólica), decorre desse encontro com *Èṣù*, na via *ònà-òrun*, nos momentos que antecederam à criação.

Os *èèwò*⁸¹ ou interditos, para os iorubas, são regras de conduta que visam manter o equilíbrio entre o mundo material e o espiritual. Os tabus podem ser comportamentais, alimentares e, inclusive, em relação ao tipo de roupas e ambientes. O descumprimento desses tabus, muitas vezes, ocasiona reações físicas, tais como erupções na pele, diarreias, vômitos e até desarmonias mentais. Contudo, mais do que tabus de caráter moral, os *èèwò* devem ser entendidos como a disciplinarização da vontade. Por isso, *èèwò* figura entre as virtudes iorubas.

Merece observação o fato de que todos os iniciados no Candomblé são considerados descendentes dos deuses. Logo, esta é uma fundamentação teológica a atestar que os seres possuem seus ancestris no corpo, no próprio DNA. Há uma ligação, não apenas espiritual, mas mítico-genética. Os iniciados para *Ọ̀ṣàlá*, por exemplo, não devem consumir bebidas alcoólicas a fim de evitar reações negativas, como aquela havida com seu patriarca.

Voltando à saga da criação, temos que *Ọ̀bàtálá*, diante de um ambiente inóspito com o qual está desabitado, sente muita sede. Então, sorve a seiva do dendezeiro e sucumbe ante o forte teor alcoólico do líquido. Neste momento, *Èṣù* pega o saco da criação, que havia sido confiado por *Ọ̀lórún* a *Ọ̀bàtálá*, e o leva de volta ao Criador, tornando patente o desacerto do *òrìṣà* do Branco.

Contudo, mesmo com a falha de *Ọ̀bàtálá*, o Criador não desiste. Convoca outra divindade *funfun*, desta vez *Òdùduwà*, e a este entrega, não o saco da criação antes legado ao Grande Senhor do Branco, mas lhe cede uma “pequena cabaça contendo terra” (JAGUN, 2015, p. 99), indica o local determinado para a criação do mundo (*òrun àkàsò*) e o manda executar a tarefa.

Uma outra importante noção se apresenta aqui: a do tempo-tarefa.⁸² Não raro, no Candomblé, os portadores de cargos acreditam ser especiais, detentores de privilégios quase cartorários sobre determinadas liturgias e afazeres nos Terreiros. Mas, nessa parte do conto,

⁸¹ Sobre *èèwò* e as virtudes, V. subseção 7.3: “As virtudes”.

⁸² Sobre tempo-tarefa, V. subseção 3.2: “A mensuração do tempo”.

vislumbramos que a referência realmente importante é a realização da tarefa e não quem a faz. Filosoficamente, podemos interpretar que somos todos tarefeiros e não missionários. A palavra “missão” ganha ares crísticos, messiânicos, mas, diferente do Nazareno, os que se autoproclamam missionários, supervalorizam seus feitos e se autocontaminam com o veneno da vaidade.

Contudo, *Odùduwà* é mais prudente do que *Obàtálá*; além de consultar o oráculo, ele realiza as oferendas a *Èṣù*. Esse primeiro *ẹbọ* do mundo, é dedicado ao *òrìṣà* da materialidade, ao protótipo do humano, ao divino mundano. Esse *ẹbọ* é constituído por elementos diretamente ligados à tarefa que será empreendida; seu conteúdo engloba: uma cadeia de dois mil elos, cinco galinhas de cinco dedos, cinco pombos e um camaleão. Notaremos que, não apenas esta, mas todas as oferendas usam símbolos e energias necessariamente coligadas aos intentos objetivados com o rito. Observemos:

Chegando diante do pilar que une o *Ọrun* ao *Àiyé* (*òpá-òrun*), lançou a cadeia de dois mil elos e desceu até o ponto exato da criação do mundo (*ọrun àkàsọ*). Em seguida, ainda pendurado, jogou a terra e mandou que a galinha de cinco dedos (*ẹtù*) a espalhasse; determinou que o pombo (*ẹiyẹlè*) a semeasse e fez com que o camaleão (*agẹmọ*), com sua prudência, caminhasse cuidadosamente e verificasse se a terra estava segura e firme. Aí, sim, *Odùduwà* pisou no mundo. Sua primeira pegada foi chamada de *ẹṣẹ ntàiyé Odùduwà* (JAGUN, 2015, p. 99. Grifo do autor).

Outra observação interessante relativa aos símbolos e sua compreensão contextualizada, a partir de um olhar colonizado, é o elo usado por *Èṣù*, conforme citado no conto em alusão: “*Èṣù*, mostrando a generosidade que tem com aqueles que o respeitam, retirou um elo da corrente e o pôs no braço (de onde jamais retiraria para mostrar sua ligação com a gênese)” (JAGUN, 2015, p. 99. Grifo do autor). Nos Candomblés, quando o *òrìṣà Èṣù* é reverenciado em festas públicas e é trazido para dançar no salão, com suas vestes rituais, costuma ser paramentado com um elo de ferro no braço ou no pescoço. Este adereço, muitas vezes, é equivocadamente descrito como um “grilhão”, atribuindo a *Èṣù* uma função subalterna de “escravo” dos deuses como se, por sua natureza, fosse inferior ou menos elevado espiritualmente, revelando um evidente processo de demonização daquele deus. Contudo, o elo portado por *Èṣù* nada mais é do que uma referência direta à sua participação na saga cosmogônica. Não é um “grilhão”, mas um dos anéis daquela corrente de dois mil elos.

Ou seja, todos os elementos do *ẹbọ* foram úteis à tarefa; todos eram itens dotados de compatibilidade funcional, além de simbólica. Uma oferenda, seja qual for sua finalidade, precisa despertar energias, conectar sensações, decodificar símbolos na instância das emoções. Oferendas são vias de conexão.

No momento em que *Odùduwà* pisa, pela primeira vez, nesse recém-criado planeta, faz surgir, assim, a capital mítica daquela cultura – a cidade de *Ifè* – o “umbigo do universo”, segundo os iorubas. Somente após esse episódio, é que *Ọbàtálá* despertou de seu sono ébrio e este, então, vai ter com *Ọlórún*. Ocorre que, mesmo diante de seu fracasso, o Criador lhe confere uma segunda oportunidade. Note-se que, apesar de *Ọbàtálá* ter falhado na preciosa tarefa de criar o mundo, o Deus dos iorubas não se revela punitivo, vingativo, nem lhe renega a uma condição expiatória em algum lugar similar ao inferno. O Criador o repreende, mas lhe oferece uma nova chance. Este fato diz muito sobre a forma de agir, pensar, e sobre o exemplo insular que esse Deus oferece às suas criaturas: o perdão, a segunda chance. Não há, pois, para os iorubas, um lugar de expiação, uma clausura punitiva. E, assim, nessa nova investida, *Ọbàtálá* “[...] criou os homens, as mulheres, as árvores, os peixes e tudo que habita na Terra”⁸³ (JAGUN, 2015, p. 99).

Uma outra pontuação importante, acerca desse mito cosmogônico, diz respeito ao sexo de *Odùduwà*. *Odùduwà* é uma divindade masculina que criou os seres vivos (o primeiro rei de *Ifè*). Há uma terrível confusão ao considerarem que *Odùduwà* era mulher e faria com *Ọbàtálá* o par mítico da criação. Em verdade, essa subversão iniciou com o Padre Baudin e estendeu-se graças aos autores que o seguiram ou o copiaram. Esse fato não corresponde a nenhum mito de origem ioruba. Possivelmente, decorre de conclusões precipitadas do reverendo ou da tentativa de recontar os fatos pela ótica que permeava seu olhar cristão. Pierre Verger (2002, p. 258) sentencia, encerrando definitivamente a controvérsia:

Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre *Ọbàtálá* e *Odùduà*. Mal-informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país iorubá) informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá. O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dele a companheira de *Ọbàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemowo*). Fechou este casal *Ọbàtálá-Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde *Ọbàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudofêmea), tido o que está embaixo; *Ọbàtálá* é o espírito, *Odùduà* a matéria; *Ọbàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra. (...) Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte *Ọrìṣàálá*, mas sua mulher é *Yemowo*. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no *ilésin* do templo de *Ọbàtálá-Ọrìṣàálá*, em *Ideta-Ilé*, em *Ilé Ifé*. Estas mesmas divindades levam os nomes de *Lisa* e *Mawu*, adotados pelos fon. Elas são adoradas no templo do bairro *Djena*, em *Abomey*, e simbolizam: “*Lisa*, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e *Mawu*, o princípio feminino, com o ocidente, a noite e a lua”. Mas, insistimos, eles correspondem ao casal *Ọrìṣàálá* e *Yemowo* e não *Ọbàtálá* e *Odùduà* (Grifo do autor).

⁸³ Sobre a natureza, V. Capítulo 3: “Descolonizando a natureza”.

Destarte, temos aqui, nesse modelo de gênese ioruba, uma dupla cosmogônica composta por um par homem-homem (*Odùduwà* e *Obàtálá*), algo bastante incomum para o modelo ocidental. Não surpreende o choque que os missionários europeus tiveram diante desse fato. Contudo, não justifica a investida colonial que tiveram na tentativa de adulterar os fatos, adaptando-os aos seus padrões eurocêntricos. A questão é que, bem recentemente, até os anos 2000, ainda se ouviam candomblecistas referir-se a *Odùduwà*, como se fosse uma divindade feminina.

Mesmo deuses, com tarefas tão relevantes e tão próximos ao Criador, são imperfeitos. Depois da criação, *Odùduwà* e *Obàtálá* protagonizam uma espécie de rixa, uma competição egóica, tendo, como pano de fundo, aquele, cuja tarefa teria sido a mais importante: a criação do mundo (realizada por *Odùduwà*) ou dos seres que nele habitam (concluída por *Obàtálá*). Novamente, o Criador não intervém nem delibera, mas media, propondo o equilíbrio e a concórdia.

[...] *Olórun*, com sua sabedoria, fez mostrar que os dois eram de fundamental importância para a criação, e a sobrevivência do mundo dependeria da harmonia entre ambos. *Olórun* convenceu-os, assim, a celebrar um acordo (*Odù Ifá Ìwòrì-Òbèrè*) e chamou *Obàtálá* para sentar-se à sua direita (*òtún*) e *Odùduwà* para sentar-se à sua esquerda (*òsì*). Instituiu, assim, a possibilidade de equilíbrio e de convivência harmônica entre os dois. E, até hoje, os iorubas comemoram o dia do acordo através de um grande festejo anual (*Odọ̀dún síšé*), celebrando a união que permitiu a sobrevivência do universo e da vida (JAGUN, 2015, p. 99. Grifo do autor).

Note-se que o confronto mítico entre os seres (representados por *Obàtálá*) e o mundo (este, simbolizado por *Odùduwà*) causaria o rompimento do equilíbrio necessário à “sobrevivência do universo e do mundo”. Por outra vez, o Criador ioruba demonstra sua vocação como o “Regulador do Universo” e não como um patrono interveniente e ansioso.

O nome dado ao festival⁸⁴ que celebra o pacto pela vida (*Odọ̀dún síšé*) pode ser traduzido como *odọ̀dún* – advérbio de tempo: anual – e *síšé* – verbo “trabalhar” –, ou seja, em uma tradução livre: “trabalho anual”. Logo, tem-se que a festa, em si, periodicamente marcada a cada ano, celebra o esforço cotidiano, o “trabalho anual”, contínuo, de buscar a paz. Seria impossível preservar tal equilíbrio apenas uma vez ao ano, unicamente, em uma data. A festa é a apoteose do esforço gerúndio de todos os dias, sem o qual o acordo não seria mantido desde há milhares de anos.

⁸⁴ No site, é possível acessar a programação do festejo, bem como imagens desta festa que faz parte do calendário anual da Nigéria. Fonte: <<https://www.finelib.com/events/festivals/the-olajo-festival/344>>. Acesso em: 25/7/2022. Obs.: há também fotos disponíveis do festival. Fonte: <<https://www.alamy.com/olajo-festival-venue-ile-ife-osun-state-nigeriaimage417163100.html>>. Acesso em: 25/07/2022.

O “acordo” divino, firmado entre *Odùduwà* e *Ọbàtálá*, é celebrado, anualmente, até hoje, porque a humanidade jamais deve olvidar-se de que os esforços pela paz têm de ser, permanentemente, lembrados e renovados. Da mesma forma, o equilíbrio entre o mundo e os seres também não pode ser jamais negligenciado.

Destaco, ainda, o período no qual o mundo teria sido criado, conforme a gênese ioruba: quatro dias. Portanto, uma outra particularidade que a difere da versão bíblica cujo tempo necessário para a obra da criação teria sido de sete dias.⁸⁵

Uma outra importante referência, trazida por esse mito criacional, é o cuidado que essa cultura demonstra quanto à preservação da memória; não pura e simplesmente através de registros escritos, mas por meio de revivências constantes. Em uma cultura ágrafa, como a ioruba, vale muito mais a inscrição na memória viva e vivida do que no arquivo morto, empoeirado e fichado, ainda que cuidadosa e metodicamente separado em uma ala da biblioteca. A metodologia da oralidade exercita a memória como ato do presente, não como relíquia do pretérito; são os ritos, as fórmulas pedagógicas utilizadas nesse desiderato. O texto cita que a gênese ioruba é representada por *igbádù*.

[...] uma cabaça pintada de branco, aberta horizontalmente ao meio, em duas partes, que devem manter-se sempre unidas, trazendo em seu interior quatro pequenos recipientes de casca de noz de coco cortado pela metade, contendo, cada qual, um elemento que simboliza os três sangues do *àṣẹ*: o *ẹfun* (o branco), o *osùn* (o vermelho) e o *wáji* (o preto) e ainda *erè* (lama – matéria-prima do homem) (JAGUN, 2015, p. 99. Grifo do autor).

Voltando ao texto da gênese: “[...] Separar as duas metades de *igbádù* significa a própria destruição do mundo. Assim, a parte de cima representa *Ọbàtálá*, e a parte de baixo, *Odùduwà*” (JAGUN, 2015, p. 99. Grifo do autor). Até hoje, nos Candomblés, sempre que um neófito for iniciado para *Ọbàtálá*, esses mesmos elementos serão colocados nas vasilhas rituais, constituindo assim, na nomenclatura vigente, o “assentamento” desta divindade. Ora, “assentar santo”, como costumeiramente se diz nos Terreiros, não é sacramentar uma imagem nem imantar apetrechos rituais. Trata-se aqui, sobretudo, de uma liturgia à memória: “trazer ao assento”, literalmente “convidar para sentar”. É o ato presente de convidar o passado ao agora para não nos perdermos no futuro. Nos cultos do Candomblé, memórias são rememoradas, são alicerces filosóficos existentes a toda hora, em todo gesto. As memórias não são revisitadas

⁸⁵ “Gênesis 2: 2. No sétimo dia, Deus já havia concluído a obra que realizara e, nesse dia, descansou. 3. Abençoou Deus o sétimo dia, e o santificou, porque nele descansou de toda a obra que realizara na criação”. Fonte: BÍBLIAON. Versículos. 2009. *Bíblia Sagrada Online*. [Não paginado]. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/versiculo/genesis_2_1-9/>. Acesso em: 14/10/2022.

como fatos “relembrados”; são revividas e vividas no sentido de serem reexperimentadas, tornadas vivas novamente. Toda vez que *Obàtálá* é cultuado, toda a saga cosmogônica é trazida à tona; todos os propósitos do Criador são possibilitados de novo; todos os desacertos e os compromissos podem ser, didaticamente, refeitos para que as criaturas se conectem com suas origens.

Desse modo, o conto foi descrito como parte da narrativa de um dos *odù*. Logo, temos que as trajetórias de vida existiam mesmo antes dos viventes serem criados. Em vários momentos do conto da cosmogonia ioruba, são feitas referências aos *odù*. Os *odù*, ou trajetórias de vida, consoante a cultura ioruba, são como viabilidades do próprio mundo. Da mesma forma, terra, água, ar e fogo, elementos primordiais da natureza, possibilitam a existência da vida. Os *odù* dão sentido às buscas existenciais, aos percursos dos viventes neste mundo. Destarte, faz total sentido que o Criador os tivesse pavimentado antes mesmo deste mundo existir para que as criaturas que nele habitassem, pudessem dar vazão às suas próprias sendas.

Entendo os *odù* como um grande atlas. A exemplo dos velhos *Guias Quatro Rodas*, que se mostravam como mapas de estradas e rodovias, com tracejados coloridos, pontilhados sinuosos e um sem-número de símbolos inscritos, tais como BR 101⁸⁶, BR 116⁸⁷ ou RJ 230⁸⁸, por exemplo. Bastava “bater os olhos” naqueles mapas rodoviários, que os símbolos eram compreendidos, lidos; as insígnias das estradas passavam a significar riscos, possibilidades, atrativos. Da mesma forma, os *odù*, com seus nomes e numerações, são significantes e significados perfeitamente lidos pelos alfabetizados nessa linguagem dos sentidos. Vale dizer que os *odù* eram grafados desde a mais remota pesquisa antropológica e arqueológica dos iorubas há milhares de anos. Este fato fundamenta, inclusive, nossa argumentação de que a tradição ágrafa dos iorubas tem bases filosóficas.

Observemos os grafismos dos *odù*.⁸⁹

⁸⁶ BR-101: rodovia longitudinal brasileira, que inicia no município de Touros/RN e termina em São José do Norte/RS. Possui 4.650 km de extensão.

⁸⁷ BR-116: rodovia longitudinal brasileira, que tem início no município de Fortaleza/CE e termina em Jaguarão/RS, na fronteira com o Uruguai. Possui 4.486 km de extensão.

⁸⁸ RJ-230: rodovia brasileira do estado do Rio de Janeiro. Inicia no município de Porciúncula/MG e termina no entroncamento com a BR-101, município de Campos dos Goytacazes/RJ, já próximo à fronteira com o estado do Espírito Santo. Possui 155 quilômetros de extensão.

⁸⁹ Esta publicação de Abimbola, feita em 1976, no seu livro, *Ifá an exposition of ifá literary corpus*, Marins (2016) chama atenção para a inversão da grafia dos *odus osa* e *oturupon* em relação aos sinais que são convencionados atualmente. Contudo, Marins destaca que esse mesmo importante autor nigeriano (Abimbola), pertencente à família tradicional de *Ogun*, republica as citadas grafias da mesma forma, em sua obra *Awon oju odu meerindilogun*, um ano depois (1977). Marins (2016) cogita a possibilidade de ter havido um erro de

Figura 3 – Grafismos de *Odù*

IFÁ PRIESTS AND THEIR SYSTEM OF DIVINATION				29			
<i>Odù</i>. The following are the signatures that may be obtained by using the sacred palm-nuts.							
1	<i>Ogbè</i>	2	<i>Ọyèkú</i>	3	<i>Ìwòrì</i>	4	<i>Òdí</i>
	1		11		11		1
	1		11		1		11
	1		11		1		11
	1		11		11		1
5	<i>Ìrosìn</i>	6	<i>Ọwónrín</i>	7	<i>Ọbàrà</i>	8	<i>Ọkànràn</i>
	1		11		1		11
	1		11		11		11
	11		1		11		11
	11		1		11		1
9	<i>Ògúndá</i>	10	<i>Ọsé</i>	11	<i>Ìká</i>	12	<i>Òtúúrúpòn</i>
	1		11		11		11
	1		11		1		1
	1		1		11		1
	11		11		11		1
13	<i>Òtúá</i>	14	<i>Ìrètẹ</i>	15	<i>Ọsé</i>	16	<i>Ọfún</i>
	1		1		1		11
	11		1		11		1
	1		11		1		11
	1		1		11		1
When the divining chain is used, the Ifá priest holds the chain in the middle and throws it before himself. As mentioned							

Fonte: MARINS, 2016.⁹⁰

Assim como os desenhos rupestres, os *odù* podem ser lidos. Logo, trata-se de uma gramática elaborada com outros parâmetros que não os eurocêtricos. Estamos diante de uma escrita não cursiva, mas perfeitamente conclusiva e viável aos que forem alfabetizados nesse sistema cultural.

Não gosto de entender os números representativos dos *odù* como numerologia – sem desmerecer estes saberes. Não faço, aqui, julgamento de mérito, mas é importante evitar a confusão entre as ciências. A numerologia tem outra origem, conhecimentos e propósitos. Por isso, prefiro propor o neologismo *ifalogia*,⁹¹ fazendo necessária remissão a este complexo cultural ioruba, entabulado por princípios⁹² próprios, tais como a oralidade, a naturalidade, a

edição, repetido duas vezes, posto que o mesmo Abimbola modifica a grafia dos citados *odus*, adequando-as à convenção atual em seu outro livro *Sixteen Greats Poems of ifá* (Unesco) (MARINS, 2016).

⁹⁰ MARINS, Luiz L. Curiosidades sobre hierarquias de Odu Ifá. *Revista Olórun*, [revista eletrônica], n. 42, p. 1-23, set. 2016. Disponível em: <<https://luizlmarins.files.wordpress.com/2016/10/curiosidade-sobre-hierarquias-dos-odus-de-ifa.pdf>>. Acesso em: 14/10/2022.

⁹¹ Neologismo proposto pelo Autor em seu livro *Ewé a Chave do Portal* (JAGUN, 2019) a fim de demarcar a epistemologia própria dos iorubas, constituída a partir de bases de sabedoria e espiritualidade.

⁹² V. subseção 10.3: “Descolonizando as estruturas da cultura ioruba”.

ancestralidade e a atemporalidade que perfazem, juntos, os alicerces de sustentação da sabedoria e da epistemologia iorubas.

Na leitura do texto da cosmogonia ioruba, assim como de quase todos os contos míticos iorubas, somos visitados por um certo incômodo típico dos que são forjados nos costumes ocidentais. Causam-nos espécie alguns detalhes narrados; há elementos que “não fazem sentido”, que fogem “à realidade”, que não se sustentam em uma “lógica”, como, por exemplo, o Oráculo de *Ifá*, que fora utilizado para consulta pelas divindades antes da criação ser concluída. Esse Oráculo é constituído por nozes de caroço do dendezeiro⁹³ – espécie de árvore da flora africana que, teoricamente, não teria sido criada, ainda, naquele momento da gênese. Ora, não “teria sentido” haver um Oráculo feito de caroços de dendezeiro antes de o dendezeiro ser criado.

Contudo, essa “lógica” que perseguimos é apenas nossa, do Ocidente; é o referencial de uma “prudência” pautada em nossa cultura. O sistema ioruba não é elaborado com esses parâmetros. Para eles, muitas de nossas práticas e costumes são igualmente incongruentes e ilógicos. Por exemplo, conforme a herbologia⁹⁴ ioruba, não faz sentido que as pessoas comprem, no balcão de uma farmácia, o mesmo remédio na busca da cura. Segundo eles, é incoerente esperar que pessoas com etnias, pesos, idades, energias e ancestralidades diferentes, obtenham os mesmos resultados no uso de determinado fármaco.

Portanto, o fato de o dendezeiro ser indiretamente citado no conto antes mesmo de o mundo e de os seres, que nele habitam, terem sido criados, pode ser interpretado, conforme a sua lógica, que alguns vegetais, como o dendezeiro, considerados sagrados entre os iorubas, poderiam existir também em outros espaços siderais.⁹⁵ Nada tão chocante quanto a ciência

⁹³ Nome científico: *Elaeis guineenses* Jacq.

⁹⁴ Termo usado pelo Autor em sua obra *Ewé a Chave do Portal* (2019), para referir-se à ciência ioruba da cura e do manuseio das ervas.

⁹⁵ Sobre a possibilidade de existirem elementos vegetais em outros espaços siderais, V. Capítulo 5: “A Morte”.

ocidental ter detectado a existência da água,⁹⁶ de gases⁹⁷ ou de certos minerais⁹⁸ em outros planetas. Tudo depende do paradigma cultural e epistemológico.

⁹⁶ Após análises realizadas por uma sonda, circulando o planeta Marte, de acordo com a Agência Espacial Europeia (ESA), foram detectadas “quantidades significativas de água”. O equipamento, denominado de *ExoMars Trace Gas Orbiter* (TGO), lançado no ano de 2016, através de uma missão conjunta entre a ESA e a *Roscosmos*, detectou água em *Valles Marineris*, região marciana. Este sistema de cânion é dez vezes mais longo, cinco vezes mais profundo e vinte vezes mais largo que o Grand Canyon dos EUA. Fonte: <<https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/pesquisadores-encontram-quantidades-significativas-de-agua-em-marte/>>. Acesso em: 27/07/2022.

⁹⁷ No nosso Sistema Solar, Júpiter, Saturno, Urano e Netuno são denominados de planetas gasosos ou gigantes gasosos. Estes, apresentam uma atmosfera gasosa e são os maiores do Sistema. Gases, como metano, hélio e hidrogênio, já foram detectados. Fonte: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/planetas-gasosos-sistema-solar.htm#:~:text=Planetas%20gasosos%20s%C3%A3o%20os%20maiores%20do%20Sistema%20Solar%20e%20s%C3%A3o,%2C%20Saturno%2C%20Urano%20e%20Netuno>>. Acesso em: 27/07/2022.

⁹⁸ Os planetas rochosos do Sistema Solar são: Mercúrio, Vênus, Terra e Marte. Estes, basicamente são formados por rochas e metais. Em Vênus, já foram detectados os metais perovskita e os pirocloros; o núcleo de Mercúrio é constituído por ferro; o solo de Marte é rico em silício e em ferro. Fonte: <<https://escolakids.uol.com.br/geografia/planetas-rochosos.htm>>. Acesso em: 27/07/2022.

3 DESCOLONIALIZANDO A NATUREZA

A cultura ioruba constitui um compêndio bem diferente da nossa, ocidental. Para compreendermos esse sistema, é preciso que adentremos em um universo de pensamento e comportamento atípicos. Como abordado no subcapítulo 10.3 “Descolonizando as estruturas da cultura ioruba”, esse sistema é organizado a partir de quatro pilares que se complementam e integram: a naturalidade (relação entre as espécies, os fenômenos naturais e o Criador); a oralidade (a metodologia de transmissão e conservação dos conhecimentos); a temporalidade (a percepção e implementação da sincronicidade do tempo) e a ancestralidade (a dinâmica de interação entre os mundos físico e metafísico).

Para entendermos a natureza pelo horizonte nagô, depois de percorrermos sobre o Criador, cumpre-nos ponderar: Deus seria parte dessa mesma natureza ou a natureza seria uma obra à parte? O tempo é uma criação divina ou é uma dimensão percebida pelos seres vivos? Realmente existe um tempo de Deus e um tempo dos humanos ou o tempo é apenas de nossa dimensão?⁹⁹ Tempo da Criação e tempo de criaturas fazem parte da natureza?¹⁰⁰

Para dialogar sobre o tema, proponho uma análise a partir do contraponto. Trabalharemos uma retórica entre perspectivas culturais, com distâncias abissais, como a africana e a europeia, para bem demonstrar as diferentes lógicas e as múltiplas percepções sobre esse assunto. Assim, faremos uma improvável, mas oxigenada conversa com Hegel sobre esta questão. O autor alemão de *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, no Tomo II, intitulado *A Filosofia da Natureza*, cuja edição de 1997 nos oferece um interessante contraste para essa saudável dialética.

3.1 A natureza em expressões autônomas

A natureza, para os iorubas, é um lugar-encontro: é transversalizada pelo Criador e horizontalizada pelos seres. Assim, a natureza ioruba começa no entrecruzamento de Criador e

⁹⁹ Sobre a morte de elementos naturais, V. Capítulo 5: “A Morte”.

¹⁰⁰ Sobre a criação dos elementos primordiais da natureza, ver subseção 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

criaturas, em uma encruzilhada de possibilidades. Os elementos primordiais da natureza (ar, água, fogo e terra), a partir do mito cosmogônico ioruba,¹⁰¹ surgem do desdobramento do próprio *Olórun*.

Em Hegel (1997, p. 26), a natureza pode ser interpretada como uma expansão da *ideia* original.

A natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza (Grifo do autor).

Ao que se infere, Hegel (1997, p. 26) percebe, na natureza, uma espécie de consciência primordial. O filósofo alemão nos dá a entender que a “ideia divina do universo” seria o “único efetivo”. Assim, vejamos:

O “Eu” na minha essência é o conceito, o igual a si mesmo, o que atravessa tudo, e que, enquanto mantém a soberania sobre as diferenças particulares, é o universal voltando a si. Esse conceito já é a verdadeira ideia, a ideia divina de universo, que é o único efetivo. Assim só Deus é a verdade, o vivente imortal, segundo Platão, [e] cujo corpo e alma são em um único naturados.

Ainda em Hegel (1997, p. 26), temos o conceito de “ideia”, transversalizando a própria individualidade: “Todo ser individual é algum aspecto de ideia. [...] O individual, por si mesmo, não corresponde a seu conceito. É essa limitação de sua existência que constitui sua finitude e sua ruína”.

Para os iorubas, o humano não é somente um “conceito”: ele é livre. Embora contenha, em si, um sopro divino, a fagulha criacional – *elédá* –, como um dos requisitos de vida, ele é totalmente autônomo, livre, inclusive, de Deus enquanto ditador de destinos. A natureza humana não é “limitada à ideia” porque esse humano possui autonomia (*Orí*) até para idealizar Deus e relacionar-se com Ele como lhe bem aprouver. O ser humano (criatura) não é propriedade de Deus (Criador). A natureza, em torno do homem e da mulher, embora desdobrada de Deus, também não é por Ele gerenciada, como em um *videogame*. Os outros seres têm suas próprias expressões: trovejam, chovem, secam, se revoltam e todas estas emoções/expressões da natureza ocorrem por reações e interações espontâneas e livres com as criaturas sem a gestão de *Olórun*. Os humanos podem devorar e destruir a natureza (embora

¹⁰¹ Sobre o surgimento dos elementos primordiais da natureza, V. 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

não devessem), assim como os animais, os vegetais e os minerais podem dragar os humanos (embora pensemos que não). *Olórun* não interfere nem nunca interferiu, pois Ele é um macrogestor do sistema e não um microcontrolador de vidas. Se Deus, o Jeová, interferisse, creio que poderia caprichar em alguns aspectos ou gerenciar melhor suas “equipes”.

Wartenberg (2014, p. 129) não se mostra convencido acerca da completude do conceito de *ideia* segundo Hegel:

Sua primeira alegação é a de que o único existente de “primeira classe” seja a ideia. Embora não estejamos ainda em posição de desenvolver um entendimento claro acerca daquilo que Hegel quer dizer com o termo “ideia”, vimos que ele afirma que seres individuais ou finitos são aspectos dessa singular entidade infinita.

A nosso turno, podemos concluir que a afirmação central do idealismo de Hegel consiste em que as coisas finitas dependem da ideia de seu Ser. Assim porque, em Hegel, encontramos o conceito de que a realidade é fundamentalmente conceitual.

Na filosofia hegeliana sobre a natureza, temos ainda um interessante conceito: a *totalidade orgânica*. Segundo Wartenberg (2014), uma totalidade orgânica se constituiria quando as partes são dependentes do todo para sua existência. Dessa forma, as partes de uma planta (flores, frutos, sementes) seriam dependentes do conjunto da planta para o seu total plano de desenvolvimento.

Já para os iorubas, as partes independem do todo. A divindade *Ọsányìn*, por exemplo, é descrita como a própria folha. A folha é tratada, aqui, como uma personagem independente, autônoma, integral, como se nem ao menos fosse parte da planta. *Ìrókò*, o Deus Árvore, é, por si só, a totalidade divina. Não depende do sistema da floresta nem da terra ou de nutrientes, pois, na percepção ioruba, Ele é “o” deus. O mesmo conceito se aplica a diversos outros *àwọn òrìṣà* relacionados à natureza, como *Ọ̀ṣùmàrè* (o arco-íris), que não depende da chuva nem da luminosidade para ser quem é ou *Ọ̀ṣùn* (a água doce), que não precisa dos rios nem lagos ou fontes para ser água e ser divina.

Wartenberg (2014, p. 133) elucida: “Nesse sentido, Hegel afirma que a realidade é uma totalidade orgânica”; e conclui:

Vemos agora que ele (Hegel) pensa essa ideia como algo que contém o plano de desenvolvimento para a realidade como tal. Em analogia com totalidades orgânicas, a ideia é pensada como o plano em conformidade com o qual sucede a natureza autorrealizadora da realidade como tal (WARTENBERG, 2014, p. 133).

Acreditam, os iorubas, que o Criador, a quem chamam de *Ọlórún*,¹⁰² determinou que os seres vivos fossem criados em uma organização integrativa. Logo, não há hierarquia entre hominiais, vegetais, animais e minerais. Na concepção nagô,¹⁰³ todos ocupam o mesmo patamar de importância. Por este motivo, os iorubas percebem a natureza de forma ímpar, sem o protagonismo humano, sem dominação. O ioruba entende-se como parte do todo e com o todo deve harmonizar-se. Assim, observa Bâ (2010, p. 170):

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (Grifo do autor).

Portanto, *èdá aráiyé* (a Natureza Humana), *èdá ewéko* (a Natureza Vegetal), *èdá èlémí* (a Natureza Animal) e *èdá inù ilé* (a Natureza Mineral) possuem o mesmo grau de importância para o equilíbrio do Todo. Humanos, animais, vegetais e minerais devem respeitar-se e coabitar o mundo em harmonia. Em razão disso, o ioruba consegue encontrar a deidade em uma árvore (*Ìrókò*),¹⁰⁴ assim como em um animal (*Dan*),¹⁰⁵ por exemplo.

O ioruba desenvolve, então, um comportamento socioambiental e espiritual respeitoso e integrado às outras espécies de vida, harmonizado pelo sistema de trocas, por essa lógica de que o humano não é “dono” do mundo nem “detentor” dos direitos sobre as demais espécies. Descabem a dominação, a poluição e a extinção de espécies.

Sua noção de naturalidade não se restringe somente na Física, mas também na Metafísica. A partir de sua concepção teológica, os iorubas se percebem e se comportam como

¹⁰² *Ọlórún*: Deus Supremo; o Criador. Mesmo que *Ólódùmarè*, ou *Elédùmarè*. Os *òrìṣà* entram no contexto não como similares, nem como equiparados a *Ọlórún*, mas como forças auxiliares, responsáveis pelo equilíbrio de parte da Criação: os elementos da natureza, as emoções e sentimentos humanos. Os *òrìṣà* são intermediários entre a humanidade e o Ser Supremo (JAGUN, 2017, p. 1171-1173. Grifo do autor).

¹⁰³ Nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala ioruba que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria (PARÉS, 2007). Expressão utilizada como sinônimo de ioruba.

¹⁰⁴ *Ìrókò*. *Chlorophora excelsa* (*Moraceae*): a própria árvore é considerada como um *òrìṣà* originário do Daomé. Suas folhas costumam ser postas no travesseiro dos doentes, com o propósito de afastar *Ikú* (a morte). Aos pés desta árvore, são feitos ritos a *Olómùsò*, a fim de manter neste mundo os *àbíkú*. No *Ìrókò*, fazem morada as *Ìyá mi* (mas nela não ficam por muito tempo pois os frutos desta árvore não lhe agradam) e também os *àbíkú*. Suas folhas transformadas em pós, podem substituir o *iyèròsùn*. No Brasil, foi substituída pela gameleira branca (*Ficus gomelleira*). Os cacos de louças que se quebram aleatoriamente no *Ilé* são depositados ao pé desta árvore, para que ela depure as más energias. É um símbolo de ancestralidade e do poder divino que o elemento vegetal possui (JAGUN, 2017, p. 1071. Grifo do autor). Obs.: idem NR 64.

¹⁰⁵ *Dan*: 1. s. cobra. Usa-se ainda as palavras *ejò*, *erè*, *òjòlá* e *òkà* para nominar o animal cobra; 2. s. cobra de metal portada por *Òṣùmàrè* como sua ferramenta ritual; 3. s. divindade (*Vodun*) dos povos *fon* (JAGUN, 2017, p. 975. Grifos do autor).

partes do mundo. Agem e reagem entre si, entre eles e a natureza, e entre eles e o Criador. Portanto, tudo que pensam, fazem e creem, é estabelecido pela sua noção de natureza. Sua filosofia os integra, de forma ímpar, ao meio em que habitam; eles sentem que esse meio também ocupa um lugar em si mesmos, também os habita. Em razão disso, a relação que estabelecem com os seres vivos e *meta-vivos*¹⁰⁶ é singular.

Já Hegel (1997, p. 27) entende que a relação entre o humano e a natureza seja um tanto diversa dessa. O alemão afirma que o homem, praticamente, porta-se ante a natureza “como ante algo imediato e exterior a ele próprio”. Contudo, o mesmo homem, segundo o filósofo, se tornaria destinação para os objetos da natureza.

Os iorubas possuem uma percepção do mundo bastante singular. Eles não apenas “veem” (notam) a natureza, mas a experimentam *com* e *em* todos os sentidos. Logo, denominar tal agudeza de “cosmovisão” ainda seria pouco. Isto porque a expressão “cosmovisão” remete apenas a um dos sentidos físicos: a visão; porém, os nagôs discernem a natureza e seu lugar no Universo, valendo-se de todas as formas de percepção. Por esta razão, adotamos a nomenclatura proposta por Oyèrónkè Oyewùmí (1997, p. 3): “*cosmopercepção*”. Vejamos:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “*cosmopercepção*” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “*cosmopercepção*” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYEWÙMÍ, 1997, p. 3. Grifo da autora).

A contrario sensu,¹⁰⁷ no Ocidente, a “civilidade” propõe que os humanos se desprendam da natureza, inclusive, daquela que lhes é intrínseca. Através de um processo vertical de negação, os seres humanos são “educados” a combater sua própria natureza em vez de se harmonizarem com ela. Quanto mais “civilizados”, menos contato com a natureza, menos naturais.

Nossa relação com a natureza se torna, assim, distante, remota. Não percebemos a água, o fogo, o ar e a terra como elementos primordiais, mas, na maioria dos casos, secundários. Por

¹⁰⁶ O autor propõe o neologismo “meta-vivo” para se referir aos mortos. Isto porque a semântica da palavra “morto”, em português, não é suficiente para significar a dimensão daqueles indivíduos que não possuem vida corpórea, conforme a concepção cultural ioruba. Obs.: idem NR 31.

¹⁰⁷ *A contrario sensu* – Locução latina, geralmente usada no Jurídico, que significa “em sentido contrário”. Fonte: <<https://dicionario.priberam.org/a%20contrario%20sensu>>. Acesso em: 10/01/2023.

exemplo, ao pensarmos a água, primeiramente, é possível que nos venha à cabeça uma torneira ou um chuveiro; apenas, secundariamente, a água.

Esse distanciamento da natureza que experimentamos em nosso cotidiano ocidental não se resume aos elementos, mas também aos sentimentos. A natureza se expressa em formas físicas e também extrafísicas, como emoções. O fogo é relacionado aos sentimentos intensos, às paixões; o ar é percebido como a fugacidade, o etéreo, por exemplo.

Na semiologia ioruba, os elementos da natureza são *cosmopercebidos* de modo real e metafórico, de forma física e metafísica; porém, sempre como signos que possibilitam a cognição de valores, a decodificação de significados. Por isso, a deificam, a celebram, buscando a harmonização com a natureza que existe em torno deles com aquela que há dentro de si mesmos.

Compreender os símbolos,¹⁰⁸ no contexto do Candomblé, justamente por se tratar de uma religião essencialmente ritualística, é *exúdico*,¹⁰⁹ é alicerçal. Contudo, para a decodificação dos símbolos iorubas, é necessário adentrar naquela cultura.

Símbolos produzem efeitos, cognições, de acordo com os aspectos culturais. Conforme a cultura, os símbolos vão gerando definições, despertando emoções, tanto pessoais quanto coletivas. Os símbolos falam por si só, nos fazem sentir. Precisamos mergulhar na cultura do Candomblé, e de suas matrizes, para entendermos o valor e o alcance dos símbolos utilizados em seus ritos.

Na cultura ocidental, à medida em que perdemos o contato com os elementos naturais, gradativamente, seus símbolos se esvaem, não nos dizem nada. Somos ensinados a prestigiar apenas o consciente.

Os deuses iorubas, os *àwọn òrìṣà* (orixás), são expressões da natureza, são sentimentos, emoções; eles eclodem dos elementos primordiais e podem ser reconhecidos no fogo, terra, ar e água, bem como nas expressões emotivas e simbólicas destes elementos. Os elementos principais da natureza, aos quais os *àwọn òrìṣà* são associados, ao mesmo tempo, são símbolos de sua presença e expressões de suas energias. Esta correlação de divindades e elementos primordiais da natureza se dá por sintonia, compatibilidade entre tais energias e suas regências.

Dessa forma, há aqueles *àwọn òrìṣà* que se expressam e que são expressados pela água (*omi*) – elemento feminino: fecundidade, calma, vida; pelo ar (*aféféfe*) – elemento feminino:

¹⁰⁸ Sobre símbolos, V. 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

¹⁰⁹ *Exúdico*: neologismo criado pelo autor, a partir da significância de *Èṣù* na cultura ioruba. Utilizado para designar algo fundante, alicerçal (JAGUN, 2021, p. 05). Obs.: idem NR 36.

sutil, volátil, etéreo; pela terra (*ilẹ*) – elemento masculino: fertilidade, trabalho, palco do destino; e pelo fogo (*iná*) – elemento masculino: lava, raios solares, descargas elétricas, energia da guerra.

Contudo, Hegel (1997, p. 25) apresenta suas referências ao divino sempre por uma concepção monoteísta, notadamente inspirada por uma tônica judaico-cristã:

Deus tem de dois modos revelações, como natureza e como espírito; ambas as formas de Deus são seus templos, que ele ocupa e nos quais está presente. Deus como um abstrato não é o Deus verdadeiro, mas somente [o é] como o processo vivo de pôr seu outro, o mundo, que, apreendido em forma divina, é seu filho; e somente na unidade com seu outro, no espírito, Deus é sujeito. Essa é a determinação e o fim da filosofia da natureza, que o espírito encontre sua própria essência, isto é, o conceito na natureza, sua imagem-réplica na mesma.

No pensamento de Hegel (1997), a linha mestra se estrutura no conceito bíblico de natureza enquanto imagem e semelhança de Deus.

A seu turno, os iorubas enxergam a força do Criador nos elementos da natureza, porém os deificam, individualizam, personificam; observam Deus em tais elementos, mas os celebram e, com eles, se harmonizam de forma plural, sem as conotações abraâmicas. Ou seja, o vocábulo “Deus” é, semântica e teologicamente, compreendido de formas bem diferentes entre os iorubas e Hegel.

Vejamos, a seguir, o quadro indicativo de deuses iorubas e os respectivos elementos primordiais.

Quadro 1 – Deuses iorubas e seus respectivos elementos primordiais

ELEMENTOS	DEUSES IORUBAS
água (<i>omi</i>)	<i>Nàná, Yemoja, Òṣùn, Yewà, Obà, Òṣùmàrè, Lógun</i>
ar (<i>aféfé</i>)	<i>Oṣàlúfón, Òṣàgiyán, Oya, Òṣùmàrè</i>
fogo (<i>iná</i>):	<i>Èṣù, Ṣàngó</i>
terra (<i>ilẹ</i>)	<i>Omolu, Obalúwáiyé, Ògún, Ode, Òsányìn, Ìròkò, Lógun</i>

Fonte: O AUTOR, 2022.

Vale dizer que tanto os elementos da natureza quanto os sentimentos por eles expressados simbolicamente são ambíguos em suas essências. O mesmo ar que refresca a face em uma brisa suave, pode transformar-se em um furacão devastador; a mesma água que acalma e hidrata, pode crescer em um tsunami destrutivo.

A religiosidade ioruba tem como objetivo harmonizar a natureza que existe em torno do indivíduo com aquela que habita dentro dele. Todas as liturgias e ritualísticas têm, como finalidade, proporcionar esse equilíbrio. Os iorubas acreditam que, com essa harmonização, os

indivíduos podem alcançar as virtudes¹¹⁰ e tornarem-se prósperos. Ou seja, a espiritualidade ioruba,¹¹¹ antes de ser metodologicamente pautada por procedimentos religiosos, é possibilitada pelo contato profundo com a natureza.

Enquanto o ar e a água são femininos, o fogo e a terra são elementos masculinos para os iorubas. Entender a filosofia da natureza e seus símbolos, na perspectiva ioruba, é fundamental para decodificarmos sua cultura e sua relação física e metafísica com o mundo.

Hegel era um pensador extremamente interessado em conceitos religiosos. Desde a década de 1790 até o período de Berlim, seus escritos (publicados ou não) revelam seu olhar arguto sobre as grandes religiões, especialmente, o cristianismo. Inclusive, o jovem Hegel resolveu escrever uma biografia sobre Jesus (DICKY 1987 apud BEISER, 2014).

Segundo Dickey (1987 apud BEISER, 2014, p. 354): “[...] Hegel viu-se a si mesmo, e assim por outros foi considerado, como um pensador cuja principal preocupação era a de aprender ‘conceitos religiosos’ de modo a torná-los filosoficamente inteligíveis”. Vale dizer que tais conceitos restam visivelmente estruturados a partir de uma convicção religiosa hegemônica em sua época e em sua cultura, ou seja, muito embora Hegel teça críticas a certas concepções religiosas, o pensamento do complexo autor alemão é verticalizado pelo modelo teológico bíblico. Entre 1811 e 1831, Hegel, através de seus escritos, propôs a convergência entre concepções religiosas e filosóficas em seu entendimento do procedimento científico. Sobre as representações divinas a partir da natureza, Hegel (1997, p. 27) assevera:

Se a natureza é a ideia na forma do ser-outro, então, segundo o conceito de ideia, a ideia não está aí da maneira como é em-e-para-si, ainda que a natureza seja uma das maneiras de a ideia se manifestar, e aí deva [*muss*] aparecer. Mas que essa maneira da ideia seja a natureza, isto é o segundo assunto a pesquisar e a demonstrar; no final devemos empreender uma comparação [para ver] se aquela definição corresponde à representação, o que acontecerá a seguir. De resto, a filosofia não tem de se preocupar com a representação [em voga], nem precisa de, em cada referência, produzir o que a representação pede, pois as representações são arbitrarias; mas em geral devem concordar as duas (Grifo do autor).

De acordo com essas colocações, podemos concluir que Hegel (1997) entende que a natureza seja uma representação, uma manifestação divina – do Deus (único). Logo, segundo ele, as correlações e as representações de Deus pela natureza, não precisam demandar esforços filosóficos, até porque as representações produzidas são arbitrarias, conforme o autor. Porém,

¹¹⁰ As virtudes iorubas: *oore* (a bondade), *sùùrú* (a paciência), *ibúra* (a promessa), *òwò* (o respeito), *olóòtò* (ser verdadeiro), *olóòdodo* (ser justo e sincero), *iféni* (a caridade), *èèwò* (a disciplina) e *iwà* (o caráter – a reunião de todas as demais virtudes) (JAGUN, 2015, p. 42. Grifo do autor).

¹¹¹ Sobre espiritualidade ioruba, V. subseção 7.2: “A Espiritualidade”.

entre as representações espontâneas e as representações lapidadas, há que existir convergência, ou seja, significados e significantes devem confluir como rios que se juntam, ganhando força para chegar ao mar.

Para os iorubas, a natureza foi criada por Deus (*Olórun*), mas, a natureza dEle próprio é outra, anterior, da qual não se tem notícia nem explicação definitiva. Os elementos primordiais da natureza surgem dEle. São condições para que este nosso mundo e as criaturas que nele habitam pudessem ser criadas. Os elementos primordiais não são apenas fenômenos físicos, mas metafísicos. A natureza, portanto, é manifestada por mares, rios, florestas, assim como, por amor, esperança, fé, por exemplo. Todos os tipos de natureza são divinos e deificados.

3.2 A mensuração do tempo

O tempo,¹¹² para os iorubas, é sincrônico e não linear. Para eles, passado, presente e futuro coexistem circularmente, simultaneamente. O tempo em que o mundo foi criado não ficou para trás; este mundo continua sendo recriado hoje, no agora. Tudo que se faz, também se refaz enquanto os propósitos do futuro repercutem no presente, com uma anterioridade e não como posterioridade. *Èṣù* é a subversão do tempo. O tempo, para os iorubas, é mensurado pela tarefa a ser desempenhada. É um sentimento de *tempotarefa*. A métrica do tempo está diretamente relativizada ao tempo de fazer algo.

“Estar à frente do seu tempo” é uma expressão utilizada para se referir a pessoas que pensam e agem antes das demais, com pioneirismo. No fundo, trata-se de pessoas que conseguem perceber o tempo de realizar as coisas, em uma noção de espacialidade *tempotarefa* e acabam por se destacar em relação às demais.

O tempo está sempre em curso, mas o seu decurso é circular: faço agora o que me propus antes e propus o antes porque quero resultados futuros. O agora é uma reunião dos tempos. Porém, a conclusão do tempo é quando a tarefa é executada. Ali, naquele momento, passado, presente e futuro se “beijam”.

O tempo de viver é o lapso de transitar pela vida, de transcorrer o *odù* escolhido: o trajeto entre o nascimento e a morte. Para os iorubas, o trajeto existencial – *odù* – é eleito pela própria pessoa em uma audiência mítica aos pés do Criador. Neste evento, decidimos questões

¹¹² Sobre o tempo, V. subseção 10.3.3: “A Temporalidade”.

basilares para nossa trajetória: quem serão nossos pais, quantos filhos teremos, quais serão nossas buscas, entre outras questões essenciais. Logo, o *odù* é escolhido em um momento no qual a contagem do tempo no *àiyé* (Terra) ainda não começou. Essa escolha requer uma logística de vidas, um entrecruzamento de destinos, pois é preciso concatenar o tempo dos pais com o nosso tempo de nascimento como filhos. Entendo que, ainda lá no *orún*, em outro espaço sideral, exista também uma percepção de tempo.

Aqui no mundo, no nosso mundo, sentimos que nosso tempo tem a ver com as tarefas que nos propusemos a realizar. Há pessoas que têm o discernimento de entender que a vida está no fim em virtude da sensação de que lograram aproveitar bem o seu tempo e cumpriram seus trajetos virtuosamente; entenderam que seu tempo aqui se concluiu. Outras, não. Agoniam-se com a possibilidade de morrer, seja por apego demasiado à vida, seja por ansiedade de não terem administrado bem o tempo das realizações. Pessoas que optam pela eutanásia, podem ter aferido seus tempos de forma crítica e saudável; pessoas que optam pelo suicídio, podem ter feito avaliações ou chegado a conclusões frustrantes. Não nos cabe julgar, mas tentar evitar que a noção de *tempotarefa* seja um fator de agonia.

O tempo de morte é uma condição do viver. A morte é uma anterioridade: vivemos como vivemos porque morremos. Nosso tempo de fazer é parametrizado pela sensação do tempo de morrer. Como descrito no Capítulo 5 (*A Morte*), um *itàn* explica, pedagogicamente, que a morte é divina e fiel ao Criador. Morrer é uma necessidade organizacional *intra hominis* e *extra hominis*. Precisamos morrer para que tenhamos um profícuo desenvolvimento do tempo da vida, cumprindo o destino, e precisamos morrer para que haja espaço físico para outros neste mundo, para que uma sociedade viva.

Se vivemos, em vida, uma noção de *tempotarefa* em relação ao êxito de nossas escolhas do *odù*, depois que atravessamos o portal da morte, encontramos o tempo depois do tempo: o passado convive com o presente em prol do futuro.

O tempo ou, ao menos o tempo como o percebemos, não foi inventado por *Olórun*; o tempo não é um arranjo do Criador ioruba. Antes do tempo, já havia a origem. Como diz o *oríkì*: “Ninguém conhece o pai, ninguém conhece a mãe de *Olórun*”. Houve um tempo antes dEle existir, ainda que este tempo tivesse dias mais longos; ainda que este tempo e o nada fossem a mesma coisa.

A dimensão do tempo é um atributo dos seres. Minerais, animais e vegetais, assim como hominais sentem o tempo e, com ele, fazem trocas, vivem, morrem e revivem. Mas, o tempo é um sentimento, como o amor, a esperança, a ira. O tempo é sensação, logo, a noção de tempo

de um inseto será percebida diferentemente por outros animais, como cães, elefantes ou tartarugas. Um vegetal, como a margarida, terá um tempo diferente de um baobá ou de um eucalipto; o tempo de um córrego é diferente do tempo de um lago ou de um oceano. Seres humanos também sentem o tempo de forma diversa: quem mora no campo percebe o tempo de forma diferente de quem vive em uma grande e agitada capital, como São Paulo, por exemplo. Mesmo entre as pessoas que convivem na mesma localidade, o sentimento de tempo varia, pois, uma criança não mede o agora como um adulto; adultos e crianças sentem o tempo em dimensões diferentes. Crianças correm sempre com pressa de viver; um idoso não tem pressa; infantes se confundem na medida das horas, meses, anos e semanas até que aprendam a contar o tempo como seus pais.

Na cultura tradicional ioruba, o dia se completa quando a tarefa que a pessoa decide empreender hoje for concluída. Por exemplo, o caçador, quando sai em busca de sua presa, pode demorar uma lua ou mais. Contudo, o “seu dia” se conclui quando ele cumpre seu propósito e retorna com sua meta alcançada. Até hoje, nos Candomblés, essa noção resta preservada, embora poucos se atentem a isso. Ora, todas as vezes que forem realizadas liturgias em um Terreiro com imolação animal, antes, deve ser reverenciado *Èṣù*. Conforme a tradição da Casa, será feito, então, o ritual chamado de “rodar *pàdê*” ou o “*ipàdê*”. No entanto, por hipótese, se esse rito preliminar a *Èṣù* for feito às 23h30 de uma terça-feira e a imolação principal começar após 24h00, ou seja, no dia seguinte (quarta-feira), teremos ultrapassado a medição ocidental típica das vinte e quatro horas diárias. Porém, apesar de termos entrado em uma outra data, não será necessário “rodar *pàdê*” novamente, pois se considera que a “obrigação” está em “andamento”, ou seja, a mesma percepção de tempo/tarefa ou de dia/missão será praticada.

Os mais velhos percebem seu tempo no mundo, muitas vezes, em função dos seus afazeres, de suas tarefas na vida. Certa feita, lá na Casa de Oxumarê, em Salvador-BA, entre uma função e outra durante os rituais anuais em homenagem ao *òrìṣà Òṣùmàrè*, ao qual o Terreiro é consagrado, dei o braço à Mãe Cotinha de *Òṣàlá*,¹¹³ enquanto subíamos a longa escadaria que liga o Poço de *Òṣùmàrè* (na Avenida Vasco da Gama) ao pátio principal (na altura da Segunda Travessa Pedro Gama, no alto da Federação). Durante o árduo percurso, enquanto os mais novos subiam rapidamente, em uma cadência típica de quem tem pressa de viver, Mãe Cotinha e eu, a passos lentos, tivemos tempo para conversar. E o assunto foi esse mesmo: o

¹¹³ Maria Isabel Pereira Vargas, nascida em 1922 e falecida em 2021, aos 99 anos, na cidade de Salvador-BA.

tempo. Mãe Cotinha, que já contava mais de 95 anos, “puxou” a conversa como quem falava para si mesma:

- *Meus joelhos já não são os mesmos... Essa subida acaba comigo!*
Respondi concordando, pois mesmo eu, com menos idade que ela, estava sentindo no corpo o desafio da subida:
 - *A Senhora poderia ter esperado lá em cima! A escadaria é muito alta!*
 - *“Ópai ó”! – exaltou-se com a interjeição típica do “baianês”. E continuou:*
 - *E eu vou deixar de participar das obrigações de Òṣùmàrè?! Só quando não puder mais andar! Mesmo que eu já não esteja nesse mundo, vou continuar acompanhando “do outro lado”. Mas, deixar de participar, não vou! “Vixe”!*
Ri, assentindo com a cabeça. E a sábia matriarca arrematou:
 - *Sinto que meu tempo já acabou. Mas, não me incomodo com isso. Também não tenho pressa. A pressa não é dos velhos... Quanto mais se corre, mais rápido se chega do outro lado. Prefiro ir assim, devagarinho... Devagar também é pressa.*
Tentei remediar:
 - *Não diga isso, ìyá!¹¹⁴*
 - *Meu filho, tudo que eu tinha que fazer já fiz. Meu tempo aqui acabou. Estou apenas juntando as coisas, me despedindo de mim mesma, me preparando para uma nova caminhada.*
E, em silêncio, continuamos subindo os degraus infinitos daquela escadaria. Naquele dia, o tempo de subir as escadas ficou maior... Bem maior... Coube muito o que pensar (Informação verbal).

Mãe Cotinha, nessa época, tinha quase 80 anos de iniciada no Candomblé. Na Casa de Oxumarê, exercia um dos mais raros cargos da hierarquia: *àgbàlágbà* – a mais velha entre as mais velhas. Conforme a tradição da Casa, só ela poderia realizar ritos na cabeça do sacerdote daquela Casa Matriz. Quem ocupa esse posto, não pode ir a nenhum outro Terreiro; não pode chefiar nenhuma Casa de Candomblé; não pode realizar rituais na cabeça de nenhuma outra pessoa; deve morar no *Ilé* e usar roupas brancas até sua morte. Quando uma *àgbàlágbà* morre, o Terreiro tem até vinte e um anos de prazo para que outra seja escolhida.

Não sei se *Olórun* sente amor ou se tem esperança ou medo como nós. Jeová, certamente, não. Pode ser que Ele – ou Eles, os deuses – também sinta tudo isso, de forma diferente. É possível que o tempo de *Olórun* também seja um sentir dEle. Pode ser que alguém, antes de *Olórun*, tenha inventado o tempo; o tempo de criar, o tempo da criação, o tempo do descanso. Estes tempos podem ter existido, porém suas métricas podem não ser as nossas.

O fato é que o tempo, como nós o conhecemos (ou pensamos que conhecemos), é um atributo que veio em um “pacote fechado”. Vamos “desembrulhando” os sentires ao longo do tempo. Com o tempo, achamos o amor, a dor, a alegria, a tristeza... O tempo é para ser achado.

O mais cativante, nessas reflexões, é observar que há sempre possibilidades infinitas de entendimento e de relação com a natureza e o tempo. O mais cativante é que nenhuma dessas

¹¹⁴ Ìyá: s. f. mãe, no idioma ioruba.

possibilidades se resume a uma única verdade. No caso em tela, a concepção de natureza ioruba difere bastante daquela contida no hegelianismo.

Hegel é um importante pensador, que muito nos oferece em sua complexa obra. Todavia, estabelecer possíveis diálogos, réplicas e trélicas, a partir de outras culturas como a ioruba, é sempre válido, sobretudo, quando não se pretende impor verdades absolutas, mas tão somente estabelecer a saudável dialética da diversidade.

3.3 Espaços metafísicos e a etnoastronomia ioruba

Na sequência do mito da cosmogonia ioruba,¹¹⁵ fala-se da separação dos mundos; o momento em que o mundo material e o mundo metafísico são seccionados. Entretanto, apesar deste aparente rompimento, jamais foi inviabilizado o contato nem o trânsito entre esses espaços. Assim, vejamos este trecho do poema cosmogônico: “Nesta época, o *Òrun*, o Céu, não era separado do *Àiyé*, o mundo, e homens e deuses transitavam livremente entre os dois mundos” (JAGUN, 2015, p. 100. Grifo do autor).

Esse rompimento se dá, ludicamente, por uma criança. Esta criança nasce da conjunção entre um homem e uma mulher que, antes estéril, rogou a *Òṣàlá* para poder conceber. Ocorre que a interdição imposta por *Òṣàlá* foi nunca permitir que seu rebento pudesse ir ao *Òrun*. Desse modo, os pais educaram seu filho e tomaram precauções para que o menino jamais conhecesse o caminho de interligação; mas, o menino é dotado das características típicas da infância: curiosidade e rebeldia. Por conta disso, elabora secretamente um plano para marcar a estrada e, assim, conseguir violar a norma, acessando o proibido caminho. Em uma ocasião, quando acompanhava o pai que iria ao *Òrun* entregar umas sementes, fez um furo no saco para obter um rastro que marcasse o trajeto que lhe tinha sido vedado conhecer: “No dia seguinte, seguiu o rastro e chegou ao *Òrun*. Não só descumpriu o interdito, como desafiou os deuses, dizendo-se mais esperto e contando vantagem” (JAGUN, 2015, p. 100. Grifo do autor).

Na sequência desse momento, o Grande Deus do Branco, *Òṣàlá*, revolta-se e estabelece a divisão mítica entre o mundo físico e o metafísico, como reza o conto (JAGUN, 2015, p. 100. Grifo do autor): “*Òṣàlá* ficou irado, pegou seu cajado e, naquele momento, separou o *Òrun* ao

¹¹⁵ O mito da gênese ioruba, resta abordado em 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

Àiyé. Limitou assim o espaço dos homens e dos deuses, impondo uma nova ordem e uma nova relação entre os seres e as divindades”.

O ato de *Òṣàlá* pode ser entendido, não como uma punição (visto inexistir, originalmente, este conceito na teologia ioruba), mas como uma reação à transgressão do menino que descumpriu o interdito que lhe fora imposto. A disciplina (*èèwò*) e o respeito (*òwò*) – sobretudo, aos mais velhos – são considerados como virtudes a serem logradas nas buscas existenciais de cada pessoa humana. É possível interpretar a atitude de *Òṣàlá* como um gesto pedagógico. Apesar de sua ira – elemento típico da imperfeição, que é transversal aos humanos e aos deuses iorubas –, sua medida não provocou sofrimento ou expiação eterna e também não isolou o espaço de acesso entre os mundos físico e metafísico.

Na sequência do conto, explica-se:

Entre o *Òrun* e o *Àiyé*, formou-se um vão, que foi preenchido pelo sopro de *Olórun*, dando origem à atmosfera (*sánmò*). Este vão possui nove espaços, sendo quatro superiores e quatro inferiores (*òrun isàlè m̀erin*), postando-se a Terra no espaço central (JAGUN, 2015, p. 100. Grifo do autor).

Note-se que, mesmo antes desse evento, outros espaços siderais já existiam. Tanto assim, é que os chamados *òrìṣà funfun* já ocupavam determinada habitação antes de o nosso mundo ser criado, como é mencionado no próprio mito da gênese ioruba. Talvez seja possível entender que, agora, neste momento, os espaços siderais se ampliaram, perfazendo o contingente de novo, ou seja, *Òṣàlá*, o deus ioruba, que rege o início e o final das coisas, exerceu aqui, novamente, sua atribuição cosmogônica, ampliando o Universo. *Obàtálá*, intitulado de *Òṣàlá*, a divindade criada a partir do desdobramento de *Olórun*, agora atua como o próprio Criador, perfazendo novos mundos por seu crivo e vontade.

Haveria outro Criador antes de *Olórun*? Teria sido, Ele mesmo, também desdobramento de um outro Deus anterior? Ele também teria, como *Òṣàlá*, em determinado momento, não apenas desejado, mas realizado a criação de novos mundos? Existiriam outros “Criadores” e outras criaturas espalhados em mundos, nesses outros espaços? Assim, no contexto desse sistema cultural, seria plausível a existência de vida em outros planetas. Poderíamos até entender os outros espaços siderais, aqui citados, como distintos sistemas solares ou até como ulteriores universos. Cogitar essas possibilidades, ainda que não tenhamos respostas conclusivas a respeito, constitui um movimento de pertinente descolonialidade do Candomblé. Pensar o Criador ioruba, por si só, sem referenciá-lo por Jeová, sem atribuir-lhe características, dimensões e propósitos pautados pelos moldes judaico-cristãos, é libertário.

Até mesmo a ciência ocidental acaba por fixar amarras de pensamento sobre Deus e o Universo. De que Deus estamos falando? Nossas possibilidades aqui podem ser restabelecidas por outros olhares. A hermenêutica filosófica ioruba, faculta-nos ampliar os horizontes, expandir literalmente esse Universo, dando-lhe a infinitude que lhe é própria, sem reduzi-lo a um enquadramento eurocêntrico.

Ao analisarmos o mito cosmogônico ioruba, deparamo-nos com uma enorme variedade de símbolos e referências singulares, bastante atípicas para os padrões ocidentais colonializados, com os quais pautamos nossas noções de ser, de poder, do crer e do saber, conforme a inspiração de Maldonado-Torres. No tocante à abertura de horizontes, pela perspectiva ioruba, cabem as palavras reflexivas e convidativas de Carl Sagan (1982, p. 27):

A CIÊNCIA é antes um modo de pensar do que propriamente um conjunto de conhecimento. Seu objetivo é compreender de que modo o mundo funciona, procurar as regularidades que possam existir, penetrar nas conexões das coisas, desde as partículas subnucleares, que talvez sejam as componentes de toda a matéria, até os organismos vivos e a comunidade social humana, e daí ao cosmo como um todo. [...] Nossas percepções podem ser distorcidas por hábitos, preconceitos ou simplesmente pelas limitações dos nossos órgãos sensoriais, os quais não percebem diretamente senão pequena fração dos fenômenos do mundo (Grifo do autor).

Daí porque insisto que, ao nos referirmos à ciência, no singular, é um absurdo da colonialidade, sobretudo, quando esta singularização resta parametrizada pelo modelo dos colonizadores do passado e do presente. A ciência é parte de um sistema sociocultural, é um complexo de pensamento e comportamento.

Segundo Mourão (1995), a etnoastronomia é uma área da Astronomia que estuda, por intermédio dos costumes de um povo, os seus conhecimentos astronômicos. Dessa forma, para alcançarmos uma perspectiva descolonial sobre os espaços físicos e metafísicos dos iorubas, necessitamos compreender a relação que aquela etnia estabelece com o tempo, com a natureza e com sua origem criacional. Ao analisarmos a gênese ioruba, inferimos que suas referências cosmogônicas pré-diaspóricas nos oferecem um referencial distinto dos parâmetros ocidentais.

Para eles, o Universo, nosso mundo, a natureza e a própria pessoa humana são percebidas por *quadriades*; estas, compostas sempre por dois pares. Quatro são os pontos cardeais que representam as direções do Universo: *ilà-oòrùn* ou *òtún àiyé* (leste, oriente, nascente); *ìwọ-oòrùn* ou *òsì àyié* (oeste, ocidente, poente); *àríwá* (norte); *gúsù* (sul).

São também em quatro os elementos primordiais da natureza: *omi* (a água); *ilẹ* (a terra); *iná* (o fogo) e *aféféfé* (o ar). Os deuses protagonistas da criação do mundo, de acordo com a cosmogonia ioruba, também são em número de quatro: *Ọlórún*, *Ọbátálá*, *Odùduwà* e *Èṣù*.

Para representar a gênese e o útero primordial, os iorubas utilizam o *igbá-odù* (ou *igbádù*): uma cabaça, pintada de branco, cortada horizontalmente ao meio, em duas metades, que devem manter-se sempre unidas, contendo, em seu interior, quatro pequenos recipientes de casca de noz de coco cortada ao meio, tendo: *ẹfun* (branco), *osùn* (vermelho), *wájì* (preto) e, ainda, *erẹ* (lama – matéria-prima do ser humano). Estes elementos significam também os quatro *odù* principais: *Èjì Ogbè* (A Insubordinação), *Ọyèkú Méjì* (A Dúvida), *Ìwòrì Méjì* (A Obstinação) e *Òdí Méjì* (A Calma).

São também quatro os reinos que habitam nosso mundo: *aráiyé* (a Humanidade), *èdá ewéko* (o Reino Vegetal), *èdá ẹlémí* (o Reino Animal) e *èdá inù ilé* (o Reino Mineral). O corpo humano é repartido, filosoficamente, em quatro partes: *apá iwájú* (frente do corpo – ligado ao futuro); *apá ẹyìn* (parte posterior – ligada ao passado); *apá ọtún* (lado direito do corpo – masculino); e *apá ọsì* (lado esquerdo do corpo – feminino).

Segundo a concepção ioruba, para que o ser humano seja e esteja integral neste mundo, é preciso que ele detenha quatro elementos essenciais: *orí* (a cabeça – discernimento), *òjìjì* (sombra – movimento), *ẹmí* (o hálito sagrado – comunicação) e *ẹlédá* (Deus – fagulha divina).

A vida só é possível a partir da união dos pares: homem/mulher, dia/noite, céu/terra, divino/natureza. A própria aquisição das virtudes, objetivo da busca existencial ioruba, está composta a partir do par integrativo materialidade/espiritualidade, que elege oito virtudes principais,¹¹⁶ (2 X 4): *oore* (a bondade), *sùúrú* (a paciência), *ibúra* (a promessa), *ọwò* (o respeito), *òótó* (a verdade), *òdodo* (a justiça), *iféni* (a caridade), *èèwò* (a disciplina); *Ìwà* (o caráter) é o resumo de todas elas.

São quatro os *Ajogun*¹¹⁷ nascidos da relação entre *Ikú* (a Morte) e *Àrùn* (a Doença): *àidára* (a Deformidade); *wèrè* (a Loucura); *èèmò* (a Apreensão) e *èèràn* (a Infecção). Além disso, quatro gomos (dois pares unidos) constituem o *Obì àbàtà* (fruto sagrado oracular).

É a noção de paridade e imparidade que pauta a noção filosófica de equilíbrio para os iorubas. Na cultura ioruba, os números ímpares indicam a noção de movimento, mudança de etapas. O ímpar é o “incompleto”, logo, está em processo de alteração para o numeral “par”; já os números pares pressupõem equilíbrio, moderação, estabilidade.

¹¹⁶ Sobre a análise descolonial das virtudes iorubas, V. subseção 7.3: “As Virtudes”.

¹¹⁷ Os *Ajogun* são espíritos que atuam com propósitos de ajudar na regulação do Universo. Podem ser catalisadores de virtudes se soubermos lidar positivamente com sua presença. Não são forças contrárias à criação nem inimigos dos seres humanos, mas podem nos causar dores se não desenvolvermos a sabedoria necessária. Como parte do sistema cultural ioruba, os *Ajogun* também devem ser compreendidos de forma metafórica. Logo, a Deformidade, por exemplo, não se refere unicamente ao corpo físico, porém às distorções do caráter. Da mesma forma, por exemplo, a Apreensão pode ser lida como ansiedade ou egoísmo.

José Flávio Pessoa de Barros (1993, p. 83) refere-se a *Òsányìn* como aquele que,

[...] possui a sua imparidade afirmada por certas características: tem uma só perna, um só olho, um só braço, como insistentemente descrito por nossos informantes e como colocado na literatura, por vários autores, entre eles Cabrera (1952:159), Thompson (1976:CHII/3), Simpson (1980:43).

O *odù*, regido por *Òsányìn é Ikà*, de número 14, que remete às inovações, embora 14 seja um número par, no somatório 1 + 4 (como é prática nos procedimentos da *ifalogia*) tem como seu produto 5, um número ímpar. O percurso de vida (*odù*) com o qual a divindade *Èṣù* se afina e que, por ele transita, é o de número 1: *ònkànràn* no sistema do *Mérindílógún*, que corresponde a *Éjì Ogbè* no sistema de *Ifá*. Esses destinos têm como epíteto “A Insubordinação”, referenciando exatamente o caos transformador como energia principal.¹¹⁸

Na quantidade da composição dos ingredientes de cura, observamos um meticuloso método que relaciona elementos e números. A expressão “numerologia” acaba levando-nos a uma compreensão descontextualizada. Por isso, prefiro criar o neologismo “*ifalogia*” para explicar este princípio. A *ifalogia* seria a ciência pela qual o ioruba se baseia em princípios filosóficos de *Ifá* para reconhecer nos números, energias e potencialidades. A imparidade, a paridade, o *àṣẹ* dos *odù* e a compatibilidade entre eles e os *àwọn òrìṣà* (orixás) podem ser entendidos como “*ifalogia*”.

Logo, com base na *ifalogia*, o ioruba, seguindo a orientação oracular, irá conciliar o número de elementos/princípios ativos para compor o remédio. Assim, observaremos que a quantidade de ervas para o banho, para o chá, ou o número de elementos utilizados para os *ẹbọ*, seguirá essa lógica.

Imperioso notar que, em todos os critérios, a paridade sempre se faz notar: dois pares de elementos da natureza; um par formado pela contraposição das positivas X negativas; um par formado pela oposição excitantes X calmantes; um par decorrente do confronto fálicas X uterinas. Observar que, nesse sistema, a justaposição une os opostos e os harmoniza.

Os espaços siderais, para os iorubas, se equilibram perpendicularmente, sendo quatro acima da Terra (*àiyé*) e quatro abaixo da Terra (*àiyé*). O próprio tempo, em sua contagem, leva em consideração o sistema quaternário: *Òṣùpá*, a Lua, se revela em quatro fases: *ìwòṛkùn* (Lua Nova); *òṣùpá kíkún* (Lua Cheia); *òṣùpá nídàgbà* (Lua Crescente); e *òṣùpá rẹwẹ̀sì* (Lua Minguante).

¹¹⁸ Como já tratamos no capítulo concernente à transposição do Oráculo de *Ifá* para o Brasil, este foi reorganizado no chamado Sistema Bamboxê, que viabilizou sua adaptação para o manuseio do Oráculo *Mérindílógún*.

O calendário ioruba concebe uma contagem quaternária da semana. O mundo foi criado em quatro dias, conforme o mito ioruba. Por esta razão, a semana tradicional daquela etnia (*lósè*) era composta por apenas quatro dias, os quais representavam os quatro princípios da sua filosofia, respectivamente: *ojó awo* (a sabedoria), *ojó ògún* (a luta pela sobrevivência), *ojó jàkúta* (a justiça) e *ojó ọ̀bàtálá* (a criação). Sete semanas (28 dias) compõem um mês; um ano tem treze meses ou noventa e uma semanas (364 dias).¹¹⁹

O tempo, para os iorubas é sincrônico. Passado, presente e futuro coabitam. A própria noção de dia possui uma métrica totalmente subjetiva. Esta, encontra-se referenciada pela noção de tarefa (*tempotarefa* – V. capítulo sobre o tempo).

Além de referenciar a contagem do tempo, a Lua (*Ọ̀ṣùpá*) é considerada uma divindade para os iorubas; filha mítica de *Şàngó*, seu brilho é a expressão do seu poder sobre a humanidade – *imólè ọ̀ṣùpá* (o espírito da Lua).

A astronomia ocidental tem fartos estudos acerca da influência magnética da Lua sobre o Planeta Terra e sobre as espécies que nele habitam: desde a protuberância das marés ao cio dos animais, o vicejar dos vegetais, o crescimento dos pelos humanos, a elevação da pressão arterial e até no aumento do número de partos.

Nas práticas do Candomblé, conforme a etnoastronomia ioruba, a Lua é paradigma indispensável ao se considerar a época de diversos fazeres. Trabalhos de limpeza energética e para minimizar mazelas físicas e espirituais, em geral, são realizados na Lua Minguante; na Lua Nova, recomenda-se liturgias ligadas a novas etapas da vida, como novos empregos, mudanças, relacionamentos; nas Luas Crescente e Cheia, as prescrições são afeitas às liturgias para renovação de votos (obrigações de tempo de iniciação), ritos ligados ao crescimento espiritual, aumento de energias, fortalecimento e progresso.

Infelizmente, sabemos pouco acerca dos estudos astronômicos que compõem a etnoastronomia ioruba. Porém, a relação dos iorubas com os corpos celestes é bastante significativa. Coincidentemente ou não, o lugar onde a energia é expelida e não sugada, ou seja, a origem dos mundos e dos astros, é chamado, pela astronomia ocidental, de buraco branco (fazendo contraponto ao buraco negro – local onde os mundos seriam dragados e teriam fim).

¹¹⁹ O calendário iorubá (*Kójodá*) inicia o ano do dia 3 junho a 2 junho do ano posterior. De acordo com este calendário, o ano de 2022 corresponde a 10061 para os iorubas. Segundo Paula Gomes, Embaixadora Cultural do *Aláààfin* de *Ọ̀yó*, tal data seria mera especulação diaspórica. Sobre o verdadeiro calendário iorubá, em 6 de junho de 2015, o *Aláààfin* de *Ọ̀yó* publicou documento (“Àsà Òrìsà News nº 6”), elucidando que o Ano Novo ioruba tem início com a colheita do inhame e isto varia de um local para outro. Fonte: <<https://desacato.info/kojoda-o-calendario-yoruba-que-dedica-cada-dia-a-um-orixa/>>. Acesso em: 21/09/2022.

A gênese ioruba reconhece em *Òṣàlá* (o Grande Deus Branco) a origem da criação. Inclusive, as divindades que preexistiam à criação do mundo, são todos deuses chamados de *òrìṣà funfun* (orixás do branco), fazendo remissão à sua origem: o branco da criação.

Também são muitas as relações entre os deuses iorubas e fenômenos atmosféricos, como o crepúsculo (*Yẹwà*), o arco-íris (*Òṣùmàrè*), a chuva (*Nàná*), os ventos (*Ọya*), os raios (*Ṣàngó*). Vale dizer que muitos destes prodígios deificados não se passam unicamente em nosso Planeta nem se encerram nele, mas podem ser experimentados da Terra como, por exemplo, o crepúsculo, que é um efeito visual decorrente da movimentação do Planeta Terra em relação ao Sol, produzindo, mais ou menos, luminosidade, conforme a área em que se esteja, devido à dispersão da luz solar na atmosfera. Além disso, a diminuição da claridade, após o crepúsculo, provoca sono.¹²⁰ Para os iorubas, o sono é um ensaio da morte: aprendemos, todo dia, a morrer porque experimentamos dormir. A divindade *Yẹwà*, associada ao crepúsculo, tem a regência mítica de encaminhar os corpos até à beira da sepultura; à beira da sepultura é o limiar do lugar do morto e, da mesma forma, o sono é um preâmbulo da morte.

Quanto aos ventos, por exemplo, sabe-se que o aumento de temperatura e pressão atmosféricas determina a formação e o deslocamento do ar. Porém, não se conhece exatamente onde os ventos começam ou terminam, pois a Terra está sempre girando. Os ventos das galáxias foram identificados como fatores diretamente associados à formação de novas estrelas,¹²¹ logo, os ventos decorrem de elementos não restritos ao nosso Planeta e também não se circunscrevem ao nosso Globo.

Eletricidade é fogo. No Candomblé, *Ṣàngó*¹²² é a divindade dos raios, sendo associado a este elemento primordial. Os relâmpagos são clarões de eletricidade produzida naturalmente. No interior das nuvens, há um confronto: as gotas de água, vindas do ar quente e úmido, se chocam com os cristais de gelo do ar frio, gerando descargas estáticas e dando início a uma tempestade elétrica; a eletricidade estática é descarregada em raios, que atingem o solo, atravessando as nuvens ou eclodindo dentro delas.

¹²⁰ Fonte: BBC NEWS. *Cientistas tentam entender 'momento misterioso' do adormecer*. 2022. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-42991101>>. Acesso em: 29/07/2022.

¹²¹ Fonte: REDAÇÃO GALILEU. Ventos na galáxia mais distante do início do universo são vistos pela primeira vez. Publicado em: 07/09/2018. *Revista Galileu*. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2018/09/ventos-na-galaxia-mais-distante-do-inicio-do-universo-sao-vistos-pela-primeira-vez.html>>. Acesso em: 29/07/2022.

¹²² Na África, para os *Ifè*, os raios pertencem a *Òrànṣé*: **1.** s. uma das qualidades de *Ṣàngó* no Candomblé; **2.** s. divindade dos raios e trovões, cultuado na cidade ioruba de *Ifè* (JAGUN, 2017, p. 1179. Grifos do autor).

Trovões são ondas sonoras produzidas quando o calor do raio – que pode ser três vezes mais quente do que a superfície do Sol – subitamente, comprime o ar à sua volta.¹²³ Mas, não é apenas, aqui, no nosso Planeta, que existem raios: os elétrons, os prótons e os núcleos complexos de alta energia, podem ser produzidos em uma multiplicidade de ambientes astronômicos. Constatou-se que tais partículas viajam através do Universo e são chamadas de raios cósmicos; muitas destas partículas acabam alcançando nosso Planeta.¹²⁴

Exercerá também *Șàngó*, seus atributos, em outras paragens, que não apenas a Terra? Além do fogo, dos raios, a justiça é igualmente uma de suas regências. Haverá justiça, ou necessidade dela, em outros mundos? O fato é que essas competências divinas não se resumem ao Planeta que habitamos. Pode também haver, em diferentes espaços siderais, outras divindades que repartam com *Șàngó* esses misteres.

O ferro, matéria-prima de *Ògún*, não é um mineral exclusivo da Terra. Em nosso Sistema Solar, Mercúrio é o planeta mais próximo ao Sol e o oitavo em dimensão. Ele se posiciona a uma distância média de 57,9 milhões de quilômetros do Astro-Rei e, basicamente, é constituído por ferro, sendo, por isso, chamado de *Iron Planet*¹²⁵ pelos estadunidenses.

O arco-íris recebeu tal denominação, no Ocidente, para fazer menção à sua forma (arco) e à Deusa Íris (mensageira de Juno), a qual descia do céu por este elemento. Para os iorubas, o arco-íris é um deus: *Òșùmàrè*. Considerado como um dos maiores espetáculos de cores e luzes da Terra, o arco-íris produz a percepção de sete cores (do vermelho ao roxo, passando pelo laranja, amarelo, verde, azul e azul-marinho – com todas as suas gradações). O arco-íris é a luz do Sol alargada pelo espectro de cores, desviadas para o olho do observador por gotículas de chuva. O arco é apenas metade do círculo, que tem um centro comum, mas não é totalmente visível.

Através de experimentações de Óptica, considerando princípios da Física, René Descartes estudou o arco-íris a partir de uma gota. O arco-íris não existe: é uma ilusão de ótica. Contudo, tudo que é sentido, produz efeito e passa a existir. Assim, são os medos, as ansiedades,

¹²³ Fonte: DAVIES, Ella. O lugar mais elétrico da Terra: 28 relâmpagos por minuto. Publicado em: 11/08/2015. BBC Earth. *BBC News Brasil*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/08/150811_vert_earth_lago_eletrico_fn>. Acesso em: 29/07/2022.

¹²⁴ Fonte: DEPARTAMENTO DE FÍSICA NUCLEAR. Raios cósmicos. Publicado em: 06/08/2021. *Instituto de Física da USP*. Disponível em: <<https://portal.if.usp.br/fnc/pt-br/p%C3%A1gina-de-livro/raios-c%C3%B3smicos#:~:text=E1%C3%A9trons%2C%20pr%C3%B3tons%20e%20n%C3%BAcleos%20complexos,part%C3%ADculas%20acabam%20alcan%C3%A7ando%20nosso%20planeta>>. Acesso em: 29/07/2022.

¹²⁵ Fonte: TODA MATÉRIA. *Planeta Mercúrio*. 2022. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/planeta-mercúrio/>>. Acesso em: 29/07/2022.

os amores. São emoções pululantes no campo metafísico, que atuam e produzem efeitos na Biologia. No horizonte, o arco-íris só é possível em função da estrela Sol e da chuva.¹²⁶ Novamente, a presença/influência dos astros é transversal (por que não dizer, aqui, esférica) não apenas ao culto, mas ao fenômeno deificado. Logo, para que *Òṣùmàrè* exista, os astros e os fenômenos naturais tiveram que propiciá-lo. A ruptura entre o físico e o metafísico, esta sim, é uma barreira ilusória, não natural, forçada pela cultura eurocêntrica.

Nàná é a chuva, a lama primordial. A formação da chuva depende de fatores como a umidade do ar e o calor. A água, quando aquecida pelo Sol ou por outro processo de aquecimento, evapora e se transforma, passando de seu estado líquido para o gasoso. Em seguida, esse vapor se mistura com o ar e começa a subir, formando nuvens. Ao atingir altitudes elevadas ou encontrar massas de ar frio, o vapor condensa, transformando-se novamente em água. Como é pesada e não consegue sustentar-se no ar, a água acaba caindo em forma de chuva, em um processo de precipitação.

Existe água em diversos outros locais do Universo e a chuva não é um processo exclusivo da Terra. No entanto, as temperaturas detectadas nos planetas conhecidos (de nosso Sistema Solar ou nos exoplanetas) não são adequadas para que a água possa existir nos três estados (sólido, líquido e gasoso). No Planeta Vênus, chove ácido sulfúrico. Este ácido é produzido nas partes mais altas da atmosfera de Vênus através de uma reação fotoquímica entre CO₂ (dióxido de carbono), SO₂ (dióxido de enxofre) e vapor d'água. A luz ultravioleta do Sol dissocia o dióxido de carbono em monóxido de carbono e oxigênio atômico.¹²⁷ Essa chuva não chega ao solo venusiano, pois o ácido sulfúrico evapora no céu, possivelmente, formando uma nuvem tipo *virga*. *Nàná* é uma divindade do panteão ioruba ligada à origem da vida – à lama primordial. Vale dizer que grande parte do solo ioruba é laterítico, ou seja, rico em hidróxidos de alumínio e de ferro onde as águas pluviais removeram a sílica e diversos cátions. Como a rocha é rica em alumina, a laterita que, dela provier, terá o nome de bauxita, o principal minério do alumínio. Novamente, os fenômenos e seus componentes se encontram.

Em todas as ocasiões, para que esses fenômenos se procedam, há a necessidade de condições, de elementos, que não se resumem ao nosso Planeta. Não apenas o nosso Sistema Solar se mostra integrado, mas a correlação entre nós, nossa vida, nossas condições para a vida

¹²⁶ Fonte: UNICAMP. *Arco-íris*. 2022. Disponível em: <<https://sites.ifi.unicamp.br/laboptica/curiosidades-2/arco-iris/>>. Acesso em: 29/07/2022.

¹²⁷ Fonte: SAMANTHA. Chuvas em diferentes lugares do universo. Publicado em: 12/11/2013. *Meteorópole*. Disponível em: <<https://meteoropole.com.br/2013/11/chuvas-em-diferentes-lugares-do-universo/#:~:text=Existe%20C3%A1%20gua%20em%20diversos%20outros,s%C3%B3lido%20e%20gasos>>. Acesso em: 30/07/2022.

estão em um único e emaranhado compêndio interplanetário. Os iorubas notaram isso e, através de sua percepção singular do físico e do metafísico, não fizeram a distinção entre o material e o espiritual, como no Ocidente: integram tudo e a tudo se sentem integrados. A etnoastronomia ioruba pode ser, assim, entendida não apenas como um estudo dos astros, mas das influências, energias, origens, espiritualidades relativas às possibilidades de vida em todos os espaços siderais.

São muitos os rituais do Candomblé que levam em consideração os astros. Citaremos alguns:

- a) **Quanto à Lua:** a fase da Lua é observada como fator primordial para a realização de trabalhos espirituais e obrigações, assim como para a colheita de ervas;
- b) **Quanto à intensidade do Sol:** a insolação (horário do dia em relação à intensidade do Sol) é fundamental para a colheita de ervas e para a realização de determinadas liturgias, como a imolação ritual. As ervas devem ser colhidas com o Sol baixo. Da mesma forma, ritos de imolação devem ser feitos, em sua maioria, quando o dia estiver “fresco”, sem muita influência solar. Ainda acerca da insolação, observa-se o horário adequado ao *ipàdé* (ritual de congrassamento com os ancestrais): este só deve ser feito no horário do Sol (de dia), mas com baixa insolação; apenas é realizado sem Sol quando for praticado durante os rituais fúnebres;
- c) **Quanto à posição do Sol:** o cômodo dos Terreiros que simboliza o útero de *Òṣùn*, quarto sagrado onde são realizados procedimentos iniciáticos, denominado de *hunko*, deve ser construído sempre na direção leste, tomando como referencial o nascer do Sol;
- d) **Quanto à posição do Ser no Universo:** a posição do Ser em relação ao mundo em que vivemos – *Àiyé* (Planeta Terra) e deste, em relação ao *Àgbáyé* (Universo) – é lembrada, várias vezes, durante rituais. Antes de iniciar a consulta oracular (*dáfá*), o Olhador segura o elemento oracular com a mão direita e “cruza” o tabuleiro (*àtẹfá*), pronunciando: “*Mojúbà àrírúwá! Mojúbà gúsù! Mojúbà ilà-oòrùn! Mojúbà iwò-oòrùn!*” (Meus respeitos ao sul! Meus respeitos ao norte! Meus respeitos ao leste! Meus respeitos ao oeste!). Muitas vezes, esse ato é confundido com o sinal cristão da cruz, todavia, esse procedimento vestibular à consulta, nada tem em relação com o Cristo. Em

verdade, o Olhador está localizando-se, como Ser, diante do infinito Universo: está reverenciando no norte, tudo que está à sua frente mesmo que seus olhos não consigam ver, inclusive, o porvir; está reverenciando no sul, tudo que está à sua retaguarda, inclusive, os caminhos que já possa ter trilhado e não mais possa ver ou lembrar-se; reverencia no leste, tudo o que está além do alcance de seu braço direito – tudo que não é visto, mas que ele sabe que existe; reverencia no oeste, tudo o que está além de seu braço esquerdo – tudo que não é visto, porém ele sabe que existe além de seu alcance. Assim, melhor seria entender esse ritual, não como um ato de “cruzar”, mas como um rito de “localização do Ser no espaço e no tempo”. Este mesmo ritual ocorre em outras ocasiões, como por exemplo: antes de serem feitas as “curas” – escarificações, rituais no corpo dos adeptos (*àbàjà*); antes de o cabelo ser raspado no processo iniciático (*fárí*); quando há imolação de um pombo (*rírúbọ eiyelé*); quando um terreno ou um recinto está sendo preparado para abrigar um Terreiro, seus “quatro cantos” também são reverenciados e “preparados” liturgicamente (*sodí-mímó*).

Yemoja é uma divindade ioruba que, originalmente, nas terras africanas, está associada ao encontro da água doce com o mar. Através de um conto (*itàn*), *Yemoja* é relacionada ao aplacamento do esforço do Sol. Vejamos:

Iemanjá salva o Sol de extinguir-se

Orum, o Sol, andava exausto. Desde a criação do mundo ele não tinha dormido nunca. Brilhava sobre a Terra dia e noite. Orum já estava a ponto de exaurir-se, de apagar-se. Com seu brilho eterno, Orum maltratava a Terra. Ele queimava a Terra dia após dia. Já quase tudo estava calcinado e os humanos já morriam todos. Os orixás estavam preocupados e reuniram-se para encontrar uma saída. Foi Iemanjá quem trouxe a solução. Ela guardara sob as saias alguns raios de Sol. Ela projetou sobre a Terra os raios que guardara e mandou que o Sol fosse descansar, para depois brilhar de novo. Os fracos raios de luz formaram um outro astro. O Sol descansaria para recuperar suas forças e enquanto isso reinaria Oxu, a Lua. Sua luz fria refrescaria a Terra e os seres humanos não pereceriam no calor. Assim, graças a Iemanjá, o Sol pode dormir. À noite, as estrelas velam por seu sono, até que a madrugada traga outro dia (PRANDI, 2001, p. 391-392. Grifo do autor).

Miticamente, competiu à água (simbolizada por *Yemoja*) evitar que o astro incandescente deixasse de existir. Coube à *Yemoja*, preservar a vida na Terra, assim como garantir que o nosso Sistema Solar não perdesse seu eixo central. *Yemoja*, dessa forma, é aquela que trata do equilíbrio das cabeças humanas, ao mesmo tempo, que cuida da harmonia de todo o sistema astronômico no qual estamos inseridos.

Entretanto, o trânsito entre os espaços siderais é atribuído a outra divindade: *Oya*. Daí, ser intitulada como *Ìyá Mèsàn Òrun* (Mãe dos Nove Espaços Siderais). Para os iorubas, são nove os espaços siderais: quatro abaixo da Terra, quatro acima da Terra e ela própria, a Terra – *Àiyé* – é um desses espaços.

O fato de haver espaços abaixo da Terra, nada tem a ver com o inferno, pois descabe o paradigma judaico-cristão de lugar expiatório. A referência de “lugar abaixo” também não significa no interior da Terra; faz sentido pensar esse ambiente em outras dimensões que não as entranhas do nosso Planeta. O mesmo princípio se estende aos espaços “acima”. O fato é que no *Àiyé* existe uma condição compatível com o nosso tipo de vida, de humanidade, de vegetais e minerais que conhecemos.

A chamada Teoria das Cordas¹²⁸ considera a existência de universos em posição perpendicular ao nosso. Conceitos matemáticos entendem ser possível haver infinitas dimensões perpendiculares umas às outras. As interpretações da Teoria das Cordas indicam resultados que sugerem a existência de muitas dimensões além daquelas que imaginamos.

O físico alemão, Theodor Franz Eduard Kaluza (1885-1945), no ano de 1919, sugeriu que o nosso Universo pudesse ter mais do que quatro dimensões (três dimensões espaciais e o tempo). Em 1926, o físico Oscar Klein (1894-1977) propôs que as dimensões do Universo pudessem estar dobradas, umas sobre as outras. Por volta de 1970, os físicos Yoichiro Nambu (1921-2015), Holger Bech Nielsen e Leonard Susskind propuseram que cordas vibrantes pudessem ser descritas por funções matemáticas, já conhecidas pelos físicos da época, dando origem à Teoria das Cordas.

Como já fundamentado acima, alguns dos elementos químicos que distinguimos, também foram identificados em outros planetas. Porém, não seria inoportuno imaginar a existência de outros tipos de elementos em outros tipos de mundos, viabilizando outros tipos de vida e de morte.

No *Àiyé*, mesmo quando morremos, não deixamos de existir. Os iorubas mantêm contato permanente com seus “mortos” – e aqui faço questão de colocar o vocábulo entre aspas posto que a semântica deste vernáculo, da língua portuguesa, sequer é suficiente para exprimir tal condição. Afinal, apesar de “mortos”, continuam “vivos”, falando, opinando, agindo, reagindo, interagindo com os que ainda não “morreram”. A ideia de “morto”, como aquele que faliu ou que teve a vida extinta, não faz sentido no sistema cultural ioruba. Há ritos em que os “mortos”

¹²⁸ Fonte: MUNDO EDUCAÇÃO. *Teoria das cordas*. 2022. Disponível em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/teoria-das-cordas.htm>>. Acesso em: 30/07/2022.

são invocados. Contudo, mesmo sem que o sejam, esses “meta-vivos” têm certa autonomia de trânsito neste nosso mundo. No Candomblé, durante certas liturgias, dançamos com eles, comemos com eles, conversamos com eles. Pessoas vivas entram em estados de transe, nos quais *extra-personalidades* dividem o corpo no mesmo *espaçotempo*. Mas, então, para onde vão os Seres após sua morte?

Segundo os iorubas, após sua morte, os Seres são direcionados por *Oya*, cada qual para os espaços siderais (*Mèsàn Òrun*), conforme seu desempenho durante a vida. Tal desempenho é avaliado pelo Criador que tomará, como referência, o destino escolhido por cada ser humano e a autogestão do mesmo quanto à aquisição das virtudes às quais se propôs lograr no momento da escolha do *odù*.

Segundo Beniste (2000, p. 201-202), além de *Àiyé* (a Terra), os nomes dos outros oito *Òrun* são:

Òrun Rere, o bom lugar, para aqueles que foram bons durante a vida; *Òrun Alàáfìà*, o local de paz e tranquilidade; *Òrun Funfun*, *òrun* do branco e da pureza; local dos inocentes, puros e sinceros); *Òrun Bàbá Èni*, o *òrun* do pai das pessoas; *Òrun Aféfé*, o espaço da aragem, local de correção, onde os espíritos permanecem e tudo é corrigido, e lá ficarão até serem reencarnados; *Òrun Ìsàlú*, ou *Àsàlú*, local onde são realizados os julgamentos *Òrun Àpààdì* o *òrun* dos “cacos”, do lixo celestial, das coisas quebradas, impossíveis de reparar e de serem restituídas à vida terrestre através da reencarnação; *Òrun Burúkú*, o mau espaço, quente como pimenta e destinado a pessoas más” [...] Somente quando se é absolvido por *Olódùmarè* é que se tem a oportunidade de reunir-se com seus ancestrais, podendo-se reencarnar e renascer dentro da mesma família. Se alguém, porém é condenado, vai para o *Òrun Àpààdì*, onde irá sofrer com os maus. Quando finalmente for libertado, não terá oportunidade de viver uma vida normal e será condenado a errar, por lugares solitários, comendo alimentos intragáveis (Grifos do autor).

Em que pese a notável obra do citado autor, há que se observar que as fontes que lhe forneceram tais descrições, em nossa forma de ver, parecem fortemente influenciadas por princípios judaico-cristãos. A descrição dos espaços siderais, os parâmetros do julgamento divino,¹²⁹ os locais ocupados pelos “maus espíritos”, mais parecem inspirados pelo inferno bíblico,¹³⁰ pela punição agostiniana (SANTO AGOSTINHO, 2000), pelos círculos do Inferno,

¹²⁹ “Pois Deus trará a julgamento tudo o que foi feito, inclusive tudo o que está escondido, seja bom, seja mau.” (Eclesiastes 12:14); “O Senhor reina para sempre; estabeleceu o seu trono para julgar.” (Salmos 9:7); “Vi também os mortos, grandes e pequenos, em pé diante do trono, e livros foram abertos. Outro livro foi aberto, o livro da vida. Os mortos foram julgados de acordo com o que tinham feito, segundo o que estava registrado nos livros.” (Apocalipse 20:12); “Eles sofrerão a pena de destruição eterna, a separação da presença do Senhor e da majestade do seu poder.” (2 Tessalonicenses 1:9). Fonte: BIBLE. [Versão Português]. 2022. *YouVersion*. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/>>. Acesso em: 11/11/2022.

¹³⁰ Nos apócrifos judaicos, são citadas as noções de uma espécie de purgatório (Sabedoria 3:1-9) e de orações pelos mortos (II Macabeus 12:42-46). O “pseudepígrafo” judaico de I Enoque (103:7) afirma explicitamente: “Vocês mesmos sabem que eles [os pecadores] trarão as almas de vocês à região inferior do Sheol; e eles

de Dante¹³¹ ou, ainda, pela região inferior do Hades onde Ulisses manteve diálogo com a alma de vários mortos que sofriam por seus maus feitos.¹³²

Em uma análise hermenêutica, não é difícil constatar que, no sistema cultural e filosófico ioruba, essas descrições dos espaços siderais e do julgamento divino podem ser revistas por uma ótica descolonializada. Vale dizer, que a filosofia ioruba revela um sistema no qual a liberdade é premissa *sine qua non*, no qual a liberdade decisória do Ser é respeitada até por Deus e não existe a figura teológica do pecado. Segundo os iorubas, antes de nosso nascimento no *Àiyé* (que é um dos *Òrun*), o Criador faculta aos Seres a escolha de seu destino. Ao longo do percurso existencial, as pessoas continuam podendo usar livremente suas liberdades, de forma plena. Não caberia, então, após a morte, esse Deus resolver fazer um julgamento, cobrando uma “conta” cujo “preço” não fora apresentado no início do percurso.

Logo, faz muito mais sentido depreender os *Òrun*, enquanto espaços siderais, onde a vida se processa em outros moldes que não os nossos. São universos paralelos e não espaços como o paraíso, o inferno e o purgatório. Sua ocupação não depende de julgamento divino, mas das escolhas, afinidades.

O físico Stephen Hawking¹³³ enviou, para publicação, seu trabalho final sobre universos paralelos, no respeitado periódico científico *Journal of High-Energy Physics*, em 4 de março de 2018, dez dias antes de sua morte. Nessa sua última pesquisa, Hawking indica a possibilidade de que nosso Universo possa ser apenas um de muitos outros parecidos com ele. Sua teoria seria uma solução do paradoxo cósmico criado por ele próprio em trabalho anterior e aponta também um caminho para astrônomos em busca de indícios da existência de universos paralelos.

Vale dizer que, nos anos 1980, Hawking e o físico americano James Hartle elaboraram uma nova teoria sobre o início do Universo. Nesta, teriam confrontado a teoria de Albert Einstein, a qual propunha que o Universo surgira há cerca de 14 bilhões de anos, mas não indicava como ele teria começado. A ideia proposta por Hawking e Hartle usou, como base, a mecânica quântica para explicar como o Universo teria iniciado a partir do nada.

experimentarão o mal e grande tribulação – em trevas, redes e chamas ardentes”. Fonte: <<https://megaphoneadv.blogspot.com/2018/04/>>. Acesso em: 11/11/2022.

¹³¹ A *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, é uma das obras medievais antológicas sobre o tema, cujo conteúdo está dividido em “Inferno”, “Purgatório” e “Paraíso”.

¹³² Conforme a *Odisséia*, de Homero (rapsódia 11).

¹³³ Fonte: GHOSH, Pallab. A teoria dos universos paralelos no ainda inédito último trabalho de Stephen Hawking. Publicado em: 02/05/2018. *BBC News Brasil*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-43979777>>. Acesso em: 30/07/2022.

Entretanto, se por um lado, essa nova teoria dos anos 1980 “amarrou uma ponta solta” sobre a concepção do Universo, deixou outras pendentes. Hawking e Hartle chegaram à hipótese de que o *Big Bang* não teria criado apenas um Universo, mas incontáveis outros. Conforme a Teoria Hartle-Hawking, alguns universos até poderiam ser parecidos com os nossos, assim como outros totalmente distintos. As equações elaboradas, nessa teoria, tornam esses cenários possíveis.

Hawking colaborou com Thomas Hertog, professor da Universidade KU Leuven, na Bélgica. Suas pesquisas foram financiadas pelo Conselho de Pesquisa Europeu na busca da solução desse paradoxo. O trabalho final de Hawking resultou de uma pesquisa de vinte anos com Hertog e contou com novas técnicas matemáticas criadas para estudar outro ramo da Física, chamado de Teoria das Cordas. Essas técnicas permitem que pesquisadores enxerguem as teorias da Física de uma forma diferente. E a nova elaboração, feita pela Teoria Hartle-Hawking no estudo, conferiu uma ordem ao, até agora, caótico multiverso. Tudo isso para chegarem no ponto cogitado pelos iorubas há milhares de anos: a percepção de espaços siderais paralelos, alinhados, perpendicularmente.

No idioma ioruba, há um vasto léxico descritivo dos astros. Vale dizer, que são palavras de datações linguísticas bastante antigas, embora de eras imprecisas, por se tratar de uma cultura originalmente ágrafa. Estima-se, contudo, que esses vocábulos sejam de época anterior ao processo colonizatório, remontando, no mínimo, o século XVI. Vejamos:

- a) *òfuurufú*: ar, Céu, firmamento. Considerado, também, como o sopro divino do Criador (*Olórun*). Usa-se, ainda, *ojú òrun*: Céu, firmamento;
- b) *sánmò*: atmosfera; local mítico existente entre o *òrun* e *àiyé* onde se formou um vão que foi preenchido pelo sopro de *Olórun*, dando origem à atmosfera (*sánmò*). Este vão possui nove espaços (*òrun isàlè mèrin*), sendo quatro superiores e quatro inferiores, postando-se a Terra no espaço central;
- c) *òrun*: Céu, espaços siderais onde se encontram as divindades e espíritos;
- d) *iràwò-onírù*: cometa;
- e) *ojúmọmọ*: alvorada;
- f) *iròlẹ́, òyẹ́, ojú-alé* ou *àfẹmọjú*: alvorecer;
- g) *iràwò, àjà*: estrela; *imólẹ́ iràwò*: brilho das estrelas;
- h) *òòfà-ilẹ́*: gravidade;
- i) *òsùpá*: Lua (a divindade da Lua); *imólẹ́ òsùpá*: luar, brilho da Lua. A Lua é considerada como filha mítica de *Sàngó*;

- j) *àpàjá*: meteoro, estrela cadente;
- k) *àiyé, ayé, ilẹ̀ àiyé, òde-àiyé*: mundo terreno, Terra, local de habitação dos “vivos”, mundo dos “vivos”;
- l) *èdùn àrá*: pedra de raio, meteorito, considerado o corpo, a materialização do raio. Por isso, é utilizado no culto a *Şàngó*;
- m) *oòrùn*: Sol; *imólẹ̀ oòrùn*: luz do Sol, dia claro;
- n) *ojú oòrùn*: halo solar;
- o) *àgbáyé*: universo;
- p) *pílánéètì*: planeta. Este vernáculo tem datação mais recente; trata-se de um estrangeirismo, oriundo do inglês “*planet*”, logo, estima-se que tenha sido incluído, no idioma ioruba, à época da colonização do sudoeste da África (século XVIII);
- q) *isogbè*: satélite ou *isogbè iràwò*: astro satélite.

Na Casa de Oxumarê (Salvador-BA), uma estrela é colocada junto ao assentamento de *Òşàlá* sobre a porta de entrada do salão. Leandro Encarnação da Mata, *Bàbá Egbé*¹³⁴ daquele Terreiro, nos disse a respeito:

*Tem uma estrela que mora do lado da Lua*¹³⁵, *que aparece de vez em quando. Também mora na porta do salão da gente e de vários outros Terreiros tradicionais da Bahia. Mora em cima da porta, ali... Quando o ìyàwó é iniciado no Candomblé, a gente está chamando o ìyàwó de estrela. Ele agora está fazendo parte dessa constelação. E cantamos*¹³⁶ *para ele:*

¹³⁴ *Bàbá egbé*: **1.** s. líder de uma sociedade; **2.** s. cargo masculino no Candomblé cuja atribuição é auxiliar o *bàbálórìşà* ou a *ìyálórìşà* na gestão do Terreiro. O primeiro *Bàbá Egbé* de que se tem registro no Brasil, foi Manoel Cerqueira de Amorim, na Roça do Cajá (BA). Na Casa de Oxumarê, um dos mais tradicionais Terreiros do Brasil (BA), desde sua fundação na primeira metade do Século XIX, este posto foi exercido por apenas duas pessoas: Silvanilton Encarnação da Mata (atual *Bàbálórìşà* do *Ilé*, conhecido como *Bàbá Pèsè* de *Òşùmàrè*) e por Leandro Encarnação da Mata (atualmente). O *bàbá egbé*, muitas vezes é ainda incumbido do culto aos ancestrais daquele *Àşẹ*, componentes da sociedade *Egbé Òrun*. Em algumas tradições, é cargo no Candomblé dado ao herdeiro, ou sucessor do *egbé* (JAGUN, 2017, p. 961. Grifo do autor).

¹³⁵ A estrela Antares (*Alpha Scorpii* de magnitude aparente $m = + 1,05$) é situada à direita da Lua e pertence à constelação de *Scorpius* (o Escorpião). Pode ser vista ao anoitecer a sudeste (ESE). Fonte: <[http://ceuaustral.pro.br/destaques.htm#:~:text=Bela%20configura%C3%A7%C3%A3o%20entre%20a%20Lua%20e%20a%20estrela%20Antares%20\(Alpha,olho%20nu%20ou%20por%20bin%C3%B3culo](http://ceuaustral.pro.br/destaques.htm#:~:text=Bela%20configura%C3%A7%C3%A3o%20entre%20a%20Lua%20e%20a%20estrela%20Antares%20(Alpha,olho%20nu%20ou%20por%20bin%C3%B3culo)>. Acesso em: 30/07/2022.

¹³⁶ Em tradução livre, elaborada pelo Autor: “Saudamos os filhos que chegam na viagem; estrelas que cultuamos e que vieram para morar em nossa Casa”. Podemos encontrar esse cântico ritual em outras versões e traduções, como em T’Ogun (1995, p. 83).

Alà rẹ k'omọ àjò
Ki wà awo, ki wà àjò
Àjà wà ẹnyin ki wà awo
Ki wà awo, ki wà àjò
Ki wà awo, ki wà àjò ngbé lé (Informação verbal).¹³⁷

Os iorubas não apenas citam os astros, mas os veem, os sentem, os percebem de formas bem mais amplas que o Ocidente. Como pudemos notar, muitas teorias da Física, bastante contemporâneas, apresentam similaridades com a etnoastronomia ioruba. Não digo isto no intuito de referendá-la pelos cientistas ocidentais, mas para ressaltar que os africanos já tinham suas noções a respeito há muito mais tempo. A Academia é que não tem, por hábito, reconhecer outros métodos que não os seus, sobretudo, quando os registros são guardados na oralidade através de mitos e não nas suas bibliotecas convencionais.

A ponte que atravessa as pessoas, as sociedades e os mundos, é a palavra. Se *Oya* remaneja os Seres para os espaços siderais, é *Èṣù* quem interliga as atmosferas, quem “rasga” os espaços, quem viabiliza os caminhos para o Ser e para o “sermos”.

¹³⁷ Gravação obtida em entrevista colhida pelo Autor, em 2015. O material consta catalogado no acervo pessoal do Autor.

4 O SER: ONTOLOGIA IORUBA E A NOÇÃO DE PESSOA HUMANA

Para descortinar a ontologia ioruba, é necessário atentar para as peculiaridades daquele sistema cultural. Nele, não há desconexão entre o material e o imaterial, entre a corporeidade e a espiritualidade. Tudo faz parte de um único complexo, um compêndio entre natureza, tempo, espaço, material e divino.

Todas as vezes em que a colonialidade atravessa a filosofia ioruba e se apropria de seus valores, as noções matriciais de corpo e de pessoa humana são gravemente distorcidas. No fenômeno mediúnico,¹³⁸ a “despessoalização” é um entendimento generalizado e grave. Há quem diga que a presença da consciência do médium, inclusive, é nociva, indesejável, para um bom fluxo desse processo. Da mesma forma, a “despessoalização” é presente em diversas outras ocasiões.

Durante as consultas oraculares, é comum esperar do(a) Olhador(a) mera decodificação numérica dos elementos sem que a capacidade e o preparo de sua pessoa possam, ao menos, participar da leitura analítica. No mesmo ato da consulta, do outro lado da mesa, os(as) consulentes, não raro, tentam excluir-se do processo, figurando como meros expectadores das predições, como se não fossem parte determinante de seus próprios destinos.

Nos ritos e oferendas feitos em relação aos *àwọn odù* (*odus* – percursos de vida), os oficiados se “apagam”, em um comportamento tipicamente colonizado, esperando soluções terceirizadas (“milagrosas”) para seus problemas ao longo do trânsito da vida. Portanto, resgatar a noção de pessoa humana, na cultura ioruba, e instá-la como protagonista de sua vida e de sua interlocução plena consigo, com a natureza que habita em si e no entorno de si, bem como com o imaterial, é buscar um eixo fundante e necessário nesse sistema de pensamento e comportamento.

Aqui, no Ocidente, os estudos de bioenergética desenvolvidos por Alexander Lowen, mediante as influências de Freud, bem como os estudos em psicologia corporal de Wilhelm Reich, atestam que a complexidade do corpo, dos sentimentos e da “autocentralidade” também já foram notados do lado oeste do mundo.

Lowen (1977) desenvolveu uma proposta psicoterapêutica “somato-psico-relacional”, na qual apresentou sua compreensão sobre o humano a partir do corpo em três perspectivas: a autoconsciência das sensações e dos sentimentos, a autoexpressão dos sentimentos e a

¹³⁸ Sobre fenômeno mediúnico, V. Capítulo 8: “O fenômeno mediúnico”.

“autopossessão”, que diz respeito à integralidade do ser por meio da junção dos dois aspectos. Segundo Lowen (1982), a energia que circula no corpo tem relação direta com a personalidade e os estados emocionais. Logo, define o corpo como um “sistema energético, que está em constante interação com o meio ambiente” (LOWEN, 1982, p. 45), fazendo referência às relações com outras pessoas e a natureza. Para Lowen (1982), o corpo é o meio através do qual o ser humano se expressa e se relaciona com o mundo. O pesquisador destaca a importância de reconhecer o Ser como uma Unidade composta por mente, corpo, espírito e alma em estreita ligação, sendo o espírito, um conjunto que será determinado pela quantidade de energia, vibração e vivacidade do sujeito (REGIS; FRANCISCO, 2021).

Mas, para se chegar ao reconhecimento do Ser como Unidade, é necessário localizá-lo em seu meio, em sua cultura. Dessa forma, nossas reflexões aqui, buscarão uma perspectiva epistemológica afrocentrada e descolonizada do Ser.¹³⁹

Segundo Abimbola (2011 [1981], p. 6): “O iorubá acredita que a personalidade humana tem dois elementos principais – físico e espiritual”. Temos, então, que a noção de pessoa humana, na cultura ioruba, é constituída por elementos materiais e imateriais.

O mesmo autor entende que a personalidade humana é composta, principalmente, de “[...] *èmi* (sopro divino), que tem a sua realização física no coração humano, o qual carregaria o mesmo nome metafórico; *orí* (a cabeça interior), que tem a sua contraparte na cabeça física; e *esè* (pernas), que são conhecidas pelo mesmo nome no plano físico” (ABIMBOLA, 2011 [1981], p. 6-7). Mais adiante, o pesquisador africano ainda inclui “*ibínú*” (o temperamento), como elemento constituinte da pessoa humana (ABIMBOLA, 2011 [1981], p. 19. Grifo do autor).

A nosso turno, no exercício de uma análise hermenêutica, sugerimos a compreensão da pessoa humana, no sistema cultural ioruba, através de uma composição ternária do “Eu”: *ara*, *bara*, *orí*; e não binária, como o Ocidente propõe na ambiguidade conflitante de corpo vs. espírito.

Passemos à análise de tais artefatos da vida, alicerces do Ser.

¹³⁹ Sobre a morte do Ser, V. subseção 5.2: “*Aşésé*: rito à morte”.

4.1 *Orí*: a autonomia do Ser

Orí – a cabeça – é, para os iorubas, um deus pessoal. Trata-se de um *òrìṣà* individual, que tem, por regência, conduzir o ser humano pelo seu próprio destino. O *ìtàn*, abaixo, discorre ludicamente sobre a atribuição de *Orí*, bem como acerca de sua capacidade de conduzir a pessoa humana pelo seu destino:

No instante, reproduzimos uma história contada por um *Bàbálawò*, entrevistado por Nilsa Santos, que mostra, claramente, a importância de cuidar de *Orí*, de conhecer a si mesmo porque muitas vezes a causa do insucesso da pessoa (que se distrai em culpar os outros pelo seu fracasso) vem dela mesma, da falta de conhecimento de si, da sua história, da sua ancestralidade, de seus limites de vida, das possibilidades da realização de si.

Quando Orúnmilá era alguém como nós e foi encontrar com Orí, de acordo com o Odú Ogundabedè, Orúnmilá estava com problemas. A cada dez pessoas que o procurava, duas delas ele não conseguia resolver. Apesar do seu poder, o problema era resistente a uma solução e Orúnmilá se perguntava, “por quê”? Enquanto isso, ele descobriu que tinha um ser nas redondezas ajudando as pessoas naquela região. E a pessoa disse: meu nome é Orí. Orúnmilá ficou confuso porque todo mundo que procurava Orí tinha seu problema resolvido, e todo mundo estava correndo para ele. Quando Orúnmilá descobriu que Orí estava oferecendo soluções para as pessoas, sem mais ninguém reclamar, Orúnmilá foi até este ser fazer perguntas. Orúnmilá se ofereceu para ser seu Omoawò [aluno, aprendiz, o que daria a Orí o papel de Bàbálawò de Orúnmilá]. Ensina-me, por favor, me ajude. Orí disse: não, não, não você já é o Messias, você é o máximo, eu não posso aceitar você como Omoawó. Orúnmilá recorreu a um pedido de desculpas e suplicou, por favor, me aceite como seu súdito, como um rei suplicando ao súdito para ser seu aprendiz [...]. Você já é conhecido e famoso. Depois de muito insistir ele aceitou, se você está preparado, então venha comigo.

Você está preparado, então venha comigo. Daí Orí levou Orúnmilá para conhecer os segredos ocultos com ele e o fez vestir uma vestimenta que os tornavam invisíveis. Vamos lá visitar os Irunmolé um a um. Primeiro foram a Obatalá, quando chegaram, Obatalá disse: “venham!” Abriu um tapete no chão e disse: “se sente aqui”, porque sabia da importância de Orí e que estava acima dele na hierarquia. Quando eles se sentaram no tapete, os seres comuns não os enxergavam. As pessoas estavam vindo para oferecer comida a Obatalá, com mais de dezesseis Igbín [caracóis grandes]. Obatalá pediu licença, dizendo, “eu preciso escutar os meus devotos, eles querem falar comigo”. E nesse lugar tinha os símbolos de Obatalá, e ele ficava atrás de seus símbolos e ninguém podia vê-lo, somente Orúnmilá, Orí e Obatalá viam as pessoas. Daí presentearam Obatalá e disseram: “essa é terceira vez que eu consulto e mandaram-me vir aqui para você me ajudar. Mas a ajuda não está vindo! E estou trazendo todas essas coisas para lhe satisfazer, por favor, me ajude!” Obatalá ficou muito triste de ouvir que ele não tinha poder para resolver o problema. Aí Orí cutucou Orúnmilá, dizendo: “está vendo? Sou eu quem está produzindo o problema, e Obatalá não tem solução para esse problema, esse é um dos segredos que eu quero lhe mostrar”.

Em seguida foram embora, foram para a casa de Ogún. Alguém chegou com um cachorro bem grande para oferecer a Ogún com outras coisas, também reclamando. Ogún ficou muito triste também, mas mesmo assim foi dar atenção as visitas. Orúnmilá e Orí disseram: “já vamos embora”, e Ogún ficou arrasado. Foram em outro lugar e tiraram as vestimentas e anunciaram que estavam à disposição para consultas, e começou a juntar as pessoas e elas continuavam dizendo: “venham, venham até nós!” Orúnmilá ficou surpreso, porque as mesmas pessoas que tinham

ido a Obatalá estavam lá se consultando com Orí. Daí Orí disse: “mas você não foi duas vezes atrás de Obatalá?” Respondiam, “sim, mas Obatalá não pode resolver nosso problema”. “Pois bem, então aqui está a lista das coisas que vocês precisam trazer”. As pessoas obedeceram e os problemas foram resolvidos. E as mesmas pessoas que foram para Ogún vieram e Orí resolveu os problemas. Foi assim que resolveu os problemas das pessoas. E quando perguntavam quem resolveu o problema para você? Respondiam, “foi Orí”. Tinha uma pessoa que queria ver o fruto do útero, e engravidou e respondeu, “foi Orí”. Uma segunda pessoa que foi a Ogún que queria uma mulher, quem lhe trouxe a mulher? “Foi Orí quem trouxe para mim”. Quando as pessoas não conseguem resolver algum problema, as pessoas gritam:

Orí l'oba mi sè ò!

Orí l'oba mi sè ò!

Orí l'oba mi sè ò!

Obrigada Orí! E isso virou um dizer dos Iorùbá

Orí quem fez para mim!

Aquele que conserta o destino!

(SANTOS, 1986 apud CABRAL, H. C., 2022, p. 81-83. Grifo do autor).

A “sabedoria” se convida para ser “aprendiz” de “Orí”. É o indivíduo (Orí) quem resolve os problemas, que encontra sabiamente as soluções. É a própria “Cabeça Humana” (a autonomia compreendida como Orí) quem tem a capacidade de “consertar” o destino.

Enquanto há os deuses coletivos, com muitos “filhos”, como Ògún, Oḍe, Òṣùn, cada pessoa só tem uma única cabeça (Orí) e cada Orí possui apenas um corpo (ara); é Orí quem escolhe o destino antes do nascimento.

Conforme a filosofia ioruba (BENISTE, 2000; JAGUN, 2015), a escolha do destino se dá em uma audiência mítica, na qual o indivíduo, no Òrun, vai aos pés do Criador escolher seu novo percurso de vida no Àiyé. Após esta cerimônia, o indivíduo, então, parte em sua jornada para o mundo terreno. Quando chega ao local denominado àkàsò (nos limites entre o Òrun – Céu; e o Àiyé –Terra), depara-se com Oníbodè, O Guardiã da Entrada, que passa a inquirir a pessoa:

Oníbodè – Para onde você está indo?

Pessoa – Estou indo para o mundo.

Oníbodè – O que você irá fazer?

Pessoa – Eu vou ser filho de um homem e de uma mulher chamados [...], serei filho único, viverei em paz com todos e todas as coisas que farei darão certo. Aos 25 anos, meu pai morrerá, e, aos 50, será a vez de minha mãe. Construirei casas, terei família numerosa, [...] aos 75 anos ficarei doente e morrerei aos 80 anos de idade.

Oníbodè – Tó! (Está sacramentado).

(BENISTE, 2000 apud JAGUN, 2015, p. 65. Grifo do autor).

Como tratamos em nosso livro, *Orí – a Cabeça como Divindade* (2015), após a indagação acima citada, o indivíduo atravessa o Àkàsò e tudo é esquecido. Nenhuma recordação desse diálogo nem registros da escolha do destino resistem à travessia do Àkàsò; o Àkàsò seria

a passagem mítica para o útero. O esquecimento seria imediato, mas as impressões ficariam na placenta. Dessa forma, o feto estaria, por nove meses, imerso em suas lembranças; estas, o alimentariam e o nutririam. Contudo, ao atravessar o segundo portal – a vagina – se separariam dele após o parto, restando, no entanto, registradas em seu *Orí* e no seu próprio corpo.

As reações corporais, como arrepios, sensações de repulsa ou atração, diante de certas situações da vida, medos, empatias e antipatias, seriam resultantes das impressões que o corpo guarda do período de imersão nas lembranças do pretérito. Sensações inexplicáveis podem ter raízes nesse período mágico. A cabeça pensa, intui, delibera, mas o corpo reage.

Os iorubas entendem *Orí* em duas composições: *Orí òde* – a cabeça material, biológica, que perecerá como parte do corpo; e *Orí inú* – a cabeça metafísica, que sobreviverá ao falecimento físico e seguirá para outro *òrun*.

Notemos que, no momento da escolha do *odù*, existe uma capilarização de deliberações, um entremear de destinos posto que, se escolho ter como companheira de vida a pessoa “X”, esta também deverá ter-me escolhido; da mesma forma, se escolho ter como pais “Y” e “Z”, estes deverão ter-me escolhido como filho. Esse Ser não se pensa unitariamente, mas socialmente. A construção de *odù* passa por uma ideia de destino coletivo.

A noção de pessoa humana, então, vai delineando-se como em um macramê. A questão ganha ainda mais amplitude sociocolaborativa e sociointegrativa à medida em que a escolha desse *odù* (percurso de vida) tem como desiderato conquistar virtudes, tais como a bondade, a caridade, a justiça, o caráter. Logo, para que as virtudes se pratiquem, a troca é indispensável. Temos, portanto, um Ser que existe por si e por sua comunidade.

Orí inú possui ainda um elemento denominado de *Ìpòrí*. Este, é uma espécie de arquivo de memória acumulada das lembranças e experienciais de todas as vidas ao longo de sua existência. Quando *Orí òde* morrer, *Orí inú* carregará em seu imo, *Ìpòrí*. Assim, a identidade daquele Ser estará garantida; ele será “ele” porque trará consigo o somatório de si mesmo, sua ancestralidade, seus saberes, seus sentires. O Ser não morre, pois não deixa de ser quem é; não perde sua história.

Uma parte do poema do *Odù Èjì-Ogbè* e do *Odù Òse-tùwá* externa nitidamente esse significado interessante sobre *Ìpòrí*:

O *ìpòrí* é o que chamamos de *Òkè Ìpòrí* (montanha de experiências acumuladas)
Òkè Ìpòrí (montanha de experiências acumuladas) é assim que ele é chamado e existe
 Para cada ser humano.
 É como o local onde o rio começa seu curso
 E que chamamos *Ìpòrí Odò* (fonte das experiências acumuladas),
 A nascente de um rio; a origem de um rio
 A partir da qual o pequeno regato se alarga e corre.
 Assim também o é para os seres humanos.
 É aí que o *Òrìṣà* apanhará uma porção para criar as pessoas.
 É assim que é chamado o *Ìpòrí* das pessoas (JAGUN, 2015, p. 40. Grifo do autor).

Na mitologia ioruba, *Àjàlá* é o oleiro imperfeito que molda as cabeças. Se *Àjàlá* as molda, são os Seres que as escolhem. Uma das lendas iorubas (*itàn*) conta, com poesia e beleza, o momento em que as cabeças são criadas:

Àjàlá modela a cabeça do homem
Odùduwà criou o mundo,
Òbàtálá criou o ser humano.
Òbàtálá fez o homem de lama,
 Com corpo, peito, barriga, pernas, pés.
 Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos.
 Deu-lhe ossos, pele e musculatura.
 Fez os machos com pênis
 E as fêmeas com vagina,
 Para que penetrasse o outro
 E assim pudesse se juntar e se reproduzir.
 Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela,
 Inclusive o sangue.
Olódùmarè pôs no homem a respiração e ele viveu.
 Mas *Òbàtálá* se esqueceu de fazer a cabeça
 E *Olódùmarè* ordenou a *Àjàlá*
 Que completasse a obra criadora de *Òṣàlá*.
 Assim, é *Àjàlá* quem faz as cabeças dos homens e mulheres.
 Quando alguém está para nascer,
 Vai à casa do oleiro *Àjàlá*, o modelador de cabeças.
Àjàlá faz as cabeças de barro e as cozinha no forno.
 Se *Àjàlá* está bem, faz cabeças boas.
 Se está bêbado, faz cabeças mal cozidas,
 Passadas do ponto, malformadas.
 Cada um escolhe sua cabeça para nascer.
 Cada um escolhe o *Orí* que vai na terra.
 Lá escolhe uma cabeça para si.
 Cada um escolhe seu *Orí*.
 Deve ser esperto para escolher cabeça boa.
 Cabeça ruim é destino ruim,
 Cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade,
 Tudo que é bom.
 (JAGUN, 2015, p. 33. Grifo do autor).

Àjàlá é imperfeito e produz cabeças imperfeitas. Ainda assim, os seres humanos têm a liberdade de escolhê-las. Essa narrativa poética explica a variedade de personalidades, pensamentos, concepções e de destinos à medida que reconhece a existência de uma diversidade de cabeças e, portanto, de pessoas. A explicação é uma só: a escolha. Cada indivíduo começa a

escolher seu destino muito antes de nascer e continua a fazer suas opções já depois de nascido. *Àjàlá* modela as cabeças, mas quem as seleciona é o ser humano e ninguém mais. A responsabilidade e a liberdade do Ser são, contudo, expressas bem antes do nascer em, pelo menos, dois momentos: quando da escolha da cabeça (Eu) e quando da escolha do *odù* (percurso de vida).

A canção de louvor a *Orí*, transcrita a seguir, é bastante oportuna:

Bí o bá máa lówò;
Béerè lówò Orî re;
Bí o bá máa sòwó,
Bèèrè lówó Orî re wò;
Bí o bá máa kólé,
Bèèrè lówó Orî re;
Bó o bá máa láya o,
Bèèrè lówó Orî rè wò
Orí, máse pekùn dé
Lódò re ni mo mbò,
Wá sayèè mi di rere
 Se queres ter dinheiro,
 Pergunta à tua cabeça;
 Se queres iniciar um negócio
 Pergunta primeiro à tua cabeça;
 Se queres construir uma casa,
 Pergunta à tua cabeça;
 Se queres uma esposa,
 Pergunta primeiro à tua cabeça
 Cabeça, por favor, não feche a porta
 É por ti que venho aqui,
 Vem fazer próspera a minha vida.
 (JAGUN, 2015, p. 61-62. Grifo do autor).

Então *Orí*, este componente da pessoa humana, é o elemento da liberdade, autonomia, identidade, responsabilidade.

4.2 *Ara*: a materialidade do Ser

Se o *Orí* escolhe um *odù*, um percurso de vida neste mundo, em prol da aquisição das virtudes, lhe é indispensável ter um “corpo-veículo” para esse trânsito. O corpo¹⁴⁰ é o elemento material necessário, o equipamento para a vida no *Àiyé*.

¹⁴⁰ Sobre corpo, V. também: 4.2.1: “O Arquétipo e corpo”.

No linguajar típico do Candomblé, cada *òrìṣà* possui suas “ferramentas” (*irin*), seus símbolos míticos, expressões de suas energias e regências. Desse modo, cada adepto tem o “assentamento” (*igbá*), elemento de culto sacralizado para cultuar seus deuses. Sendo *Orí* também um *òrìṣà*, podemos entender o corpo como um *igbá*, um “assentamento” desta divindade.

Abaixo, uma reza ioruba (*àdúra*) em agradecimento à *Orí*. Notemos que essa divindade é, aqui, referida como *bàbá* (pai).

O ṣe é o, O ṣe é o, O ṣe é o
 Eu agradeço, agradeço, agradeço
O ṣe bàbá wà
 Por existires, Pai (em mim)
O ṣe é o, O ṣe é o, O ṣe é o
 Eu agradeço, agradeço, agradeço
O ṣe bàbá wà
 Por existires, Pai em mim.
 (JAGUN, 2015, p. 36. Grifo do autor).

Quando Abimbola (2011 [1981]) menciona *ṣṣè* (a perna) como um dos elementos integrantes da noção de pessoa humana para os iorubas, interpreto como uma metáfora do corpo enquanto elemento material e capacidade de movimento. Ambos, artefatos cogentes à vida e à composição do Ser nesse sistema cultural.

Vejamos um poema do *odù Òtúúrúpòn Méjì*:

1. Òpèbè, awo Esè
2. Ló díá f'Ésè
3. Níjọ tí ñ ti Ìkòlé òrun bò wáyé
4. Gbogbo àwon orí sa araa won jo
5. Won ò pe Esè sí i
6. Èsù ní: "E ò pe Esè sí i
7. Bí ó ti se gún nàà nù-un
8. Ìjà ni wòn fi tóká nìbè
9. Ni wón tóó wáá ránsé sí Esè
10. Nígbà nàà ni ìmòràn tí won ñ gbà tóó wáá gún
11. Wón ní bée gégé
12. Ni àwon awo àwón wí
13. Òpèbè, awo Esè
14. Ló díá f'Ésè
15. Níjọ tí ñ ti Ìkòlé òrun bò wáyé
16. Òpèbé mà mà dé ó
17. Awo Esè
18. Enikan kì í gbimòràn
19. K'ó yo t'esèé 'lè
20. Òpèbé mà mà dé ò
21. Awo Esè.

(ABIMBOLA, 2011 [1981], p. 74-75. Grifo do autor).

Tradução:

1. *Òpèbè*, o sacerdote de *Ifá* das pernas
 2. Jogou *Ifá* para as pernas
 3. No dia que estavam vindo do céu para a terra
 4. Todas as cabeças reuniram-se em assembleia
 5. Mas eles não convidaram as pernas
 6. *Èsù* disse: “Uma vez que vocês não convidaram as pernas”
 7. “Vamos ver se vocês realizarão seus planos com sucesso”
 8. O encontro terminou em fracasso
 9. Foi então que eles convidaram as pernas
 10. Foi então que seus planos tiveram sucesso
 11. Eles disseram que foi exatamente
 12. Como os *awo* tinham previsto
 13. *Òpèbè*, o sacerdote de *Ifá* das pernas
 14. Jogou *Ifá* para as pernas
 15. No dia que estavam vindo do céu para a terra
 16. *Òpèbè* chegou com segurança
 17. O sacerdote de *Ifá* das pernas
 18. Ninguém realiza nada
 19. Se não tiver pernas
 20. *Òpèbè* chegou com segurança
 21. O sacerdote de *Ifá* das pernas.
- (ABIMBOLA, 2011 [1981], p. 74-75. Grifo do autor).

As pernas, simbolicamente, viabilizam a caminhada, o trajeto pelo destino. São elas que deixam pegadas, rastros, memórias; marcam, por onde passam, delimitam o caminho mais seguro para os que vêm depois; pisamos no chão com a pegada dos nossos ancestrais.

O corpo, entre os iorubas, é saudado, reverenciado. Vejamos:

- 1 – *Ìbà o o o ò ò ò*
 - 2 – *Mo júbà okó tó dorí kodò ti ò ro.*
 - 3 – *Mo júbà ele to dorí kodò ti ò sà.*
 - 4 – *Mo júbà pelebe owó.*
 - 5 – *Mo júbà pelebe esè*
 - 6 – *Mo júbà àtélesè ti ò burun to fi dé jogbolo itan*
 - 7 – *Mo júbà iyàà mi Òsòròngà:*
 - 8 – *Afínjá àdàbà ti í jê láàrin asa*
 - 9 – *Afínjú eye ti í jê ni gbangba oko.*
 - 10 – *Ìbà È sù Láaróyè, Aràgbó*
 - 11 – *Láfián, omọ elébo ti í jorí eran*
 - 12 – *Èsù dákun, má se mí lóde ilè láéláé*
 - 13 – *Olójó òní, mo júbà bàbá mi*
 - 14 – *Ojúure lagbé fi í waró*
 - 15 – *Ojúure làlákò fi í wosùn*
 - 16 – *Ojúure lògbólógbò odíderé fi í wo Iwó.*
 - 17 – *Osóolé, e fojúure wò wá o.*
- (JAGUN, 2015, p. 28-29. Grifo do autor).

Tradução:

- 1 – Saudações!
 - 2 – Eu saúdo o pênis que pende para baixo sem pingar
 - 3 – Eu saúdo a vagina que se abre para baixo sem fluir
 - 4 – Eu saúdo a palma das mãos
 - 5 – Eu saúdo a sola dos pés
 - 6 – Eu saúdo a perna lisa desde a sola do pé até a grossura da coxa
 - 7 – Eu saúdo minha Mãe *Òsòròngà*
 - 8 – A pomba escrupulosamente elegante que se alimenta entre os falcões
 - 9 – O pássaro escrupulosamente elegante que se alimenta nas terras abertas
 - 10 – Homenageio a *Èṣù, Láaróyè, Aràagbó*
 - 11 – *Láfián*, a criança do ofertante do sacrifício, que come a cabeça do animal sacrificado
 - 12 – *Èṣù*, por favor, não me torne sua desventurada vítima
 - 13 – Senhor deste dia, meu humilde respeito a Você, meu Pai
 - 14 – O *agbé* olha com bondade para o aro
 - 15 – O *àlùkò* olha com bondade para o *osùn*
 - 16 – O grande e velho papagaio olha com bondade para *Iwó*
 - 17 – *Osóolé*, por favor, olhe para nós com perdão
- (JAGUN, 2015, p. 28-29. Grifo do autor).

O corpo é venerado, invocando-se o Poder e a força que possui através de cada uma de suas partes. Não há, aqui, o conflito carne *vs.* espírito (*ara X orí*) presente na cultura ocidental, erigido a partir das escrituras bíblicas.

Transcrevemos, a seguir, algumas passagens que marcam a cultura ocidental, a partir do olhar judaico-cristão presente na colonialidade:

Nele também vocês foram circuncidados, não com uma circuncisão feita por mãos humanas, mas com a circuncisão feita por Cristo, que é o despojar do corpo da carne (Colossenses 2:11).

Por isso digo: Vivam pelo Espírito, e de modo nenhum satisfarão os desejos da carne (Gálatas 5:16).

Ora, as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza e libertinagem; idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira, egoísmo, dissensões, facções e inveja; embriaguez, orgias e coisas semelhantes. Eu os advirto, como antes já os adverti: Aqueles que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus (Gálatas 5:19-21).

Os que pertencem a Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e os seus desejos (Gálatas 5:24).

Quem semeia para a sua carne da carne colherá destruição; mas quem semeia para o Espírito do Espírito colherá a vida eterna (Gálatas 6:8).

Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais penetrante do que espada alguma de dois gumes, e penetra até à divisão da alma e do espírito, e das juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e intenções do coração (Hebreus 4:12).

Pois tudo o que há no mundo - a cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens - não provém do Pai, mas do mundo (1 João 2:16).

O que nasce da carne é carne, mas o que nasce do Espírito é espírito (João 3:6).

O Espírito dá vida; a carne não produz nada que se aproveite. As palavras que eu disse são espírito e vida (João 6:63).

Vigiem e orem para que não caiam em tentação. O espírito está pronto, mas a carne é fraca (Mateus 26:41).

Pois quando éramos controlados pela carne, as paixões pecaminosas despertadas pela Lei atuavam em nosso corpo, de forma que dávamos fruto para a morte (Romanos 7:5).

Assim, encontro esta lei que atua em mim: Quando quero fazer o bem, o mal está junto de mim. No íntimo do meu ser tenho prazer na Lei de Deus; mas vejo outra lei atuando nos membros do meu corpo, guerreando contra a lei da minha mente, tornando-me prisioneiro da lei do pecado que atua em meus membros (Romanos 7:21-23).

Portanto, agora já não há condenação para os que estão em Cristo Jesus, porque por meio de Cristo Jesus a lei do Espírito de vida me libertou da lei do pecado e da morte. Porque, aquilo que a Lei fora incapaz de fazer por estar enfraquecida pela carne, Deus o fez, enviando seu próprio Filho, à semelhança do homem pecador, como oferta pelo pecado. E assim condenou o pecado na carne, a fim de que as justas exigências da Lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito (Romanos 8:1-4).

Quem vive segundo a carne tem a mente voltada para o que a carne deseja; mas quem vive de acordo com o Espírito tem a mente voltada para o que o Espírito deseja. A mentalidade da carne é morte, mas a mentalidade do Espírito é vida e paz; a mentalidade da carne é inimiga de Deus porque não se submete à Lei de Deus, nem pode fazê-lo. Quem é dominado pela carne não pode agradar a Deus (Romanos 8:5-8).

Entretanto, vocês não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em vocês. E, se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo (Romanos 8:9).
(BIBLE, 2022, não paginado).

Esse conflito permanente entre corpo e espírito inexistente na cultura ioruba: um precisa do outro. O corpo é o altar; um altar em movimento – e não inerte –, capaz de andar, chorar, rir e gozar livremente, sem se perder de sua espiritualidade, sem negar sua própria existência e possibilidades.

O corpo não é um acessório da pessoa: é um elemento indispensável à totalidade do Ser. Ele é o veículo mais apropriado para o destino que foi escolhido – viabilização da compleição necessária. É o composto material, que concerne todas as relações biológicas e bioenergéticas que o unem aos seus antepassados – memórias genéticas ativas; é a parte física imprescindível para que as emoções sejam exercidas neste mundo – campo da fenomenologia. Nas palavras de Sodré (2017 apud REGIS; FRANCISCO, 2021, p. 26): “Corpo não se entende, portanto, como um receptáculo passivo de forças da alma, consciência ou da linguagem, a exemplo da síntese teológica, segundo a qual, corpo é a carne possuída pelas palavras que nele habitam”.

O corpo, assim, é um lugar; é uma encruzilhada, na qual uma multiplicidade de fatores se encontra “na” e “para” a vida, tais como: composições genéticas, energias espirituais, memórias físicas e metafísicas, sentimentos, composições sociais e psicológicas. Nessa encruzilhada/corpo, os mundos da materialidade e da espiritualidade se encontram, mas não se confrontam. Todos esses elementos se integram no corpo, de forma horizontal, sem hierarquia, como em uma equipe ou em uma engrenagem única. A harmonia, engraxamento desse conjunto, nem sempre é simples, mas dependerá, permanentemente, da consciência e da vontade do Ser.

4.2.1 O Arquétipo e o corpo

Na relação mítica entre deuses e humanos, a cultura ioruba associa a ideia de arquétipos enquanto presença da natureza divina nos corpos. O arquétipo, nesse contexto, deve ser compreendido como matéria-prima e não como influência extracorpórea que se impõe sobre o corpo, limitando sua liberdade de ser.

O vocábulo “arquétipo” vem do grego *arché*: ponta, posição superior, princípio, decorrendo deste a ideia de *tipos*, também do grego, significando impressão, marca, tipo. É um conceito que representa o primeiro modelo de algo, protótipo ou antigas impressões sobre alguma coisa.

O modelo arquetípico é explorado em diversos campos de estudo, como a filosofia, a psicologia, a narratologia. Na filosofia, o termo *archetypos* é usado por filósofos neoplatônicos. Platão designa as ideias como protótipos originários de todas as coisas existentes. Na filosofia teísta, bem como em suas vertentes através da confluência entre neoplatonismo ou platonismo cristão e o cristianismo (que considera aspectos espirituais e cosmológicos em Platão), o termo indica ideias da mente de um deus. Esse termo foi largamente difundido por Santo Agostinho, possivelmente, em decorrência dos escritos do filósofo neoplatônico Porfírio de Tiro (discípulo de Plotino).

Na psicologia analítica, o arquétipo é trabalhado como um conceito criado pelo suíço Carl Gustav Jung para referir-se a conjuntos de imagens “psicóides”¹⁴¹ primordiais que dão

¹⁴¹ Segundo Nasser (2010), Jung cunha o termo “psicóide”, descrevendo-o como um adjetivo que é “aplicável a qualquer tipo de arquétipo, expressando a conexão essencialmente desconhecida, mas passível de experiência, entre a psique e a matéria” (JUNG apud SHARP, 1997 apud NASSER, 2010, p. 332). Desse modo, todos os

sentido aos complexos mentais e às histórias passadas entre gerações, formando o conhecimento e o imaginário do inconsciente coletivo. Para Jung (2008), os arquétipos funcionam como estruturas inatas, imateriais, com as quais os fenômenos psíquicos tendem a se moldar, servindo como matrizes de expressão da psique.

No artigo, *O Que é um Sistema Histórico?*, Hayden White (2010 apud DOMANSKA, 2014, p. 61) escreve sobre o estabelecimento de uma ancestralidade ideal, que permite às sociedades criarem uma identidade coletiva através da construção de conexões com um passado desejado, povoado por heróis divinos ou humanos. Ele chama isso de “processo de substituição ancestral” ou de uma “constituição ancestral retroativa”.

No contexto das religiões afro-brasileiras, para que o culto possa cumprir sua função, Claude Lépine (1978, p. 383) supõe que a iniciação proporcionaria uma “segunda personalidade”, mais forte, mais individuada, menos alienada do que a primeira, impondo-se sobre o neófito e reforçando a identidade do adepto.

O citado autor desenvolve sua teoria sobre a função “terapêutica” do Candomblé, baseando-se no paradigma das “personalidades místicas” (LÉPINE, 1978, p. 383), como se as energias e influências dos deuses não apenas atribuíssem características arquetípicas aos iniciados, mas como se tais peculiaridades formassem uma espécie de nova personalidade, novo Ser, a partir do rito iniciático.

As características arquetípicas no Candomblé, muitas vezes, são atravessadas por princípios cristãos, afetando a compreensão desse conceito. Um caso antológico se dá com *Òṣùmàrè* – o Deus Cobra. Esta divindade acabou sendo deturpada por muitos adeptos, inclusive, iniciados para esse *òrìṣà*, pois passaram a relacionar *Òṣùmàrè* à serpente do Éden e a compreenderem a si próprios, bem como a essa divindade, em uma associação à traição, à perfídia.

Èṣù – o Deus da Materialidade –, assim como alguns dos iniciados para este *òrìṣà*, entendem esta expressão divina como algo negativo, ligada ao sexo, à depravação, à imoralidade. E, por extensão, muitos também se veem assim. Vale dizer que, no passado, há relatos de sacerdotes do Candomblé que evitavam iniciar pessoas para *Èṣù*, acreditando tratar-se de uma energia pesada, que poderia complicar a vida dos neófitos. Um caso bastante

arquétipos, em sua natureza, são psicóides por terem sido moldados entre o psíquico e o orgânico numa construção de unidade. Fonte: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/8957/6845>>. Acesso em: 20/10/2022.

conhecido, nesse sentido, ocorreu com um dos personagens mais conhecidos do Candomblé carioca: Djalma de Lálù.¹⁴²

No ano de 1940,¹⁴³ Djalma conheceu o *Doté* Tata Fomutinho,¹⁴⁴ do *Kwe Ceja Nasó*. No mesmo ano, fora recolhido para ser iniciado para *Gaga Otolu* (*vodun*, de origem *fon*, associado à *Ode* – divindade da Nação *Kétu*). Apesar de *Èṣù* ter sido identificado no Oráculo como o *òrìṣà* de Djalma, contudo, todos os preparativos foram direcionados a *Gaga Otolu*. Segundo relata-se, existia um tabu em relação à iniciação para *Èṣù*, à época, exatamente por conta do sincretismo negativo com o demônio. Entretanto, no dia da cerimônia pública (*dárúko*), na qual a divindade pronuncia o nome iniciático (*orúko*) diante da comunidade, para surpresa de todos os presentes, inclusive do sacerdote, a divindade que se apresenta e grita seu nome na sala foi *Èṣù Lálù*: “*IGBÁRALONA!*”.

Não há dúvida que a questão arquetípica merece uma revisão descolonializada, seja por seu redimensionamento teórico, seja pela questão sincrética. Acreditamos que a influência energética do *òrìṣà* deva ser entendida como parte da composição da pessoa humana, buscada em outros setores do Ser, e não, exclusivamente, em seu comportamento, compleição física ou traços de personalidade.

A nosso ver, tanto Roger Bastide quanto Claude Lépine, ao analisarem o Candomblé como um sistema de “personagens” ou “personalidades” míticas, incidem num erro teórico fundamental: há uma estruturante inadequação de seus modelos. Faltou, a ambos, a investigação da ontologia, da “noção de pessoa”; faltou-lhes compreender o princípio da naturalidade, que é um dos pilares da cultura ioruba, como tratamos na subseção 10.3.2: “A Naturalidade” desta pesquisa. Trata-se de uma visão etnocêntrica e gravemente fulcrada na colonialidade.

Entender o arquétipo é bastante relevante no sistema cultural ioruba, pois ajuda o indivíduo a se entender como é, suas propensões positivas e negativas, suas energias essenciais. Arquétipo é “matéria-massa” da pessoa humana e não uma condição que se impõe sobre o indivíduo. Com este olhar, podemos compreender os mitos arquetípicos por uma função também pedagógica e não apenas como relatos históricos ou mitos religiosos. Essa finalidade

¹⁴² Djalma de Sousa Santos, nascido em 29 de novembro de 1920, em uma encruzilhada, no Rio de Janeiro-RJ. Faleceu em 12 de março de 1992, na mesma cidade.

¹⁴³ Além dos diversos relatos, dos mais antigos, apontamos como fonte: <<https://djalmaedelalu.webnode.page/historia/>>. Acesso em: 05/09/2022.

¹⁴⁴ Antonio Pinto de Oliveira, conhecido como Tata Fomutinho. Nascido em Salvador-BA, em data desconhecida, e falecido no Rio de Janeiro, em 26 de junho de 1966. Era um sacerdote de Candomblé, da Nação *Jêje*.

educacional dos *itàn* se erige quando tomamos, por base, que nosso *Orí* é liberdade de escolhas; que *odù* é percurso de vida, com autonomia de decisões; e que o arquétipo é “matéria-massa” e não engessamento eterno. À medida que reconheço, em mim, a “matéria-massa” arquetípica de *Ọmọlu*, sei que o elemento terra prepondera em mim. A terra é fria, profunda e misteriosa, silenciosa, generosa (provê a vida e acolhe na morte); é discreta, pois é leito dos mares e rios, sópé de montanhas, sem aparecer, sendo importantemente discreta.

O sistema arquetípico ioruba compreende, também, que cada elemento da natureza é símbolo e matriz de emoções, sentimentos. *Ọmọlu* é uma deidade identificada com a terra. Em seus mitos, os traços de personalidade daquele *òrìṣà* são descritos como a bondade, a rigidez, a impermeabilidade em certas situações. Sabendo dessa minha “matéria-massa” arquetípica, percebo minhas propensões físicas e emocionais. Assim, a partir dessas premissas, identifico arquetipicamente minhas características e, ao me deparar com os contos sobre *Ọmọlu*, aprendo onde ele errou, aprendo o que ele pode. Dessa forma, posso evitar incorrer nos mesmos equívocos; passo, então, a acreditar em minhas possibilidades. Desse modo, os mitos são metodologias *ensinativas*¹⁴⁵ para entender o lugar da pessoa humana no sistema ioruba. Definitivamente, nesse sistema de pensamento e comportamento, “arquétipos” não são rótulos nem amarras.

A colonialidade atrapalha a percepção da noção de pessoa nas religiões afro-brasileiras. Pouco se reflete sobre o que compõe a pessoa humana, pouco se discute sobre o Ser, pouco se sabe sobre a ontologia ioruba.

Nem mesmo o processo iniciático, com a sacralização do corpo ao *òrìṣà*, gera a descontinuidade da pessoa humana. Ela não deixa de ser o que é, quem é, para tornar-se uma repetidora da personalidade do *òrìṣà*. O “corpo-altar” é receptáculo da energia do *òrìṣà*, mas não deixa de ter sua subjetiva busca existencial nem sua responsabilidade sobre os próprios atos. É imperioso que a pessoa humana identifique as fronteiras entre sua individualidade e a de seu *òrìṣà*. Há um sistema de interação, integração, porém sem perda de autonomia de ambas as partes.

Interessante a noção de Strathern (1988) de “divíduo” (uma pessoa constituída de relações) e a de Marriot (1976 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 98) de “dividual” (uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância). Merece destaque a

¹⁴⁵ O neologismo ensinativo foi proposto pelo Autor em seu livro, *A sala de aula não cabe no mundo: conhecendo a Nagologia ioruba e suas metodologias singulares* (2021). Faz referência ao modo pedagógico entabulado conforme o sistema cultural ioruba, no qual o processo educativo não é passivo nem estático. A educação ioruba é construída a partir da troca permanente e ativa de saberes; por isso, ensinativo (ensino + ativo).

percepção de Radcliffe-Brown (1952 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 141): “O ser humano, como uma pessoa, é um complexo de relações sociais”.

O melhor entendimento acerca de arquétipo é, portanto, percebê-lo como matéria-prima do Eu e não como influência extracorpórea. Neste sentido, sacramenta Nurit Bird-David (2019, p. 129): “Nós não personificamos, primeiro, outras entidades e, depois, socializamos com elas, e sim as personificamos como, quando e porque socializamos com elas”.

Para os iorubas, o imaterial e o material não apenas se encontram para um percurso de vida, mas, sobretudo se complementam, necessitam um do outro. Seu funcionamento faz parte de uma única engrenagem. O exemplo trazido por Gbadegesin (1991 apud CABRAL, H. C., 2022), é bastante oportuno para repensarmos o assunto. Segundo ele, para a compreensão, é necessário o pensamento. A pessoa humana se distingue pela sua consciência, seu modo de pensar:

A palavra *Yorubá* para pensamento é *èrò*. Pensar é *ronú*; [...]. Etimologicamente, *rò* é mexer; e *inú* é o interior. Portanto, *ronú* é mexer o interior de uma pessoa; e *ìrònú* está literalmente mexendo por dentro. Mas isso não faz sentido a menos que identifiquemos o interior como o receptáculo dos vários órgãos e que, portanto, o pensamento como atividade pertence à totalidade dos órgãos. Isso vai contra a visão *Yorubá* da questão e significa que apelar para a etimologia não ajudará aqui. A pergunta *Kìni èrò e?* significa "Quais são seus pensamentos?", e isso se compara a *Kìni ó wà lókàn re?* que significa, literalmente, "O que está em seu *okàn*?" ou "Quais são seus pensamentos?" Isso parece sugerir que o assento [ou fonte] de *èrò* [pensamento] está em algum lugar próximo, senão idêntico a *okàn*. Mas, como vimos, *okàn* se traduz como coração físico; e em vista da compreensão *Yorubá* do coração como o órgão de bombeamento e circulação do sangue, é improvável que o vejam como a sede do pensamento consciente (GBADEGESIN, 1991 apud CABRAL, H. C., 2022, p. 50. Grifo do autor).

Os conceitos iorubas de livre arbítrio: *ifé-àtinúwá* – Lit.: *ifé* (s. desejo) + *àtinuwá* (adj. agradável) e de oráculo interior: *ifá àyà* – Lit. *ifá* (s. oráculo) + *àyá* (s. peito), tornam uníssonos o físico e o metafísico.

Da mesma forma, o entendimento sobre o corpo emocional (*ẹ̀nikéjì*) nos ajuda a compreender o compêndio ioruba, que concebe corpo e espírito em sincronia horizontal. Como tratamos em nosso livro, *Candomblé em Tempos de Crise*, para os iorubas, não somos restritos a um corpo físico,¹⁴⁶ *ara*; temos também um corpo emocional, *ẹ̀nikéjì*. Conforme Juana Elbein dos Santos (1986, p. 204. Grifo da autora), cada indivíduo possuiria um “doble”: “O doble do indivíduo que reside no *òrun* pode ser invocado ou representado”. Diz, ainda, Santos (1986, p. 204):

¹⁴⁶ Sobre corpo, V. 4.2: “*Ara*: a materialidade do Ser”.

Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico. Essas entidades de origem, ou progenitores, existência genérica ou “matérias-massas”, ancestrais divinos ou familiares, são os símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir os elementos de um indivíduo. Esses elementos possuem dupla existência: enquanto uma parte reside no *òrun*, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares de se corpo, ou em estreito contato com ele (SANTOS, 1986, p. 204. Grifo da autora).

O que Santos (1986) chama de “doble”, os iorubas denominam *enikéji* (literalmente, o segundo Eu ou segunda pessoa). Nossa interpretação teológica acerca de *enikéji* difere da visão da pesquisadora argentina. Enquanto para Santos (1986), haveria uma segunda pessoa vivendo em paralelo no *òrun* durante a existência do indivíduo neste mundo, nossa análise, contextualizada pela filosofia e cultura religiosa iorubas, nos leva a crer que *enikéji* seja um corpo emocional que estaria presente aqui mesmo, acompanhando, sendo acompanhado e intrinsecamente ligado ao corpo material (*ara*). Ou seja, cada indivíduo teria, a nosso ver, dois corpos: o *ara* (corpo material) e o *enikéji* (corpo emocional). O primeiro (*ara*), seria a sede das ações, e o segundo (*enikéji*), seria a sede das emoções. Entre ambos, uma relação permanente, indissociável durante a vida. O que o corpo sente, reflete na emoção e o que a emoção propõe, é espelhado no corpo.

A própria ciência ocidental já admite que partes do corpo são suscetíveis a absorver e a reproduzir consequências das emoções. Por exemplo, o coração pode sofrer um infarto se o indivíduo passar por sérias decepções, tristezas, ingratidões; o estômago pode desenvolver úlceras nervosas; da mesma forma, o tecido epitelial pode reagir alergicamente ante situações emocionais de repulsa; ou seja, o corpo físico reproduzindo emoções. A título de curiosidade, pertinente fazer menção à Gestalt-Terapia, a qual possui uma técnica que coloca o indivíduo em contato com o sintoma, isto é, este método propõe que a pessoa identifique a pressão emocional que está depositando nas partes doentes ou afetadas do corpo.

Jung (1954, p. 418) escreveu: “Desde que a psique e a matéria no único e mesmo mundo, e, além disso, em contato ininterrupto entre si [...] não é só possível, mas extremamente provável, que psique e matéria sejam aspectos diferentes da única e mesma coisa”.

A *contrario sensu*, situações físicas podem causar emoções, como vaidade, constrangimento, vergonha, depressão etc. Nas palavras de Lépine (1978, p. 383): “A alma tem qualquer coisa de material e o corpo tem alguma coisa de espiritual”.

Segundo a pesquisadora estadunidense, Danah Zohar (2012, p. 57):

O modelo ocidental de pensamento, portanto, é inadequado. Pensar não é um processo inteiramente cerebral, não apenas uma questão de QI. Pensamos não só com a cabeça, mas também com as emoções e com o corpo (QE) e com o espírito, com as visões, esperanças, percepção de sentido e valor (QS). Pensamos com todas as complexas redes nervosas entrelaçadas em todo o organismo. Todas elas fazem parte da inteligência do homem. A linguagem comum reconhece esse fato quando dizemos coisas como: “Ele pensa com a barriga” ou “Ele pensa com o coração (ZOHAR, 2012, p. 57).

Podemos entender *enikéji* como a antimatéria de *ara*. Na ciência ocidental, entende-se por antimatéria: “Toda partícula tem uma espécie de gêmea correspondente na natureza”, como explica Eduardo Sato (2021 apud SOUZA, 2021, não paginado), do Instituto de Física da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Orí enquanto *animu* (do latim: “o que anima”) está no corpo, é corpo, mas também é espírito. Logo, corpo e espírito estão em uníssono: não justapostos, não sobrepostos, mas em consonância intrínseca. *Ori* e *ara* (espírito e corpo) não podem transitar pelo mundo dos vivos se não estiverem juntos. Então, *Ara*, este componente da pessoa humana, é o elemento material da vida, a biologia, a genética-registro, o veículo para o trânsito pelo *odù*.

4.3 *Bara*: o movimento da pessoa – Viabilizador do trânsito pela vida

Como vimos, *Bara* é sinônimo de *Èṣù* e este é o próprio movimento, a circularidade. No Capítulo 1 (“Descolonizando *Èṣù*”), discorreremos bastante sobre essa divindade, mas aqui, nesse aspecto de *Bara*, enquanto componente ternário da pessoa humana conforme o sistema cultural ioruba, entendo pertinente destacar sua funcionalidade como energia vital.

Nos Terreiros de Candomblé, quando alguém se encontra em um momento de depressão, de baixa estima ou precisa de alguma atitude iminente para resolver algo há muito estagnado, é costumeiro usar a expressão: “Dar de comer a *Èṣù*”. Isto porque Ele é compreendido como potência pessoal, a força interior de cada indivíduo; logo, fazer uma oferenda a *Èṣù*, é favorecer a conexão com esta força pessoal, imanente.

A análise semiótica, no contexto ioruba, é fundamental. Abordamos os símbolos implícitos nos elementos rituais e nas comidas votivas,¹⁴⁷ exatamente para que estes procedimentos pudessem ser observados por outros ângulos. “Dar um *pàdé* para *Èṣù*” é ativar

¹⁴⁷ V. subseção 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

o dinamismo de que nós carecemos naquele momento; literalmente, significa “promover uma reunião” com *Èṣù*. Afinal, a palavra *pàdè*, em ioruba, é o verbo reunir e também é o substantivo farofa (comida votiva de *Èṣù*).

Dentre os oito principais *Ajogun*,¹⁴⁸ consta *Ègbà* (o ócio), sendo *Èse* (a aflição), considerada como o compêndio de todos os demais males, pois o imobilismo é um dos causadores de vários problemas existenciais. A aflição, muitas vezes, é ocasionada exatamente por conta da inércia. Na cultura ioruba, o humano próspero é aquele que realiza e que, portanto, poderá ser lembrado por seus feitos.

Logo, podemos perceber que, sem a energia *exúdica* do movimento, a pessoa pode, até mesmo, adoecer, graças ao desequilíbrio emocional e físico. Desse modo, não é “Deus que escreve certo por linhas tortas”. Um milenar *oríkì* de *Èṣù* assim elucidada: “*Èṣù* faz o erro virar acerto e o acerto virar erro”.

Èlégbára é um dos títulos de *Èṣù*. Esta alcunha faz alusão ao seu poder sobre o corpo. Embora *Èṣù* seja entendido como uma divindade que habita a pessoa (*Bara* – o que se esconde no corpo), proponho uma análise mais ampla. Entendo que *Èṣù*, enquanto força vital, enquanto potência do movimento, não caberia apenas no corpo humano nem somente em nosso mundo. *Èṣù* é força que movimenta o Universo, portanto, Ele está em todos os transcurso: no suor, no sêmen, na lágrima, nos gestos, no desejo, no caos, no cometa, no surgimento das estrelas. *Èṣù* é a totalidade; tudo que se movimenta no corpo e no Universo, experimenta *Èṣù*. *Èṣù* é o múltiplo denominador comum, o divisor do indivisível. *Èṣù* vai muito além da lógica da colonialidade.

Na língua ioruba, o verbo “ser”¹⁴⁹ é polissêmico e polimorfo. Por isso, muitos são os vocábulos que podem ser utilizados para definir tal verbo. *Èṣù* cabe em todos os seus significados e todos eles cabem em *Èṣù*. Vejamos:

¹⁴⁸ *Ajogun*: espíritos que atuam para ajudar a catalisar virtudes. Os oito principais são: *Ikú*: a morte – o rei dos *Ajogun*; *Àrùn*: a doença (a peste) – considerada a esposa de *Ikú*; *Òfò*: a avareza; *Ègbà*: o ócio; *Òràn*: o problema; *Èpè*: a maldição; *Èwòn*: a prisão; *Èse*: a aflição (compêndio de todos os demais males).

¹⁴⁹ Não raro, os iorubas utilizam o verbo *wà* (estar, haver, existir) ao invés de usar o verbo ser.

ni: 1. v. **ser**; 2. v. ferir; 3. pron. rel. que;
jé¹⁵⁰: 1. v. **ser**; 2. v. concordar; 3. v. jurar; 4. v. envolver; 5. v. responder; 6. v. chamar-se;
bẹ: 1. v. dar pulos. V. pular; 2. v. cortar; 3. v. descascar; 4. v. ser insolente; 5. v. ser brilhante; chamativo; 6. v. **existir**. Mesmo que *wá*; 7. v. obstruir;
mbẹ: **ser, existir**;
wà¹⁵¹: 1. pron. pess. você. É usado antes da partícula *á* (que faz o tempo futuro dos verbos); 2. v. **ser**, estar, **existir**, haver. 3. v. cavar; 4. v. prender, apertar; 5. v. monopolizar (JAGUN, 2017, p. 1116. Grifos do autor).

Naquele idioma, mesmo quando conjugados nos diferentes tempos, os verbos não mudam suas desinências, permanecendo sempre no infinitivo. Como *Èṣù*, os verbos são múltiplos em significados e potências e, também, são infinitos, atravessando passado, presente e futuro.

Os verbos que significam “ser”, em ioruba, são vocábulos polissêmicos, polimorfos, plurais, sempre infinitivos, como *Èṣù*.

¹⁵⁰ Mais utilizado quando se refere, especificamente, a sentimentos e emoções.

¹⁵¹ Observações: 1) Quando indicar lugar, a palavra “*ni*” será sempre usada antes do substantivo que segue o verbo. Ex.: *Ìyá ni wà nílé* (Minha mãe está em casa); 2) Quando o verbo “*wà*” for usado em uma frase interrogativa sobre algum lugar, alguma coisa ou sobre alguma pessoa, ele será posicionado ao final da frase. Ex.: *Ṣé àlàáfìà ni?* (Como você está?). Resp.: *Mo wà* (Eu existo); 3) Sua forma negativa é “*kò sí*”. Ex.: *Kò sí tẹ̀mbẹ̀lẹ̀kún* (Não existe rebelião); 4) O verbo “*wà*” não é usado no tempo gerúndio.

5 A MORTE

Morte, em ioruba, é um vocábulo heterogênico em relação ao idioma português. Para os nagôs, trata-se do substantivo masculino, *Ikú*. *Ikú* é o marido mítico de *Àrùn* (a doença) e fazem, assim, um consórcio, um par. *Ikú* é considerado um *òrìṣà*, o mais fiel ao Criador, conforme o mito:

Obatalá cria Icu, a Morte

Quando o mundo foi criado, coube a Obatalá a criação do homem. O homem foi criado e povoou a Terra. Cada natureza da Terra, cada mistério e segredo, foi tudo governado pelos orixás. Com atenção e oferendas aos orixás, tudo o homem conquistava. Mas os seres humanos começaram a se imaginar com os poderes que eram próprios dos orixás. Os homens deixaram de alimentar as divindades. Os homens, imortais que eram, pensavam em si mesmos como deuses. Não precisavam de outros deuses. Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, Obatalá decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o Aiê, a Terra, e o Orum, o Céu. E Obatalá decidiu que os homens deveriam morrer; cada um num certo tempo, numa certa hora. Então Obatalá criou Icu, a Morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. Obatalá impôs, contudo, à morte Icu uma condição: só Olodumare podia decidir a hora de morrer de cada homem. A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer. O mistério maior pertence exclusivamente a Olorum (PRANDI, 2001, p. 506. Grifo do autor).

O que primeiro chama atenção no mito acima descrito, é que a morte atua com o beneplácito divino, contudo, não tem autonomia plena. A morte não decide a hora do morrer, pois o fato é tratado como um mistério divino ao qual nem mesmo *Ikú* teria acesso.

Mais do que uma verdade absoluta, a morte (*Ikú*) é necessária à vida. Graças à existência da morte, a humanidade pôde sobreviver, já que não haveria espaço físico nem comida ou água para todos, no mundo, se não houvesse morte. As questões que se desdobram, a partir desta máxima, é: O que morre? O que é a morte?

Sabe-se que, na cultura ioruba, os seres humanos têm um prazo de duração neste mundo, porém não desaparecem no Universo, ou seja, suas consciências, autonomias e personalidades permanecem plenamente vivas, existentes em outros espaços siderais. Portanto, a ideia de morte como falência, desaparecimento, término, não coaduna com esses princípios. O vocábulo morte sequer abrange, semanticamente, esse fenômeno de transmutação da vida; aliás, talvez seja esta a melhor definição de morte, conforme a cultura ioruba: transmutação de vida. O certo é que o corpo (*ara*) encerra a duração de vida neste mundo. Entretanto, a existência, como um todo, não se conclui: o Ser apenas ganha uma nova dimensão ao atravessar o portal da morte. *Ikú* é o *òrìṣà* que proporciona essa passagem ao tocar os vivos com seu bastão mitológico, o *kùmò*. Este

vocábulo, possivelmente decorre da elisão de *ikú* (s. morte) e *àmò* (s. conhecimento). Assim, o artefato da Morte (*kùmò*) poderia sugerir que o toque da Morte desperta um novo *status*, um *neoconhecimento* de vida.

Indagamos, por via de consequência, se esse toque inevitável da Morte ocasiona, aos outros Seres, as mesmas possibilidades que têm os humanos ante *Ikú*. Os vegetais, minerais e animais, ao serem tocados pelo *kùmò*, também iriam a outros espaços? Teriam, os Seres inumanos, um desdobrar da vida em outros lugares do Universo? Não há nada nos relatos ancestrais nem nos escritos iorubas a respeito. No entanto, quando tratamos da *etnoastronomia* ioruba,¹⁵² observamos que em nosso próprio Sistema Solar, já foram identificados elementos que também ocorrem na Terra, como determinados tipos de gases, minerais e até água em outros estados. Nada impede também que, na multiplicidade do Universo, possam haver outros recantos dotados de uma fauna, ainda que não seja igual à nossa.¹⁵³ Seria uma grande pretensão humana acreditar que o Universo inteiro exista apenas para enfeitar as nossas noites de luar.

No mito da cosmogonia ioruba,¹⁵⁴ também há menção de que o dendezeiro preexistia à criação de nosso *àiyé* – posto que o Oráculo de *Ifá* (confeccionado a partir das nozes daquela árvore) teria sido consultado pelos protagonistas da criação. No mesmo poema criacional, animais, como o camaleão, a galinha d’angola e o pombo, foram utilizados em um *ẹbọ* que garantiu a harmonia da criação. Podem ser metáforas, podem ser figuras simbólicas, mas também podem ser referências a faunas e floras de outras ambiências que não a de nosso Planeta Azul.

Plantas,¹⁵⁵ animais e minerais não teriam *Ori*? Possuiriam personalidade? Escolheriam seus destinos tal qual os humanos? Não há citação direta a isso no compêndio teológico ioruba. Diz-se, no entanto, que *Ọsányìn* é a folha e *Ìrókò* é uma árvore. Logo, em tese, poderiam, como seres autônomos e divinizados, terem também suas personalidades e *individuaientos*. A própria água, enquanto mineral, é tornada divina em *Ọ̀sùn* ou *Yemoja*, por exemplo. Serão esses elementos considerados também vivos, qual os humanos, ou não? Seriam capazes de morrer e também serem guindados a outros espaços siderais, após o contato com a morte? Ou seria a transposição de vida um momento exclusivo dos humanos? Isso ainda não está resolvido ou

¹⁵² Subseção 3.3: “Espaços metafísicos e a etnoastronomia ioruba”.

¹⁵³ Sobre a filosofia da natureza, V. subseção 3.1: “A natureza em expressões autônomas”.

¹⁵⁴ Subseção 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

¹⁵⁵ Subseção 3.1: “A natureza em expressões autônomas”.

elucidado, mas são interrogações que nos levarão a um novo desdobramento do tema em pesquisa específica.

O fato é que minerais, animais e vegetais, assim como os humanos, morrem ao ser tocados pelo *kùmò* de *Ikú*. Como o próprio *ìtàn* narra, os ciclos de vida para todos os Seres que habitam neste mundo, são necessários e garantidores do equilíbrio do nosso Planeta. Penso que esses outros Seres também podem ter um *Orí*; não exatamente como o nosso, mas certamente têm algo que os energiza, motiva, entristece, os faz expandir e mover; não há dúvidas. Os outros Seres vivem e morrem e também se comunicam, interagem, se deslocam, criam, procriam, atendem a certos ciclos existenciais. Pensar que suas vidas e mortes seriam exatamente como as nossas, é também ignorar a diversidade da natureza e querer, novamente, impor um padrão humano a tudo que nos cerca; uma nova investida antropocentrista. Penso que são seres vivos, portanto, são Seres que também morrem; são outros tipos de vida com outros tipos de morte.

A certeza de que *Ikú* não é inimigo da humanidade e de que a transposição do portal não nos afasta dos entes queridos para todo o sempre, confere aos iorubas uma relação diferente com a morte. A relação com o “morto” ou *meta-vivo*, é outra, pois não são temidos como nos filmes de terror nem idealizados como monstros assustadores e perseguidores de humanos. Hollywood perderia muita bilheteria...

No panteão deífico do Candomblé, são muitas as divindades relacionadas, direta e indiretamente, com a Morte, além de seu protagonista, *Ikú*. Vamos a eles e elas:

- a) *Èṣù*, por sua regência atrelada à circularidade, ao movimento e à energia vital, tem, na vida material, sua abrangência plena e, na movimentação para a morte, o final de ciclo pertinente e natural. A morte é um movimento cíclico, um rompimento *exúdico*, uma necessidade circular de viver. Da mesma forma, *Èṣù* – O Grande Comunicador – está no trânsito do *orún* para o *àiyé*. Sem sexo (uma de suas regências), os espíritos não podem encarnar, nascer. Não poderiam transitar do mundo dos *meta-vivos* para este mundo dos vivos. O *Ọlónà* – o Senhor dos Caminhos – é também quem reina soberano sobre essa via de mão dupla entre os percursos do mundo dos vivos e dos mortos (ou *meta-vivos*).
- b) *Orí*, a divindade pessoal é quem escolhe o dia de nascer e de morrer. É *Orí* quem opta livremente pelo destino que transitará em prol da aquisição das virtudes em seu ciclo existencial. A morte pode, inclusive, ser antecipada por deliberação de *Orí*. Afinal, o suicídio é uma opção de *Orí*, mesmo que seja

uma decisão que rescinda, arbitrariamente, o pacto de vida celebrado junto ao Criador, conforme a cultura ioruba. Ainda que rompa o acordo celebrado aos pés de *Olórun*, o suicídio é um chamado que *Orí* faz a *Ikú*, de forma antecipada. Durante a vida, várias decisões de *Orí* podem favorecer a vida, quando saudáveis, ou atrair a morte; sendo escolhas que comprometam a saúde e ponham em risco a vida. *Orí* decide a vida e a morte em seu tempo.

- c) *Yẹwà* é o próprio crepúsculo, a passagem/transcurso entre o dia e a noite, o trânsito diário na vida cotidiana. Se o dia é propício ao viver, ao realizar, a noite é o momento do sono que, para os iorubas, é compreendido como o ensaio da morte. Todos os dias, quando dormimos, experimentamos a morte, preparamo-nos para ela, inspirados por *Yẹwà*. A certeza de que todos os dias, por piores que sejam, darão lugar ao descanso refazedor da noite, são o encanto, a esperança, regidos por essa divindade. Os dias vão ganhando ressignificações, possibilidades. *Yẹwà* rege também o traslado do corpo morto até à beira da sepultura; *Yẹwà* faz a “antessala” do sepultamento. Já o enterro, fica sob a égide dos deuses da palha. Da mesma forma, a morte pode ser um bom preparo para um novo ciclo. O encanto e o mistério da deusa da beleza revelam o bonito enigma de viver e morrer todos os dias.
- d) *Omolu/Obalúwáiyé* são divindades (ou desdobramentos de uma mesma divindade) associadas ao interior da terra, ao local dos mortos. Muitas tradições do Candomblé e, também da Umbanda, realizam oferendas a essas divindades nos cemitérios por entender que a morada dos mortos é o reino desses deuses da palha; *Omolu* e *Obalúwáiyé* regem a saúde e a doença. Não fazem um combate entre saúde e doença, mas mediam, negociam saúde e doença, conforme o que seja melhor para cada pessoa, de acordo com o destino escolhido.

Considerando que *Àrùn* (a doença) é a esposa mítica de *Ikú*, temos aqui uma transversalidade de propósitos e regências. Nem sempre *Àrùn* e *Ikú* chegam juntos quando visitam um lar: às vezes, a esposa vem primeiro e vai embora; por vezes, chama o marido; há, ainda, os casos em que *Ikú* chega, de repente, sem avisar nem mesmo à sua cônjuge. O fato é que esses deuses habitam nesse limiar: na tríplice fronteira entre a doença, a morte e a saúde. Nessas

terras limítrofes, não há conflito, não há guerra: há tratados de paz e propósitos de sabedoria para o “bem-viver” e para o “bem-morrer”.

- e) *Oya*, a Mãe dos Nove Espaços Siderais, a *Ìyánsà̀n*, é a divindade a qual se atribui a condução dos espíritos após o portal da morte. É Ela quem “espanta” os maus espíritos e as energias desagradáveis com seu *ìrùẹ̀şin*.¹⁵⁶ *Oya* transita por todos os espaços siderais; é o vento que varre o Planeta e que trafega pelo Universo sem fim. Não se sabe se, em outros mundos, existe também a necessidade de morrer; mas aqui, para nós humanos, a morte é uma obrigação. Da mesma forma, é necessário mover-se após a morte. Não deve o espírito daquele que já atravessou o portal da morte, permanecer inerte neste mundo; não é bom. Sua presença, nesses casos, pode ser nociva, pois sua energia não estará mais no equilíbrio harmônico com esse novo estado, esse novo momento. O fluxo de vida e o fluxo “pós-vida” pressupõem movimento, capilaridade. *Oya* é aquela que se incumbe dessa logística *intermundos, intervivos e meta-vivos*.
- f) *Nàná*, a velha matriarca do panteão, rege a vida e a morte. Da lama primordial, seu elemento simbólico, *Nàná* gera vida e transforma a matéria morta. Quando dança com seu *ìbírí*,¹⁵⁷ parece estar ninando, cuidando carinhosamente dos dois extremos: do nascimento e da morte (ainda que sejam temporários). Muitos temem *Nàná* porque, sobre ela, depositam um olhar da colonialidade, pois têm medo da morte, um medo ocidental, não ioruba; um medo típico de quem não compreendeu a morte por seu viés matricial. Se *Ikú* é a morte, se a Ele incumbe a competência de abrir o portal deste trânsito, *Nàná* representa o que já é morto: a lama da decomposição que gera novas vidas. Na tradição ioruba, os corpos de defuntos não devem ser cremados exatamente para que *Nàná* possa atuar em seus misteres; possa a natureza exercer seu papel de equilíbrio sem a antecipação, sem a intervenção humana. Vida e morte dependem uma da outra. É essa a função de *Nàná*: regular o princípio da reciprocidade que as une. O *mọkan* (colar

¹⁵⁶ *Ìrùẹ̀şin*, ou *ìrùkẹ̀rẹ̀* – s. bastão encimado pela crina do cavalo, utilizado por monarcas; ferramenta ritual de *Ode* e *Oya*. O *erukéré* de *Şàngó*, seria feito da cauda de vaca branca, representando a barba do rei e o poder soberano sobre a cidade de *Ọ̀yó* (JAGUN, 2017, p. 1072. Grifos do autor).

¹⁵⁷ *Ìbírí* – s. bastão ritual utilizado por *Nàná* em rituais de Candomblé, feito com nervuras da folha do dendezeiro. Representa o útero (JAGUN, 2017, p. 1033. Grifos do autor).

feito de um trançado de palha da costa) é um amuleto de *Nàná*: representa a vagina. É usado nos ritos iniciáticos (pelos neófitos) e nos rituais fúnebres (por toda a comunidade, independentemente do tempo de iniciação).

- g) *Òṣàlá*, o patriarca do panteão ioruba, rege o início e o final dos ciclos. Logo, vida e morte se encontram nos atributos do Velho *Òrìṣà*. A paz (*àlàáfíà*) é o equilíbrio nesse ciclo de fins e inícios. Um dos *àwọn odù* (trajetos de vida) associados a *Òṣàlá* é, exatamente, *àlàáfíà*: o *odù*, de número dezesseis, no Sistema Oracular Brasileiro. Nas tradições do Candomblé, os adeptos e adeptas se vestem de branco (cor mítica de *Òṣàlá*) no início e no final dos ciclos de suas trajetórias espirituais. Usam branco, o *abíyán* (primeiro cargo hierárquico na religião), bem como todos que integram a comunidade do Terreiro durante o *aṣéṣé* – rito fúnebre. Quando uma pessoa doente consulta o Oráculo e a “caída”, é *àlàáfíà* (paz), muitas vezes, esta “paz” é a própria morte, a conclusão do ciclo da vida.

Nos rituais de *ipàdé* (liturgia do encontro com os ancestrais *meta-vivos*), *Òṣàlá* é sempre citado, face a essas atribuições. No ciclo litúrgico das Águas de *Òṣàlá*¹⁵⁸ (este, realizado no início do exercício anual), o *ipàdé* é sempre praticado. Fim e reinício: duas pontas que se unem permanentemente.

De certo modo, todos os demais deuses do panteão dão sentido à vida, mas não necessariamente à morte, de forma direta. Contudo, tudo que beneficia a vida, dá significado ao “bem-morrer”. A fartura representada por *Oḍe*, o amor simbolizado por *Òṣùn*, a alegria de *Ibéjì*, por exemplo, são energias e fatores que atribuem valor à vida.

Uma vida bem vivida alenta a transposição do portal da morte. Diante da morte de um ente querido, tendo ele ou ela vivido bem, seus parentes e amigos sentem-se, de certa forma, confortados, aliviados. Quando se vive uma vida longa e próspera, diante da morte, há uma certa complacência, fica um certo sentido de que se viveu bem, cumpriu bem seu tempo; sente-se a morte como algo que vem em um tempo razoável, natural, ainda que deixe o halo da saudade de quem vai. A boa vida gera um bom sentimento diante da morte.

Conforme a tradição da Casa de Oxumarê, no Terreiro, há um espaço dedicado aos ancestrais: o quarto de *Bàbá* ou o *Ilé Ìbọ̀ Òkú* (a Casa da Morada do Morto). Ali, se reverenciam os mortos proeminentes daquela família biológica e espiritual e são homenageados os mortos

¹⁵⁸ Rito anual dos Candomblés que visa propiciar bênçãos e prosperidade ao novo ciclo.

da comunidade. Ritos semanais, permanentes, tornam eternamente vivos os que já transpuseram o portal.

Na entrada do *Ilé Ìbọ̀ Òkú*, ficam os assentamentos de *Èṣù*, de *Ògún* e, dentro, junto aos *ojúbọ*¹⁵⁹ dos ancestrais, fica *Oya*. Como vimos acima, são divindades iorubas que possuem relação com a morte e com o “bem-viver”. A porta do *Ilé Ìbọ̀ Òkú* é serrada ao meio, a demonstrar que ali, naquele espaço, a vida foi rompida.

É a memória, na vida, que subverte o esquecimento e a morte. A morte é inevitável; mais do que isso: *esperável, esperançável*. Nem mesmo *Èṣù*, o Senhor do Poder do Corpo, pôde vencer *Ikú*. Assim, vejamos:

Exu não consegue vencer a Morte:

Havia um ser que não temia Exu e este era Icu, a Morte. Icu ouvira falar de coisas terríveis que Exu tinha feito ao povo e perguntou por que Exu fazia isso sem ser reprimido. Todos diziam que ninguém era suficientemente corajoso para enfrentar Icu face a face. Icu disse que era ela quem devia lidar com Exu e enviou uma mensagem desafiando Exu para uma batalha. E Exu então respondeu: “Eu não tenho medo de Icu. Vamos lutar”. Exu foi até seu amigo Orunmilá e contou-lhe sobre o desafio. Orunmilá perguntou: “Quem pode lutar com a Morte?”. Exu respondeu bravo: “Quem pode lutar com Exu?”. Exu pediu a Orunmilá que arranjasse o combate. E o dia do duelo chegou. Veio gente de toda parte para assistir ao duelo e a cidade ficou tomada de espectadores. Exu bradou seu grito de guerra provocando Icu. Então Icu avançou, segurando a espada e o escudo, e cantou provocando Exu. E a batalha começou. Exu golpeava forte com o porrete, várias vezes. Mas Icu era rápida e ágil. Tanto que Icu prendeu Exu. Icu jogou-o no chão e arrancou o porrete de sua mão. Icu ergueu o porrete sobre Exu para matá-lo. Então houve gritos de alarme na multidão. Orunmilá correu até o lugar da escaramuça e tomou o porrete de Icu, salvando o amigo da destruição. E foi porque Exu foi defendido por Orunmilá que ele não morreu. E é por causa disso que os homens dizem: “Ninguém pode matar a Morte. Ninguém pode derrotar Icu” (COURLANDER, 1973 apud PRANDI, 2001, p. 65-66. Grifo do autor).

Èṣù não “pode” vencer a morte porque a morte é movimento. Impedir o movimento seria irromper a própria imanência de *Èṣù*; seria um contrassenso impedir a morte de transitar pela vida, sendo este um movimento indispensável ao próprio viver.

¹⁵⁹ *Ojúbọ* - s. local de culto aos espíritos e divindades; altar, ambiente onde ficam os assentamentos e elementos rituais (JAGUN, 2017, p. 1131. Grifos do autor).

5.1 Morte e iniquidade

A infalibilidade da morte é, muitas vezes, confundida por um pensamento da colonialidade, como uma fatalidade divina. Muitas mortes, sobretudo as que decorrem das iniquidades humanas, nada têm de destinação nem de vontade do Criador, conforme o compêndio filosófico ioruba. Mãos humanas criaram e executaram pessoas durante o nefasto período do Nazismo e do Holocausto negro, por exemplo; as guerras nunca foram santas nem seus reais propósitos; não foi Deus que promoveu a exploração de povos, a fome, a miséria, a corrupção: foram mãos humanas.

Iniquidade é um conceito judaico-cristão de injustiça. As injustiças marcam, severamente, o texto sagrado. No Velho Testamento, a “primeira morte” bíblica foi um fratricídio: o assassinato de Abel pelo irmão Caim foi uma iniquidade. No Novo Testamento, a crucificação de Jesus foi um ato iníquo de intolerância religiosa.

Respeitamos a convicção, a dor, o martírio, mas não podemos glorificar a morte injusta e iníqua; isto redimiria os assassinos, lhes daria propósito, razão de existir. Não há naturalidade no mal: racismo, xenofobia, escravidão, nazismo não são “naturalidades”, mas “iniquidades” humanas.

É pertinente visitarmos Hanna Arendt (1999) e seu conceito de banalidade do mal. Em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, a filósofa propõe que a massificação da sociedade criou uma multidão incapaz de fazer julgamentos morais, razão que explica porque aceitam e cumprem ordens sem questionar; o mal se torna banal devido à mediocridade do não pensar. Somos responsáveis por pensar o bem a ser feito em prol da vida e, igualmente, responsáveis e coautores de todas as injustiças cometidas pela nossa ação dolosa ou impensadamente negligente, culposa. Somos assassinos em série pelos males que fingimos não ver.

A seu turno, Byung-Chul Han (2019) alega que algumas iniquidades, como o racismo, têm a ver com metafísica: a substância essencial do direito de privilégio; é um caso de hereditariedade de privilégios. Não há *devoir*; trata-se de uma naturalização. Numa percepção contemporânea, Han (2019) diz que o sistema capitalista neoliberal promove a morte do sujeito por implosão (infarto psíquico) ou por superfluidez da alma: *stress*, *burnout*, depressão etc. Na mesma linha, Achile Mbembe (2018, p. 62), ao desenvolver seu conceito de necropolítica, aponta a “lógica do martírio” e a “lógica da sobrevivência”, destacando as injustiças impostas pelos colonizadores.

Sobre esse tema, Mbembe cita Martin Heidegger, que defende “que o ‘ser para a morte’ é a condição decisiva de toda liberdade humana verdadeira” (HEIDEGGER, 1986 apud MBEMBE, 2016, p. 144). Em outras palavras, se é livre para viver a própria vida somente quando se é livre para morrer a própria morte

Como assevera Mbembe (2016, p. 135-136), “a ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação disciplinar, biopolítica e necropolítica”. O mesmo autor, assim, arremata: “Condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (MBEMBE, 2018, p. 71).

A morte é um atributo divino; a iniquidade, não. Não se pode confundir a naturalidade da morte com a iniquidade da vida. Da mesma forma como as injustiças precisaram de mãos para serem perpetradas, a justiça, a igualdade e a solidariedade carecem de aliados humanos, de mentes, corações e gestos de pessoas para a garantia da vida.

A morte em vida é uma percepção interessante e necessária, proposta pela grande Conceição Evaristo (2017). Em sua obra, *Becos da Memória*, Evaristo destaca “o morrer de não viver” (EVARISTO, 2017, p. 161):

Maria-Nova ficara impressionada com a morte. Cidinha-Cidoca havia avisado, com palavras, que ia “morrer de não viver”. A menina ficou pensando na mulher que seria enterrada como indigente. Afinal todos, ali na mesma miséria, o que eram se não indigentes? [...] A condição de vida era única, a indigência em grau maior ou menor existia para todos. “Morrer de não viver”, a ameaça de Cidinha-Cidoca pairou por alguns instantes na cabeça de Maria Nova. Era preciso viver. “Viver do viver”.

A morte ganha contornos polissêmicos. Merece reflexão a ideia da morte livre ou de “liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*)”, de Nietzsche (2000 apud NASSER, 2008, p. 105. Grifo do autor), que propõe a mortalidade como condição da liberdade.

O alemão Heidegger (1989a apud WERLE, 2003, p. 101. Grifo do autor) sugere a morte como requisito de aparecimento da condição humana. Ou seja, para o humano “*ser-no-mundo [In-der-Welt-sein]*” deverá estar imerso nos pressupostos de viver e morrer neste mundo.

Os dois autores citados são ocidentais; não, necessariamente, trafegam pela cultura ioruba. Contudo, suas ponderações são pertinentes. Pensar morte, passa por questionar os conceitos ocidentais sobre este momento tão especial da vida. Para os iorubas, a morte não é um fim, mas um reinício. No sistema cultural ioruba, a morte é um dos ciclos da vida. A morte é vista como amiga da vida e não seu contraponto. Conviver com a certeza da morte torna mais leve a vida, afinal, uma religião que cultua os ancestrais não pode temer a morte.

Morrer, para os iorubas, é ser esquecido. O culto aos ancestrais é, pois, uma subversão da finitude, uma circularidade ímpar do tempo. A partir dessa noção atemporal, que sincroniza passado-presente-futuro de forma cíclica, os antepassados são alentos para o futuro e companhias do presente. Morte é, assim, um complexo de vida, tempo e memória.

5.2 *Aṣṣéṣé*: rito à morte

Na tradição do Candomblé nagô, há uma importante liturgia para celebração da morte: o *aṣṣéṣé*. Trata-se de um rito de passagem e não de despedida.

Na cultura ioruba, a morte é encarada como uma transição entre o mundo dos vivos e dos mortos (ou *meta-vivos*, como prefiro), sendo certo que estes dois ambientes permanecem em contato contínuo. O ritual fúnebre é, portanto, de vital importância para que essa transposição se dê de maneira satisfatória.

O *aṣṣéṣé* promove uma espécie de redução do processo iniciático no corpo do neófito. São feitos rituais com os elementos litúrgicos do morto, bem como em seu corpo e em sua cabeça (*Ori*). O cerne deste rito é informar à cabeça do morto (*Ori inú*), que sua vida, neste mundo, terminou e que ela deve prosseguir sua jornada em outro plano. Trata-se de um chamado à consciência – uma nova consciência, agora inaugurada, após a travessia do portal da morte.

Quando a morte se dá por razões naturais e em idade avançada, considera-se que o morto é um privilegiado. Ao contrário, quando a morte é prematura ou traumática, devem ser analisadas as razões que levaram a isto. Mas, de uma forma geral, o *aṣṣéṣé* é concluído sempre com uma festa proporcional à honra do morto e às condições financeiras de sua comunidade/clã. Segundo o *Ọjẹ*¹⁶⁰ João Monteiro (*Ahundeji*), a palavra *aṣṣéṣé* significaria “perfeito”, “completo” (Informação verbal).¹⁶¹

Miticamente, o primeiro a receber um *aṣṣéṣé* teria sido o *òrìṣà Ọḍẹ*, oficiado por sua esposa *Oya* que, por sete dias e sete noites, cantou os feitos e as realizações do seu finado marido.

¹⁶⁰ Cargo ritual daquele que é responsável pelo ritual de *aṣṣéṣé* e do culto aos mortos.

¹⁶¹ Informação obtida a partir de contato no ambiente de Terreiro.

O ritual do *aşésé* é repetido ciclicamente: aos trinta dias, após o falecimento; aos três meses; aos seis meses; com um ano; e, depois, aos sete anos, conforme a tradição. A ideia é unir a comunidade, perpetuar a memória e também celebrar o espírito do morto. Os espíritos nunca se afastam, nunca são esquecidos, nunca morrem.

O período de luto experimentado por uma Casa de Candomblé, por exemplo, é bastante apropriado para o refazimento emocional da comunidade. Esse período pode variar entre trinta dias, sete meses, um ano (mais usual), três anos e até por vinte e um anos. O interstício do luto é útil para favorecer a transição da nova liderança que irá assumir o sacerdócio naquele *Ilé*. A Casa também não pode morrer: uma nova liderança garantirá a sucessão da resistência. Viver é resistir.

O primeiro procedimento após a morte, consiste em emborcar as quartinhas¹⁶² dos *àwọn òrìṣà* (orixás) do morto, fazendo escorrer a água como forma de expressar que a vida seguirá um novo rumo. Em seguida, todos os *ìdí òrìṣà*¹⁶³ do morto são levados para dentro do *Ilé Ìbọ̀ Òkú*. Lá, os assentamentos são cobertos com um pano branco – a cor de *Òṣàlá* – a demonstrar o fim de uma etapa e o início de outra.

É o próprio morto que irá orientar boa parte dos procedimentos fúnebres. Para que se possa invocar o *égún* (espírito) do morto no *Ilé Ìbọ̀ Òkú* a fim de saber as informações básicas acerca do ritual, invoca-se o nome do próprio falecido, o nome da mãe (ou avó) e seu nome de iniciação (*orúkọ*). É a personalidade, a dinastia dele que está sendo invocada; ele é individualizado, mas, para ser quem é, decorre de uma linhagem. Assim, é sempre necessário mencionar o nome das ancestrais femininas do morto (mãe, avó etc.), pois o ventre é sagrado e funciona como garantia, como um DNA da ancestralidade.

Nessas consultas, o Oráculo utilizado costuma ser o *obì*, que é um símbolo de lealdade e amizade. O morto, então, irá orientar os rituais que também serão praticados nos corpos dos vivos, tais como banhos, período de luto, a quantidade de dias do *aşésé*.

O *Ojú Onilè* é o espaço montado dentro do *Ilé Ìbọ̀* onde o *égún* do falecido será invocado e consultado durante todo o ritual do *aşésé*. O *Ojú Onilè* é uma espécie de portal a ser aberto; ele é constituído da seguinte maneira: a) Faz-se quatro círculos no chão (do menor para o maior)

¹⁶² Pequenas talhas de barro ou louça, que ficam cheias de água. Estas, são colocadas junto às vasilhas (*ìdí òrìṣà*) nas quais ficam os elementos sagrados dos deuses. A quartinha representa o corpo do(a) adepto(a) e a vasilha, a divindade.

¹⁶³ *Ìdí òrìṣà*: vasilhas nas quais ficam os elementos sagrados dos deuses. Mesmo que *igbá*.

com: *efun*,¹⁶⁴ *osùn*,¹⁶⁵ *wáji*¹⁶⁶ e carvão vegetal; b) Sobre esses círculos, monta-se uma armação com três *ìsán*¹⁶⁷ amarrados com *màrìwò*¹⁶⁸ desfiado, formando um tripé; c) Cobre-se este tripé com *màrìwò*; d) Dentro do tripé, põe-se uma quartinha de barro com água e um alguidar preparado com nove cruzeis riscadas com *efun*.

Os círculos representam as dimensões do material, do imaterial e do divino. O *ìsán* é um símbolo dos ancestrais, haja vista ser confeccionado a partir de galhos da amoreira,¹⁶⁹ uma das árvores dedicadas ao culto dos ancestres.

O *màrìwò* é uma espécie de amuleto, uma proteção contra as energias negativas, confeccionado a partir das folhas do dendezeiro.¹⁷⁰

Dentro do menor círculo, jogam-se três pingos de água no chão, pronunciando as frases de encantamento. Em seguida, bate-se com a mão no chão, por três vezes, chamando o nome do morto (nome de batismo, *orúkò* e nome da mãe). Neste momento, saúda-se a divindade da terra *Alálè* (ou *Onilè*), dizendo:

¹⁶⁴ *Efun*: 1. s. giz; mineral branco utilizado no ritual. É um dos elementos mais importantes, largamente utilizado e indispensável em diversos ritos do Candomblé, seja na iniciação, em diversas oferendas e até nos ritos fúnebres. Está ligado ao culto de *Òṣàlá*. Inclusive, serve muitas vezes como prefixo aos nomes dos iniciados para esta divindade. Ex.: *Eḡundayò* (*Òṣàlá* nos trouxe alegria); *Eḡunḡwà* (*Òṣàlá* é belo). Representa a própria criação. O *efun* é considerado como um dos tipos de sangue branco existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé, têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente; 2. adj. branco. Mesmo que *funfun*; 3. s. forma de designar um dos ritos que compõem o processo iniciático do neófito no Candomblé. Chamam popularmente ainda de “queima de *efun*”. A “queima de *efun*”, consiste nos momentos em que os neófitos saem do quarto de recolhimento, são pintados com desenhos rituais feitos com *efun* e trazidos ao Barracão para aprenderem a dançar para as divindades (JAGUN, 2017, p. 1002. Grifos do autor).

¹⁶⁵ *Osùn*: pó vermelho utilizado em diversos rituais de Candomblé, produzido a partir da árvore denominada *ìròsùn* (*Baphia Nitida-Papilionaceae*). O *osùn* é considerado como um dos tipos de sangue vermelho existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé, têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente (JAGUN, 2017, p. 1150-1151. Grifo do autor).

¹⁶⁶ *Wáji*: índigo; pó azul utilizado em diversos rituais de Candomblé. O *wáji* é considerado como um dos tipos de sangue preto existentes na natureza. Os iniciados no Candomblé, têm seu corpo pintado com *osùn*, *efun* e *wáji*, que representam as três cores primordiais: vermelho, branco e preto, respectivamente (JAGUN, 2017, p. 1222. Grifo do autor).

¹⁶⁷ *Ìsán*: cajado, ou vareta de madeira utilizado em rituais do Candomblé e de culto *Egúngún* (JAGUN, 2017, p. 1076. Grifo do autor).

¹⁶⁸ *Màrìwò*: elemento utilizado em rituais de Candomblé feito à base de folhas de dendezeiro desfiadas manualmente, através de ritual próprio. O *màrìwò* é um símbolo de proteção para a Casa de Candomblé, razão pela qual fica pendurado nas portas de entrada e janelas. O *màrìwò* também serve como adereço para as vestimentas de alguns *Òrìṣà*, como *Ògún* e *Oya* (JAGUN, 2017, p. 1109. Grifo do autor).

¹⁶⁹ Nome científico: *Morus alba*, *Moraceae*.

¹⁷⁰ Nome científico: *Elaeis guineenses*.

Alálẹ̀, mo pé yé
Alálẹ̀ eu te agradeço e reverencio
Tirẹ ọmọ ọkùnrinnome.....
Seu filhonome.....
Jókó lẹ̀sẹ̀ Ọlórún, ká sùn re o!
Ajoelhado aos pés do Criador, esteja em paz
Kò sí pure àiyé
Não exista perda de sorte no mundo
Wà ni ẹ̀mínome.....
Existe no hábito
Òun sorò obì àbàtà fun mi
Ele se comunicará através do obì àbàtà para mim (Informação verbal).

Em seguida, joga-se o *obì*,¹⁷¹ confirmando a presença do *égún* do morto. Ele estará ali, novamente com todos, falando, interagindo, celebrando. Eis a subversão da morte.

São muitos e, extremamente simbólicos, os rituais do *aşéşé*. Uma enormidade de metáforas, poesias nos gestos, encantamento dos elementos, filosofia ancestral da mais rica estirpe. Destacaremos, resumidamente, alguns deles:

- a) Diariamente, são colocadas oferendas no *Ilé Ìbọ̀ Òkú*, especificamente, dentro do alguidar preparado com as nove cruzeiras (a lembrar os nove espaços siderais);
- b) As roupas de todos os participantes do ritual fúnebre serão sempre na cor branca e em estilo simples (a lembrar a cor do início e do fim, bem como a necessidade de reiterar a humildade perante a morte);
- c) Em todo o tempo dos ritos, homens e mulheres devem manter a cabeça coberta (lembrando que há algo acima de suas cabeças);

¹⁷¹ *Obì, kòlá*. Fruto: noz de cola. *Cola acuminata*. Este fruto é considerado sagrado e utilizado largamente em diversos rituais de Candomblé e para consulta oracular. O *obì* representa a lealdade, a fidelidade entre os humanos e entre estes e seus deuses. Mesmo fora da liturgia, tradicionalmente era usado para presentear pessoas como forma de demonstrar respeito e amizade. O uso litúrgico do *obì* se dá desde os ritos do nascimento de uma criança, até as cerimônias fúnebres. O *Obì* é altamente energético, possuindo enormes quantidades de tobromina e cafeína, sendo consumido também como alimento na África. Na farmacologia *yorùbá*, a semente do *obì* é usada como estimulante digestivo, inibidor de apetite, tônico para o coração e afrodisíaco. O *Obì* é considerado um interdito para *Şàngó* e para as pessoas iniciadas a este *Òrişà*, pois esta divindade teria se enforcado em um pé desta árvore. A semente do *obì* pode apresentar-se de forma diferente, em relação às divisões naturais. Tipos de *obì*: *obì gbànjá* (*obì* de dois gomos) – geralmente é mais utilizado para alimentação do que para a ritualística; *obì àbàtà* (*obì* avermelhado e que possui quatro gomos) – o mais utilizado no ritual, pois representa o equilíbrio; *obì márún* (*obì* de cinco gomos) – nunca se oferecem as cinco partes deste *obì* para a divindade, pois a quinta parte deve ser separada e oferecida para que as mulheres comam, fortalecendo o poder das “Senhoras dos Pássaros”. *Òfúwá* significa “o quinhão que deve ser repartido para que os poderes sobrenaturais proporcionem alívio imediato”; *obì iwàrẹ̀fà* (*obì* de seis gomos) – com este *obì*, se realizada grande preceito a *Şàngó* objetivando sua intervenção em casos de justiça, utilizando-se seis mulheres para oferecer uma das partes ao Deus do Trovão. *Ìwàrẹ̀fà*, é a designação do grupo de seis chefes na Sociedade *Ògbóni*; *obì méréndílógún* (*obì* de dezesseis gomos) – que não pode ser comercializado, pois este tipo de *obì* só pode ser dado (JAGUN, 2017, p. 1121. Grifos do autor).

- d) Homens e mulheres, com qualquer tempo de iniciação ou cargo, deverão usar um pano sobre os ombros, cobrindo os fios de conta (a demonstrar que a morte paira mesmo sobre o nosso sagrado);
- e) O oficiante deve usar, no pescoço, um pequeno *mòkan*¹⁷² – o mesmo fio tecido com palha da costa, usado quando da iniciação no Candomblé (por ser o *mòkan* um símbolo de *Nàná* – a deusa da vida e da morte – e também para lembrar o início do ciclo religioso com a iniciação e a conclusão do mesmo, com o *aşéşé*);
- f) Durante todos os dias do rito fúnebre, o(a) oficiante deve colocar, junto à sua cabeça, um *obì*, o qual será aberto como Oráculo, todos os dias (para manter sua cabeça em conexão com a cabeça do morto, ouvindo-o melhor);
- g) Todos os dias, após *ìpàdé*, canta-se para os *Òrìşà* de trás para frente, em uma ordem inversa ao *şiré*¹⁷³ cotidiano (a demonstrar o tempo circular e inverso da imaterialidade). O *şiré* só voltará a ser cantado na ordem comum após a conclusão dos rituais fúnebres (quando a vida retomar seu rumo normal);
- h) Na parte central do Barracão, é colocada uma cuia feita de cabaça, representando o *Orí* do morto. Quando o *aşéşé* for de sacerdote(isa), todos os descendentes batem a cabeça no chão, diante da cuia, pois ela representa a cabeça do morto.

Com a morte do corpo físico, morre também o corpo emocional (*enikéji*), pois as minhas emoções estão diretamente embricadas com a minha biologia; não há como coaduná-las com outro corpo. A morte física é também a morte emocional. Mas, não é a falência completa do Eu porque meu *Orí inú*, como dissemos, não se extingue. Ele levará consigo minha essência para outro espaço sideral.

Dentro de *Orí inú* (a Cabeça Imaterial) está o *ìpòrí* (registro de todas as minhas experiências vividas nesta e em outras vidas). Para a próxima vida, meu *Orí* escolherá um novo *odù* e um outro corpo compatível. Serei eu; minha individualidade estará presente. Na nova vida, teremos um período de infância, útil para esta transição/adaptação de Ser/espírito e de Ser/corpo. Uma outra integralidade será constituída entre meu novo corpo biológico,

¹⁷² *Mòkan*: colar feito a partir de um trançado de palha da costa. É utilizado por iniciados no Candomblé. Considerado como um amuleto dedicado ao *Òrìşà Nàná* (divindade da vida e da morte) e é portado pelos iniciados como forma de proteção contra a *Ikú* (JAGUN, 2017, p. 1113. Grifo do autor).

¹⁷³ Rito público de louvor aos deuses iorubas, no qual tocam-se os ritmos de cada *òrìşà* e se dança em louvor aos mesmos.

impregnado de uma outra carga genética, e meu *neocorpo* emocional. Porém, minha sabedoria acumulada e minha memória ancestral farão diferença na gestão desse novel “veículo de vida”. Quando o ciclo da vida se conclui de forma harmônica e temporânea, a morte do corpo emocional encerra harmoniosamente esse circuito; se as emoções foram boas, ainda que elas morram, terão causado alento nos momentos necessários à vida.

Se o *Orí* de uma pessoa pode escolher um novo corpo e viver um novo ciclo de vida, como ficaria, então, o culto ao morto? E os cultos, assentamentos e celebrações à pessoa individualizada de determinado antepassado, como ficariam quando ele voltasse a viver em um outro corpo?

Eis a coerência desse culto bioenergético: o novo corpo trará consigo um registro imaterial daquele Ser¹⁷⁴ e conterà também a memória genética, cognitiva e experiencial. Serei um novo Ser, com um novo corpo, um novo destino, porém sem jamais deixar de ser quem eu sou. A cada vida e a cada morte, nós nos tornamos mais, nos tornamos muitos. O somatório de todos esses “Eus” será meu Ser: um Ser em trânsito, um Ser gerúndio, em processo constante de edificação.

Entretanto, todas as vezes que esse Ser for invocado em algum *tempoespaço*, parte dele será chamada e se fará presente. Guardadas as proporções, é como se eu estivesse no trabalho, desempenhando minhas tarefas profissionais, e recebesse o chamado de um filho, por telefone. Embora eu esteja em outro ambiente, concentrado em outros afazeres, vivendo uma face de meu Ser (a vertente profissional) e fosse conclamado a sentir e agir por um outro lado de mim, a vertente de pai. Vou, volto e transito; concentro-me e desconcentro-me, de perto ou de longe, mas não deixo de ser eu mesmo. Este desdobramento, durante a vida cotidiana, é bastante cansativo, porém possível, afinal, somos múltiplos, plurais.

A sensação de finitude é extremamente benéfica. Graças a ela, preocupamo-nos em acelerar providências, em resolver pendências, em realizar. A morte é, assim, não uma consequência da vida, mas uma condição dela. Somos o que somos e quem somos porque morremos. A morte estabelece condições de viver. A fé, a moral, a ética, a caridade são, de certa forma, ações da vida em prol do viver e do morrer. A busca das virtudes, para os iorubas, não significa uma sublimação em prol do paraíso. Mas, não há dúvidas: denota uma busca existencial para além do interstício da vida. A morte é uma anterioridade.

¹⁷⁴ Sobre a ontologia ioruba, Capítulo 4: “O Ser: ontologia ioruba e a noção de pessoa humana”.

6 A VIDA

Ante as considerações sobre a morte, cumpre-nos repensar a vida. A vida, para os iorubas, é boa quando é profícua. O conceito de vida ativa e inativa decorre da relação, da proporção das realizações com o tempo. Para suplantar a possibilidade de ser esquecida após a morte, a pessoa deve agir durante o período da vida, produzindo feitos que a tornem célebre, lembrada, imortal.

Interessante a perspectiva de Fabio Leite (2008, p. 27), que não percebe a vida como protagonista da existência e, sim, a morte, ou seja, a morte, que é o momento auge da vida: “O homem natural-social [é] aquele manifestado, durante sua existência visível, no espaço terrestre. Este ser humano é chamado de pré-ancestral”. Tratar o vivo como “pré-ancestral”, a nosso ver, é reconhecer que a vida seria um estágio “pré-morte”, sendo esta (a morte), o verdadeiro referencial da existência.

Para os iorubas, a vida tem início com o sopro do Criador, como explica Verger (2002, p. 93):

Afirmam os *Yorùbá* que o corpo das pessoas foi criado e moldado no barro por *Olódùmarè*, Deus ou força Suprema. A cabeça (*orí*) foi moldada por *Òbàtálá* que recebeu de *Olódùmarè* o poder de criar e de talhar os olhos, o nariz, a boca e as orelhas. Em seguida a respiração (*èmi*) foi insuflada por *Olódùmarè*. As pessoas são constituídas por uma parte material, o corpo (*ara*), e por uma parte imaterial (*èmi*), a respiração, a alma, o princípio vital, o espírito. Diz-se que *èmi olójà nínú ara*, a respiração é rainha do corpo. A diferença entre um corpo vivo e um cadáver é a presença ou ausência de *èmi*. *Èmi* é representada por *òjiji*, a sombra das pessoas. É aquilo que os *fon* denominam *ye* (Grifo do autor).

Assim que um ser humano nasce neste mundo, há um delicado cuidado de sua comunidade em identificar a origem desse espírito e compreender seu destino para ajudá-lo, da melhor forma, a trilhar o percurso que escolheu. Logo nos primeiros dias de vida, esse novo Ser passará por ritos de propiciação para uma boa vida. Nesse mister, elementos animais, vegetais e minerais serão utilizados como símbolos determinantes nessa liturgia, denominada de *ikómojáde*,¹⁷⁵ conhecida também como “culto à placenta”. A cerimônia de *ikómojáde* é realizada no nono dia de nascido para meninos, sétimo dia para meninas e oitavo, no caso de gêmeos.

¹⁷⁵ Diferente do rito de iniciação (quando a pessoa se torna neófito no Candomblé), o *ikómojáde* é um rito de propiciação, uma espécie de bênção para a nova vida que se inicia.

O *Ìkómójáde* é dividido em quatro momentos: o enterro da placenta (*olóbi*) aos pés de uma árvore frondosa da comunidade; *ìkòshédáyé* – consulta oracular específica para saber a respeito da ancestralidade daquele bebê; *ìshomólórúkò* – cerimônia que concede um nome ao recém-nato de acordo com seu clã ancestral; e, por fim, *ìsúre* – a bênção: um rito no qual a criança é sacralizada com elementos mágicos, como o dendê, sal, cana-de-açúcar, mel, a terra e o peixe.

Na primeira etapa, a placenta é enterrada aos pés de um *igi ewé* (árvore frondosa). Conforme a mitologia ioruba, a placenta (*olóbi*) é impregnada pelas últimas lembranças do espírito que escolhera seu destino antes de nascer. Enterrar a placenta no chão, é solidificar as escolhas feitas pré-nascimento, materializar o imaterial, estabelecer um *link* entre o *òrun* e o *àiyé* para que as escolhas se cumpram durante sua permanência neste mundo. O enterro da placenta é feito ao som da seguinte louvação:

Nílé, nílé, àwúre nílé, nílé!
Nílé, nílé, àwúre nílé, nílé!
Nílé, nílé, àwúre nílé nílé!
Nílé, nílé, àwúre nílé nílé!
Na casa, na casa, felicidade na casa, na casa!
Na casa, na casa, felicidade na casa, na casa!
Na casa, na casa, felicidade na casa, na casa!
Abi, abi ọdún àşę
Abi, abi ọdún àşę
Abi, abi ọdún àşę
O nascimento, o nascimento deste novo período, se faz com àşę!
O nascimento, o nascimento deste novo período, se faz com àşę!
O nascimento, o nascimento deste novo período, se faz com àşę!
 (Informação verbal).

Depois que a terra recobre os elementos, uma nova sequência de cânticos:

Ilẹ, ilẹ wà yọ ilẹ, ilẹ
Ilẹ, ilẹ wà yọ ilẹ, ilẹ
A terra, a terra está temperada a terra, a terra
A terra, a terra está temperada a terra, a terra
Ilé, ilé ọdún ilé, ilé!
Ilé, ilé ọdún ilé, ilé!
A casa, a casa comemora um novo ciclo de vida a casa, a casa
A casa, a casa comemora um novo ciclo de vida a casa, a casa
Ilé, ilé ọdún odará ilé, ilé!
Ilé, ilé ọdún ọdàrà ilé, ilé!
A casa, a casa comemora um novo ciclo de vida com perfeição a casa, a casa!
A casa, a casa comemora um novo ciclo de vida com perfeição a casa, a casa!
 (Informação verbal).

Depois de enterrada a placenta, sucede-se o *ìṣomṣòlórúkò*: cerimônia que identifica o nome do recém-nascido, indicando sua relação ancestral e seu percurso pela vida através de uma consulta ao Oráculo.

Antes de a pessoa que oficia o ritual lançar o Oráculo, ela saúda os quatro pontos cardeais, pedindo licença para que o Universo possa se abrir: *Mojúbá Àríwá!* (Meus respeitos ao norte!); *Mojúbá Gúùsù!* (Meus respeitos ao sul!); *Mojúbá Ìlà-oòrùn!* (Meus respeitos ao leste, ao oriente!); *Mojúbá Ìwò-oòrùn!* (Meus respeitos ao oeste, ao ocidente!). Em seguida, é feita a reza própria do Oráculo: o mesmo é jogado, para que se conheça a origem daquele novo Ser chegado no *àiyé*. Os pais e a comunidade conhecerão o destino que fora escolhido por seu filho(a). Dessa forma, poderão colaborar, da melhor maneira, para que o transcurso da vida daquela nova pessoa possa ser o mais profícuo possível.

De acordo com a origem desse espírito ou, conforme, seu *odù*, o(a) oficiante intuirá o nome daquela pessoa recém-nascida. Como, por exemplo, *Súfèlèbí* (Aquele que acalma os ventos), fazendo menção a um destino ligado à justiça e à paz social, ou *Onísúre* (O Senhor das Bênçãos). Repetir o nome é provocar força cósmica, reiterando as potências daquela pessoa. Logo, quanto mais for chamada de *Súfèlèbí*, mais força terá para acalmar os ventos, para externar suas potências.

Agora que já se fixou o *odù* da criança neste mundo; que se sabe o que o *Orí* do recém-nascido decidiu; qual seu nome; qual a implicação da família e da comunidade nesse *odù*; a próxima etapa é a bênção do corpo dessa nova pessoa: *ìsúre*. Uma mesa preparada anteriormente com os elementos rituais, aguarda os pais e a criança. Conforme a tradição praticada no *Ilé Àṣẹ Àiyé Obálúwàíyé*, usam-se os seguintes itens:

- a) Uma bacia de ágata com água (na qual são colocadas joias ou elementos de valor estimativo de todos os presentes) para que o *Orí* da criança seja lavado com esta água;
- b) Uma outra bacia, com terra retirada próxima ao tronco do *Akóko*¹⁷⁶ (árvore mítica que liga o *òrun* ao *àiyé* e que possui fundamento com o culto aos ancestrais). Essa terra é temperada, na bacia, com diversos elementos como: (1) *ìyèròsùn*: pó amarelado derivado da ação do cupim (*ìyè*) ao roer a árvore denominada *ìròsùn*¹⁷⁷ – o mesmo utilizado para forrar a bandeja do Oráculo de *Ifá* onde os símbolos dos *Odù* são grafados –, objetivando que a criança

¹⁷⁶ *Newboldia Laevis* é seu nome, conforme a taxonomia ocidental.

¹⁷⁷ *Baphia Nitida-Papilionaceae* é seu nome, conforme a taxonomia ocidental.

seja sempre bem-intuída. O pé da criança será marcado nessa terra temperada; (2) azeite de dendê (*epo pupa*) – combustível para a vida e ferramenta para que ela possa sempre “escorregar” dos problemas; (3) sal (*iyò*) – que dá sabor e tempero à vida; (4) mel (*oyin*) – para que sua boca seja sempre doce, assim como sua vida e suas relações;

- c) Um pedaço de cana-de-açúcar¹⁷⁸ (*ìreké*) – para que sua jornada seja próspera e repleta de sucesso;
- d) *Orógbó*¹⁷⁹ – semente da longevidade;
- e) O *obi*¹⁸⁰ – símbolo da amizade, lealdade e do vínculo com os ancestrais e divindades;
- f) Um peixe (*ẹja*) – elemento de placidez, calma e direção.

A criança, nas mãos do oficiante, é apresentada aos quatro pontos cardeais para que o infinito lhe ache e ela própria se reconheça no seu *espaçotempo*. Os elementos são ofertados ao *Orí* da criança, cada qual agregando suas energias. O peixe (*ẹja*), além de seus próprios simbolismos, mantém fundamento com *Yemoja*. Como cita Carvalho Júnior (2020, p. 104): “O peixe também está ligado a *Yemoja*, considerada a Mãe de todas as cabeças, e a quem rogamos a sanidade mental e a harmonia do lar”.

Ao descrever o *ikómójáde* de sua própria filha, Maria Helena¹⁸¹ (*Súfelèbí*), em sua Dissertação de Mestrado, Carvalho Júnior (2020, p. 104-105) destacou um momento relevante do ritual realizado, lá mesmo, no *Ilé Àiyé Obalúàiyé*:

O pé esquerdo de Maria toca e marca a terra que fora temperada, encantada e manipulada energeticamente através dos elementos, dando início à sua trajetória e determinando que o nome de seu clã ancestral materno já pode ser proferido e se tornar público. É chegada a hora que todos aguardam. Um clima de ansiedade e imensa alegria contagiam o *Ilé*.

Numa brincadeira entre os filhos da Casa, é de costume que apostem entre si, quais *Òrìṣà* irão se manifestar. Uma espécie de “bolão”, é organizado, momentos antes dos padrinhos serem conhecidos. Ninguém aposta de fato; não passa de uma grande e saudável brincadeira. Geralmente, os que acertam costumam se gabar e exaltar que possuem vidência, mediunidade e conexão com as divindades. Outro *obi* é aberto. Uma quartinha de louça branca com água é utilizada para umedecer a superfície de um prato de mesma cor e mesmo material.

¹⁷⁸ *Saccharum spontaneum*, é seu nome, conforme a taxonomia ocidental.

¹⁷⁹ *Garcinia gnetoides* é seu nome, conforme a taxonomia ocidental.

¹⁸⁰ *Cola acuminata*, é seu nome, conforme a taxonomia ocidental.

¹⁸¹ Maria Hellena Nzinga de Carlantonio, nascida em 11 de junho de 2015, filha de Elaine Barbosa de Carlantonio e Renato Alves de Carvalho Júnior. O seu *ikómójáde* ocorreu no dia 18 de junho de 2015, em uma quinta-feira, e foi realizado pelo Autor, no *Ilé Àiyé Obalúàiyé*.

[...]

O Zelador novamente saúda os quatro cantos do mundo e, com o *obì* nas mãos, projeta sinais cruzados por cima do prato. O silêncio é interrompido pelo som das sementes tocando a louça branca. Imediatamente, as divindades, com seus brados característicos, intensificam o coro ancestral, que logo é seguido de palmas e louvações: *Arólé Ode! Èèpàà hey Oya! Oşòşì* e *Oya* foram os primeiros a se manifestarem e, por isso, são os padrinhos de Maria Hellen. Em seguida, *Ògún* e *Omolu* também abrilhantaram a cerimônia como quem traz força para vencer as batalhas da vida e com os votos de muita saúde física e espiritual para Mahê. Por fim, cada um dos *Òrìşà* que se fez presente dançou algumas cantigas com a Maria no colo, celebrando a vida [...] (CARVALHO JÚNIOR, 2020, p. 104-105. Grifo do autor).

Para entender-se vivo, o ioruba percebe alguns pressupostos. Pertinente citar aqui, os requisitos da vida, conforme a filosofia ioruba: *orí* (a cabeça) – significa autonomia; *òjìjì* (sombra) – significa o movimento; *èmí* (o hálito sagrado) – a capacidade de comunicação; e *elédá* (Deus) – o pressuposto básico de que, neste Ser, existe uma fagulha do Criador.

É inevitável o questionamento acerca do conceito de vida para os iorubas: Minerais, vegetais e animais (os inumanos) têm vida? Quem é vivo neste mundo? A vida seria uma situação exclusiva da nossa espécie?

Creio que há tipos diferentes de vida e de morte. Os ditos “requisitos” de vida, de certa forma, referem-se à espécie humana no que diz respeito ao conceito de vida plena. Todavia, se extrapolarmos nosso modelo de “autonomia” e nossa ideia acerca de “comunicação”, poderíamos, sim, aplicar os ditos requisitos a outros Seres.

Teriam, os rios, consciência de que buscam os mares como destino? Os oceanos sentiriam o fluxo das marés? Já entendemos que alguns animais dialogam, como golfinhos, baleias e orcas.¹⁸² Há pesquisas que atestaram a capacidade de comunicação entre os vegetais.¹⁸³ A ciência ocidental costuma reduzir todas as habilidades inumanas meramente como “instintos”. Ao mesmo tempo, nega os mesmos “instintos” aos humanos, como se fossem traços de um primitivismo selvagem e reprovável. A autoproclamação da pretensa superioridade e soberania humanas sobre a natureza nos turva a visão.

¹⁸² De acordo com estudos da Universidade de Emory, (Atlanta-EUA), os cetáceos marinhos possuem consciência, sofrem e se estruturam em uma cultura social, aliada a uma capacidade mental. Fonte: <<https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/como-as-baleias-se-comunicam/>>. Acesso em: 17/08/2022.

¹⁸³ Estudos publicados em revistas científicas, como *Nature*, *Science* e *Plos One*, têm demonstrado o funcionamento de habilidades vegetais até, então, desconhecidas. Viajando pelo ar, elas avisariam a outras árvores sobre a presença de herbívoros potencialmente perigosos: as folhas recebem a mensagem e tornam-se mais resistentes às pragas. Fonte: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/ele.12205>>. Acesso em: 17/08/2022.

Todos são viventes; todos possuem vida, portanto. Não uma vida, como a nossa; nem nós vivemos como eles. Pensar diferente seria não os considerar como Seres, mas extirpar-lhes a condição de natureza. Todos são vivos neste mundo, todos possuem razões de viver.

A cultura ioruba, com seu estilo ágrafo, tem, por característica, personificar animais, vegetais e minerais em suas narrativas. Metáforas e traços de ludicidade vão outorgando a plantas, bichos e rochas, por exemplo, personalidades humanas, como a calma, a soberba, o fulgor. Mas, até que ponto se trata meramente de um recurso linguístico-cultural ou de uma percepção metafísica? Até que ponto a cultura ioruba foi capaz de identificar vida nesses outros Seres, com certos predicados humanos, ou outros atributos que, nós humanos, não possuímos?

Quando a água é deificada e personalizada na deusa do amor, da fertilidade e do ouro, *Ọ̀ṣùṅ*, estarão valendo-se, única e exclusivamente, de um recurso neurolinguístico ou terão despertado para peculiaridades de vida – ou de vidas – que a ciência ocidental, muito recente e incipientemente, vem descortinando? A meu turno, não ousou definir, mas me permito exprimir o que penso, sinto e depreendo.

Creio, sim, que faria sentido, consoante à cultura ioruba, deduzir, a partir de uma análise hermenêutica, que vegetais, minerais e animais são vivos e possuem consciências capazes de facultar-lhes noções de espaço, tempo, propósito, autopreservação e de morte. Têm, também, os inumanos, suas fagulhas divinas e são, portanto, plenamente vivos neste mundo; atendem aos ditos “requisitos” de vida plena. Em um sistema cultural que percebe a natureza de forma horizontal, sem uma hierarquização, não faria sentido impor-lhes uma condição inferior em relação ao ser humano. São, pois, também Seres tão importantes quanto os humanos, com capacidades que nós, humanos, ainda estamos por descobrir e reconhecer. A inferioridade, se é que existe, seria nossa, não deles. Eles, inclusive, já entenderam o grau de hostilidade e de destruição de que somos capazes. Nós, no tocante a isso, também estamos atrasados, tentando convencer-nos do óbvio.

Portanto, podemos depreender as várias possibilidades de vidas como: humanas (seres humanos), inumanas (vegetais, animais, minerais) e “meta-humanas” ou “extra-humanas” (daqueles que já transpuseram o portal da morte).

7 BUSCA EXISTENCIAL

Humanos escolhem seu destino (*odù*) antes do nascimento em prol de alcançarem suas virtudes, segundo a filosofia ioruba. Os *meta-vivos* continuam em contato com os vivos, mas também não se sabe se celebram um novo “contrato” com o Criador, atinente ao período que passarão fora do *àiyé*. Embora isso não seja mencionado nas narrativas míticas, tampouco citado pelos antigos, acredito ser possível que os *meta-vivos* tracem planos, objetivos para essa nova fase, afinal, faria sentido, pois, na cultura ioruba, não existe a ideia de um paraíso onde os espíritos bons gozem de um descanso eterno. Pelo contrário; os deuses, assim como os ancestrais não divinizados, trabalham muito: atendem às demandas dos vivos; atuam no auxílio do equilíbrio dos Seres, sociedades e sistemas; não ficam à toa. Logo, seria coerente também estabelecerem certas objetivações enquanto estiverem na condição de *meta-vivos*. Não sei se esse tipo de escolha/percurso poderia ser considerado como um *odù* ou se o conceito de *odù* se aplicaria unicamente ao mundo *àiyé*. Talvez o “*odù*” dos *meta-vivos* se desenvolva diferentemente; pode ser, ainda, que sejam os mesmos destinos pelos quais transitam eles e nós, porém se desdobrem entre percursos físicos e metafísicos.

Quanto à escolha de percursos de vida (*àwọn odù*) pelos seres inumanos (animais, vegetais e minerais), não se tem dados específicos nem mesmo através da mitologia. Nós é que nos atrevemos a algumas reflexões a respeito, como discorrido no capítulo anterior. Em suma, acreditamos que os seres inumanos também atendem a certos propósitos em suas vidas. Ainda que não tenham os mesmos objetivos dos humanos, esses outros Seres também têm suas vidas diretamente associadas a um equilíbrio macro do sistema. Qualquer espécie que seja afetada, compromete diretamente o Todo e isto se aplica a animais e a vegetais – como já fartamente constatado por pesquisas desenvolvidas no Ocidente; o mesmo se observa em relação aos minerais. Notemos os abalos sísmicos, muitas vezes, ocasionados pelas mudanças químicas provocadas nos solos ou causadas pelo desequilíbrio de fenômenos da natureza, ou seja, todos os tipos de vida atendem a algum tipo de propósito no sentido da harmonização global. Portanto, poderíamos chamar esses propósitos também de trajetos de vida – *odù*; não como os nossos, mas tão importantes quanto no aspecto macro.

A busca existencial dos humanos é costumeiramente chamada de “evolução”; este vocábulo é presente nas tratativas religiosas de diversas matrizes. A mim, esse termo incomoda sobremaneira; a palavra me soa por demais *darwiniana*. Tal palavra também carrega consigo

um “quê” de soberba: seres “evoluídos” se colocam em patamares superiores aos demais. Espíritos, supostamente evoluídos, guardam, em si, uma posição hierárquica em relação aos menos evoluídos ou “involuídos”. Um “achismo” típico da colonialidade, principalmente, quando notamos que a noção de evolução está parametrizada pelos padrões eurocêntricos de espiritualidade e moralidade.

O étimo “evolução” sequer existe no idioma ioruba. A ideia de evoluir, tal como se concebe no Ocidente, não existe na cultura ioruba tradicional. Parece-me que o verbo *gbèrú* – florescer – resume a busca existencial, conforme a cultura ioruba. Entendo o florescimento espiritual de forma condizente com a horizontalidade que os iorubas se relacionam com a natureza. Gosto de entender, metaforicamente, os humanos como uma grande floresta, como árvores. Então, a metáfora do florescimento soa muito pertinente. As árvores estão todas plantadas sobre o mesmo solo; suas raízes, abaixo da terra, se capilarizam, buscando água e nutrientes da mesma forma; seus galhos se expandem ao vento, querendo sol, luz, espaço. Mas, cada uma dessas árvores florescerá a seu tempo. Mesmo as que florescem antes, não passam a ocupar outros patamares nem se tornam mais importantes do que as demais. Continuam árvores. Cada uma florescerá em seu próprio momento, conforme sua natureza, de acordo com sua capacidade de se desdobrar em flor. Essa ideia de florescimento soa melhor do que evolução. O verbo florescer talvez seja o que mais se aproxima de uma ideia de espiritualização.

Como dissemos, o fato de os iorubas não pensarem evolução como no Ocidente, não significa falta de capacidade espiritual nem ausência de discernimento; não é porque os iorubas são involuídos, incapazes nem primitivos. Toscos são os que acreditam nisso. Os iorubas não se acreditam perfeitos nem sofrem por causa disso. Essa ansiedade, que brota da culpa, é cristã. A busca existencial dos iorubas diz respeito à aquisição das virtudes (como abordamos detalhadamente na subseção 7.3). São elas: *oore* (a bondade); *sùúrú* (a paciência); *ibúra* (a promessa); *òwò* (o respeito); *òótó* (a verdade); *òdodo* (a justiça); *iféni* (a caridade); *èèwò* (a disciplina); e *ìwà* (o caráter – resumo de todas as demais). O cumprimento das virtudes faz com que o ioruba alcance seu objetivo, tornando-se um *òmólúwàbí* (filho de bom caráter).

O Ser escolhe, então, seu trajeto de vida numa logística que requer energias pessoais e espirituais, uma rede de sociabilidade, de hereditariedade, de geografia em busca dessas virtudes. A busca existencial diz respeito à aquisição de tais virtudes.

A condição da imperfeição do Ser é uma anterioridade. Perfeito, só o Criador. Nenhum dos deuses é entendido nem descrito como seres perfeitos; nenhum dos *òrìṣà* é relatado, através dos mitos, como detentor da perfeição. Não são “santos”, não precisaram de martírios nem de

milagres para serem reconhecidos como deuses. Apenas, tornaram-se virtuosos, embora imperfeitos. Por exemplo, *Omolu* é narrado como um homem teimoso, usurário e rancoroso, contudo, sua bondade o deificou, assim, seu título de *Olóore* (O Senhor da Bondade).

Os contos que perpetuaram suas histórias não foram corrompidos para torná-los perfeitos; antes, pelo contrário. Suas imperfeições são pedagogicamente prolatadas, através dos tempos, para que seus descendentes aprendam com seus erros e possam evitá-los. Afinal, há uma hereditariedade arquetípica entre *Omolu* e seus filhos/iniciados.

Os mortos ou, como preferimos, os *meta-vivos* (espíritos vivos em outros espaços siderais) também poderiam adquirir virtudes enquanto habitam outros espaços que não o *Àiyé*? Seria possível lograr a bondade, a caridade ou a justiça, por exemplo, ainda na situação de espíritos sem corpos humanos? Creio que faz sentido pensar assim. Afinal, a interação entre os ancestrais *meta-vivos* e os viventes, neste mundo, deve atender a algum propósito que não seja apenas servir aos vivos. Parece-me mais razoável que essa interlocução seja uma via de mão dupla, ou seja, essa relação deve poder ajudar tanto aos humanos vivos quanto aos humanos *meta-vivos* na obtenção das almeçadas virtudes. Esse senso de solidariedade, de troca permanente, de coadunação de propósitos, soa mais coerente ao sistema integrativo ioruba. Portanto, acredito que os *meta-vivos* continuem suas buscas existenciais por virtudes mesmo em outros espaços siderais que não o *àiyé*. Afinal, a existência é eterna; as vidas é que se alternam em ciclos.

Após a aquisição de todas essas virtudes, não se sabe exatamente quais serão as novas metas, se é que existem, nem se esses espíritos serão remanejados, em definitivo, para outra ambiência. O fato é que o florescimento espiritual, ou a aquisição de virtudes, é uma forma de transcender.

7.1 A Transcendência

A ideia de transcendência está diretamente ligada à aquisição de virtudes. Não se trata de uma sublimação tipicamente cristã, que signifique a negação do corpo, do prazer nem da abdicação do amor ou da riqueza. Transcender, nesse contexto cultural ioruba, não é desvencilhar-se do mundo material; é tornar-se um Ser integral, ou seja, um Ser capaz de equilibrar a materialidade e a espiritualidade; um Ser que seja consciente de sua pessoa, de suas

buscas, que se torne virtuoso, almejando um estado de equilíbrio entre a natureza que habita em si, com a natureza que habita ao seu redor. Transcender não é negar a materialidade (simbolizada por *Èṣù*). Afinal, nossa alma (*Ori*) é parte física e parte metafísica; transcender é administrar a materialidade da espiritualidade no curso da vida.

Conforme a cultura ioruba, proponho a ideia de transcender como o movimento de transitar pela vida, pensando além de si. É o verbo *làkojá* (v. transitar, transcender) que nos inspira: a) *là* = s. nascer do Sol; b) *kojá* = v. atravessar. Portanto, transcender (*làkojá*) seria atravessar a vida como uma aurora, renascendo todas as manhãs, acordando para novas experiências, sendo despertado por situações. Transcender seria um transbordar além do Eu.

Alvoreceres acontecem todos os dias. Pedagogicamente, a natureza ensina os ciclos de renovação. Os dias podem ser tristes ou felizes, sombrios ou belos, mas sempre se renovarão além de nossa vontade, controle ou alcance. Os dias, simplesmente, nascem.

Reações biológicas ocorrem no corpo sem o nosso controle; simplesmente, ocorrem. Podemos, deliberadamente, assistir ao nascer do Sol, assim como podemos evitar este vislumbrar momento. Porém, o Sol seguirá seu curso, independentemente de nós. Nossas transcendências são também um misto de escolhas e circunstâncias. Vão acontecendo de forma “gerúndia”. Até certo ponto, agimos em prol da aquisição das virtudes; às vezes, as adquirimos por mera ocasionalidade, apenas porque vivemos determinadas situações, quase que por osmose. Por exemplo, conhecimento se adquire, se ensina e se aprende, mas sabedoria, não. Ela transcende por si só; é autônoma. Não se escolhe ser sábio. Podemos escolher agir com prudência, porém a sabedoria é uma decorrência, um fenômeno.

Portanto, transcender pode ser uma escolha consciente, um exercício, como também pode derivar naturalmente, como consequência das deliberações cotidianas. De tanto a pessoa ser generosa, agirá naturalmente, com generosidade, para com o outro; desenvolverá a alteridade. O transcender torna-se natural, ou seja, já não depende mais do desejo, do exercício de superação. Quando a virtude passa a ser consuetudinária, transcender é como o alvorecer: simplesmente ocorre.

O homem que interioriza o respeito às mulheres, não precisa esforçar-se para superar sua violência e seu machismo, pois passa a agir, naturalmente, de forma respeitosa com o gênero feminino. Não precisa pensar para agir: age naturalmente.

Conforme destaca o filósofo africano, Mogobe Ramose (2011, p. 8):

[...] A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas (RAMOSE, 2011, p. 8).

Afinal, é a experiência vivencial que propicia a sabedoria; experiência é resultado de movimento intraser e interseres. Somente o movimento do Ser pode catalisar a transcendência. A transcendência decorre, então, de experimentação, de consciência de si e do outro e do desenvolvimento da sabedoria. Assim, o ser humano vai aprendendo o que lhe convém, o que lhe contempla e procede, fazendo suas escolhas, suas buscas. Transcender pode ser uma escolha, como uma decorrência das experiências vividas.

Ao transcender por escolha, promovem-se decisões que vão além do momento presente. Destaco que, para transcender, não é necessário negar o material nem sublimar desejos tão somente, mas fazer escolhas além do agora. Decidir agir com ética, com bondade, com justiça, é transcender. Ou seja, a escolha de atitudes virtuosas não requer perfeição humana; requer que o humano não aja pensando apenas em si. A transcendência não é agir com “santidade” nem “perfeição”; é agir além de si mesmo, dos egoísmos. Não é preciso negar, se anular, se subjugar; basta ir além do ego. Eis um exercício de múltiplas virtudes.

Transcender vai mostrando-se um complexo de atitudes, de alteridade. Se *Ìwà* (o caráter), para os iorubas, é o compêndio de todas as virtudes, talvez *Ìwà* seja a própria alteridade. Porém, pensar no outro não é anular a si. A alteridade é uma mediação justa entre o Eu e o Outro. É aplicar as virtudes sem o “autoapagamento”. Transcender é ter a consciência de Ser por si e além de si. Esse movimento não se resume à busca de uma sublimação martirizante. Entendo a transcendência desta forma: coadunada com os exemplos de coletivismo iorubas.

Um Ser que é espírito no corpo, um Ser que não busca perfeição, um Ser que escolhe seu próprio destino não precisa negar para existir; ele é tudo que deve ser, inclusive, perfeito nas imperfeições.

7.2 A Espiritualidade

Espiritualidade é um vocábulo polissêmico e multifacetado; já espírito (radical da palavra espiritualidade) requer conceitos ajustados a cada teologia. Dalai Lama¹⁸⁴ (apud FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 107) sempre afirma: “Para você ser uma pessoa espiritualizada, não precisa ter uma religião: basta você ter um bom coração”.

Como premissa básica a esse debate, é necessário considerar que espiritualidade e religiosidade não são a mesma coisa; aliás, nem sequer caminham juntas em diversas situações. Espiritualidade diz respeito à transcendência; para transcender, como vimos, a fé não é um requisito. A transcendência decorre de vivências e atitudes, não da fé. Religiosidade é um movimento que atende a determinados protocolos, métodos, padrões. Estes podem ser criados pela própria pessoa, mas sempre dependem da fé. Um ateu pode ser espiritualizado e não ser religioso enquanto um religioso ferrenho pode não ser espiritualizado. Frei Betto (2020, p. 106) disse que a humanidade “quando tiver mais espiritualidade – no sentido amplo desta palavra –, possivelmente será bem melhor”.

Pelo prisma meramente histórico, temos que o conceito de espiritualidade nasce no seio do catolicismo francês, do século XVII; à época, utilizava-se também o termo “ciência dos santos”. Em ambos os casos, espiritualidade remeteria a uma compreensão de vida próxima a Deus ou acompanhada por Ele.

A semântica da palavra espiritualidade depende das culturas e matrizes religiosas. O vocábulo pode ser analisado por vários prismas: teológico, filosófico, neurológico, antropológico, sociológico, psicológico, medicinal etc. Particularmente, entendo sempre melhor que as análises não se detenham a segmentações e proponho que sejam multidisciplinares, ou seja, múltiplos e conjuntos olhares, despertando para diversas percepções acerca do mesmo tema.

Contudo, originalmente, havia uma correlação entre espiritualidade e religiosidade. Esta foi uma grande investida da matriz religiosa colonialista: impor-se, de forma hegemônica, como único padrão e acesso à espiritualidade. A partir desse protótipo, a espiritualidade foi sendo apresentada como algo apenas alcançável pela mediação dos ritos cristãos, como missas, orações, purgação dos pecados e uma vida parametrizada pelas leis de Deus (diga-se, de passagem, redigidas pela Igreja). Nessa mesma matriz, a espiritualidade é ofertada como forma

¹⁸⁴ Trata-se de uma obra de entrevistas em que Dalai Lama é somente citado, mas não referenciado.

de redimir a culpa, como caminho para a salvação. A espiritualidade vai ganhando parâmetros no medo diante da morte e diante do mal. Uma distorção de espiritualidade surge daí: um meio de atender às necessidades narcísicas do humano que quer gozar das benesses do paraíso.

Por outro lado, as buscas espirituais, ainda que diferentes do modelo europeu, muito se restringiram às práticas religiosas. A questão decorrente é: Quem se apropriou do quê? A religiosidade se apropriou da espiritualidade ou a espiritualidade se resumiu à prática religiosa?

Logo, seria mais correto tratar o tema de forma plural: “espiritualidades” (sem o monopólio de nenhuma cosmovisão). Afinal, os ritos religiosos não garantem a espiritualidade dos adeptos. A espiritualidade é possível sem liturgias. O Candomblé, por exemplo, devido a um de seus princípios – a naturalidade – permite a conexão espiritual no contato físico com ambientes, tais como a cachoeira, a praia, a mata, a encruzilhada. Os deuses e os ancestrais se fazem presentes e os adeptos têm suas espiritualidades despertas no contato direto com as emoções. Certas emoções, inclusive, são capazes de provocar o transe. Mas, afinal, o que é espiritualidade? Trata-se de um movimento de interioridade ou de exterioridade?

A oposição entre interioridade e exterioridade nasce junto à noção de consciência. O foco, em questão, é a análise do que é próprio e do que é alheio à consciência. O cristianismo e o neoplatonismo são responsáveis pela identificação da interioridade com a esfera consciencial; já a exterioridade, como esfera de tudo o mais que diga respeito à natureza e aos outros Seres. Segundo Abbagnano (2012, p. 489):

Hegel utilizou abundantemente esses termos que, justamente por meio de sua obra, penetram na terminologia filosófica. Ele identificava o interior com a “razão de ser”, e o exterior, com sua manifestação [...]. Mas tinha o bom senso de acrescentar: “Assim como o homem é externamente, ou seja, em suas ações (por certo não na sua exterioridade somente corpórea), também é interno; e quando ele é só interno – virtuoso, moral, só em intenções, disposições etc. – e o seu exterior não é idêntico a tudo isso, então um é tão vazio quanto o outro” [...].

Gosto de pensar espiritualidade como um movimento transformador de vida e de vidas. Proponho pensar espiritualidade em um contexto intersubjetivo, que passa pela noção de existência do próprio Ser em suas plenitudes; da consciência de seu lugar na sociedade e no mundo em que vive e, ainda, da convicção de que este mundo não o encerra enquanto vivente. Espiritualidade é muito mais do que moralidade ou a prática desta ou daquela vertente religiosa. É muito mais do que a negação do mundo externo. Espiritualidade não é negar: é entender; entender-se além do interior sem negar o exterior.

A origem da expressão espiritualidade é *spiritualitas* (do adjetivo, *spiritualis*). A ideia de espiritualidade nos marca no Ocidente a partir de uma forte relação com a tradição religiosa

cristã. A ideia do *spiritualis* surgiu no contexto cristão como tradução do étimo grego *πνευματικός* (derivação da palavra grega *πνεῦμα*, vertida para o latim como *spiritus*), conforme as escrituras canônicas.

Vale, aqui, observar a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (2:14-16; 3) (ALMEIDA, 2009, não paginado):

I Coríntios 2:14-3:9

¹⁴Ora, o homem natural não compreende as *coisas* do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente. ¹⁵Mas o que é espiritual discerne bem tudo, e ele de ninguém é discernido. ¹⁶Porque, quem conheceu a mente do Senhor, para que possa instruí-lo? Mas nós temos a mente de Cristo (Grifos do autor; grifo nosso, respectivamente).

O espírito “mundano” causa dissensões nas igrejas

³ E eu, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, mas como a carnis, como a meninos em Cristo. ²Com leite vos criei e não com manjar, porque *ainda* não podéis, nem tampouco ainda agora podeis; ³ porque ainda sois carnis, pois, *havendo* entre vós inveja, contendas e dissensões, não sois, porventura, carnis e não andais segundo os homens? ⁴ Porque, dizendo um: Eu sou de Paulo; e outro: Eu, de Apolo; porventura, não sois carnis? ⁵ Pois quem é Paulo e quem é Apolo, senão ministros pelos quais crestes, e conforme o que o Senhor deu a cada um? ⁶ Eu plantei, Apolo regou; mas Deus deu o crescimento. ⁷ Pelo que nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, mas Deus, que dá o crescimento. ⁸ Ora, o que planta e o que rega são um; mas cada um receberá o seu galardão, segundo o seu trabalho. ⁹ Porque nós somos cooperadores de Deus; vós sois lavoura de Deus e edifício de Deus (Grifos do autor).

Notamos, nessas passagens bíblicas, uma forte demarcação de espiritualidade como oposição à matéria. A partir desses parâmetros religiosos do cristianismo, que se impõe hegemônico na colonialidade, construiu-se, no Ocidente, um paradigma de espiritualidade que requer a negação de tudo que é material para que se alcance o espiritual. Assim, as ideias de riqueza, prazer e luxo, por exemplo, vão sendo expurgadas de uma vida casta e santa dedicada ao divino. Os pecados capitais resumem parâmetros de como desagradar a si em prol do cumprimento de uma lei divina imposta aos seres humanos como condição de alcançar um paraíso futuro, espiritual. Santo Agostinho explicava o pecado como “o que é dito, feito ou desejado contra a lei eterna” (ABBAGNANO, 2012, p. 159), entendendo-se que a lei eterna seria a própria vontade divina, cujo objetivo seria “conservar a ordem no mundo e fazer” o humano desejar o “bem maior” (o espiritual) em detrimento do “bem menor” (o material) (ABBAGNANO, 2012, p. 159). Ser “a favor” de Deus seria a própria espiritualidade. São Tomás de Aquino dizia que, para o ser humano, “a lei eterna é dúplice: ‘Uma é próxima e homogênea, é a própria razão humana; a outra é a regra primeira, a lei eterna que é quase a

razão de Deus” (ABBAGNANO, 2012, p. 159). Tudo que seja considerado pecado, passa a ser um delito, uma ofensa a Deus, apartando o humano do convívio com o Criador.

Ao discutirmos esse tema por uma perspectiva descolonial, sobretudo na análise de uma filosofia do Candomblé nagô, precisamos pensar a espiritualidade neste outro contexto. Espiritualidade, assim, não tem nada a ver com o cumprimento das leis divinas quando estas leis foram estabelecidas como regras de um Deus concebido sob a égide judaico-cristã. Desse modo, as infrações a essas normas (pecados), definitivamente, não existem no sistema cultural ioruba. As bases da espiritualidade nagô não são as bíblicas. Este, sim, seria um sincretismo nocivo, corrosivo e apropriador. A teologia e a filosofia iorubas, em sua fonte de sabedoria, não propõem uma espiritualidade como crescimento do espírito ou como uma forma de agradar ao seu Criador. A noção de espiritualidade nagô mais se afigura como um movimento de expansão do espírito; uma expansão a partir da qual ele ganha consciência de si, de sua importância ao meio e de como deve portar-se em prol dessa harmonização; não para chegar a um paraíso, mas para sentir-se em paz e equilíbrio. Eis o *omolúwàbí* (o filho de bom caráter), o Ser virtuoso. Em suma, o compêndio filosófico ioruba propõe que espiritualidade seja a virtuosidade. A prática das virtudes tem, como síntese, *Ìwà*¹⁸⁵ – caráter. Agir com caráter, gera equilíbrio nas relações. Podemos entender *Ìwà*, como pensamento e comportamento direcionados pela consciência de si (interioridade) e pela consciência do meio (exterioridade).

Virtudes como *òdodo* (a justiça), *oore* (a bondade) e *òwò* (o respeito) não servem somente para agradar a Deus e também não se resumem à subjetividade. Conceber e promover justiça, bondade e respeito, por exemplo, requerem um Ser em um Todo. Logo, a nosso ver, espiritualidade e transcendência caminham juntas: toda transcendência, seja por ato deliberado ou por consequência natural, espiritualiza o Ser.

Na cultura ioruba, a atuação de Deus na espiritualidade, está na inspiração aos humanos, não na punição. A função do Criador é regular o Universo, não manipular criaturas. Todos os Seres que habitam e se relacionam com este mundo, o *Àiyé*, portanto, humanos, inumanos (vegetais, minerais e animais), assim como os “meta-humanos” (humanos que já atravessaram o portal da morte), ao agirem em prol desse equilíbrio, cada qual da sua forma, logram espiritualidade. Sentimos, assim, espiritualidade¹⁸⁶ quando logramos conexão com nós próprios, com as plantas, no afago de um animal, com os oceanos, nas almas.

¹⁸⁵ *Ìwà* (o caráter), síntese de todas as virtudes, é, para os iorubas, personificada como uma mulher. Logo, este vocábulo, naquele idioma, é um heterogêneo em relação ao português.

¹⁸⁶ Sobre espiritualidade e natureza, V. subseção 3.1: “A natureza em expressões autônomas”.

Percebemos uma espiritualidade que se constitui por trocas, não de interesses, mas de energias. É uma interação necessária entre os Seres que propõem essa espiritualidade, quanto mais harmônica, quanto mais conectada, mais espiritual. Dessa forma, vamos compreendendo o culto ioruba à natureza como uma integração entre corpo, ancestrais, animais, minerais e vegetais. Assim, faz sentido o sentimento de espiritualidade que decorre desse contato, dessa metodologia filosófica e teológica de equilíbrio entre a natureza interna e externa na qual o próprio corpo é intermediário, é mediúnico. Não há distinção entre vida profana e religiosa; não há dissensão entre o material e o imaterial, entre o humano e o divino.

Para o entendimento de espiritualidade na cultura ioruba, precisamos levar em consideração os seguintes elementos: Criador, espírito, natureza, propósitos existenciais e equilíbrio entre esses componentes.

A espiritualidade está no movimento de conexão que transcende o ego. Ela está tanto no material como no imaterial. A espiritualidade ocorre no contato com as emoções, com a natureza, com os Seres, com as memórias, com as virtudes, sempre que o propósito for perceber outro Ser, perceber-se no outro Ser.

7.3 As Virtudes

Diante das considerações acima e sendo a busca pelas virtudes uma referência importante para a espiritualidade ioruba, entendo oportuno refletirmos acerca da desconstrução e da tradução descolonializada acerca de tais referências existenciais, até mesmo, pensar o vocábulo “virtude” por uma perspectiva não eurocentrada. As virtudes iorubas não estão restritas a preceitos morais, mas a conceitos filosóficos. A moralidade varia conforme o tempo e as referências sociais. Décadas atrás, era considerado “imoral” a mulher desquitada, assim como a homossexualidade; felizmente, essas toscas referências de moral foram modificadas. Mesmo nos Candomblés, alguns padrões morais, circunstanciados no tempo, afetaram suas práticas. Por exemplo, nos anos quarenta e cinquenta, não se aceitava que homens fossem iniciados para divindades femininas ou, quando o fossem, não poderiam vestir saias durante o transe. Mas, conceitos filosóficos, como as buscas existenciais ou a relação intrínseca com a natureza, não mudaram com o passar dos anos, pois não são sujeitos a padrões temporários de moral.

Vale a pena revermos as virtudes iorubas por uma amplitude filosófica e não moralizada pela colonialidade. Vejamos:

- a) **Oore** (a bondade): bondade desdobra-se não apenas no bem promovido a outrem, mas também no bem-querer, na autoestima, no cuidar de si, de seu corpo. Ser bondoso, nesse contexto, abrange também as boas práticas à sociedade, à natureza das pessoas e dos demais Seres. Impossível pensar numa pessoa boa, que seja capaz de atos de racismo, homofobia, violência às mulheres, intolerância religiosa, agressão ao seu próprio corpo, vandalismo à natureza, maus-tratos aos animais e desrespeito à memória dos ancestrais, por exemplo. Ser bom é sensibilizar-se com a dor (sua ou do próximo) e agir com generosidade;
- b) **Sùúró** (a paciência): paciência e pasmaceira são comportamentos completamente diferentes. Paciência é um saber esperar resiliente, não passivo, acomodado. O paciente sabe o que quer, sabe relacionar-se com o tempo de espera, sem, com isso, perder o tempo da ação. Saber ser paciente é saber guardar e aguardar, como dois sentimentos unidos, univitelinos. Paciência não condiz com agonia; requer serenidade, confiança em si e no fluxo das energias. Paciência é movimento; não é inércia. A pressa não é um sentimento/comportamento compatível com uma filosofia de vida que cultua a natureza e o tempo em seus compassos;
- c) **Ìbúra** (a promessa): o ato de prometer vai além de fazer uma jura. Penso que o contexto seja de comprometer-se, ou seja, um ato consciencial por si e pelo outro, pois se a pessoa escolhe seu *odù* antes de nascer, estabeleceu um acordo, um compromisso, uma meta. Como vimos, essa escolha tem relação com a aquisição de virtudes; logo, como as virtudes não se encerram no campo individual, essa promessa/compromisso é também de alcance coletivo e, sendo assim, propõe a prática de atitudes coadunadas com um agir ético;
- d) **Òwò** (o respeito): respeitar é entender o equilíbrio das relações; não se trata pura e simplesmente de hierarquia ou de obediência. Respeitar seus limites, sua saúde, seus gostos e desgostos. A natureza humana (corpo) e a dignidade humana (sentimento) são também partes integrantes da natureza a ser reconhecida e respeitada. Na organização social dos iorubas, o mais velho é

merecedor do respeito de toda a comunidade. Onde quer que esteja, a pessoa mais velha deve ser tratada como se sua mãe ou se seu pai fosse. Notamos aqui, também, um respeito ao ancestral que ajuda a entender o ciclo da vida e da morte;

- e) **Òótó** (a verdade): nesta cultura ágrafa, a verdade não decorre de um livro sagrado, de um conceito teológico ou, ainda, de uma mensagem divina. A verdade é uma percepção da sabedoria. As próprias virtudes não devem ser entendidas como normas similares às leis sagradas de outras matrizes religiosas. Essas verdades não salvam nem condenam e também não são absolutas; não são escritas nem narradas por vozes angelicais. São sensações do bem-agir. Este senso de verdade remete ao conceito de *ìfẹ-àtinúwá*¹⁸⁷ – a sensação de bem-estar, que decorre do comportamento ético. A verdade se sente, não se impõe. Faz sentido, portanto, que não haja proselitismo nesse cenário religioso;
- f) **Òdodo** (a justiça): a justiça é um sentimento, mas também é uma força divina. Justiça e vingança não se confundem, pois, justiça tem tempo de maturação. Nesta cultura, na qual a atemporalidade é um dos pilares, requerer o tempo de justiça é descompreender o tempo como fator divino. A justiça não é só um atributo do Criador; é também praticada por deuses intermediários e deve ser experimentada também pelos humanos. Iniquidades são práticas de seres humanos e, por estes, devem ser corrigidas. Não é justo atribuir a Deus os desvios humanos nem esperar dEle milagres como soluções. O Deus ioruba não é justo atendendo a este padrão. Justiça não é vingança;
- g) **Ìfẹni** (a caridade): é a prática do amor; não como uma virtude teológica cristã (chave da salvação), mas como doação de afeto. Caridade não se resume ao óbolo nem à prestação graciosa de serviços. É praticar amor. Amor não se troca nem se vende; não se compensa amor nem se mensura ou se pesa a preço de retribuições divinas. Ser caridoso é ser amoroso, agir prenhe de amor. Vale dizer que a origem etimológica de caridade, no idioma ioruba, é a seguinte: *ì* (partícula vocálica transformadora de verbo em substantivo) +

¹⁸⁷ Para os iorubas, *ìfẹ-àtinúwá* era mais amplo do que o livre arbítrio. Era a capacidade de tomar decisões que dessem ao indivíduo o bem-estar de agir conforme o seu oráculo interior. Lit.: *ìfẹ* (s. desejo) + *àtinuwá* (adj. agradável).

fé (v. amar) + *ni* (v. ser). Logo, *iféni* poderia ser traduzida de forma mais adequada como “ser amoroso” ou “amorosidade”;

- h) *Èèwò* (a disciplina): muitas vezes, esse vocábulo é confundido com tabu (palavra com forte componente de moralidade). Não raro, usa-se como sinônimo o estrangeirismo de origem bantu “*kizila*”, com o mesmo sentido. Entretanto, essa virtude diz respeito à disciplina. Os iorubas entendem que a disciplinarização da vontade fortalece o caráter e dá poder à palavra. Quanto maior a capacidade de domínio da vontade, mais poderosa se torna a pessoa. Vale observar que a noção de serenidade/equilíbrio – *agbára ogbón* –, decorre da elisão dos vocábulo *agbára* (s. força, poder) + *ogbón* (s. sabedoria). Portanto, certas restrições alimentares, de vestimentas e de comportamento, prescritas às pessoas, têm como objetivo o exercício de autocontrole, gerador do equilíbrio interior e, por conseguinte, da sociedade. Dessa forma, penso que o melhor entendimento acerca dessa virtude seria disciplina;
- i) *Ìwà* (o caráter): síntese de todas as virtudes, o caráter não é o cumprimento das virtudes, mas a consciência das buscas. Ser um *omólúwàbí* (filho de bom caráter) não se resume a galgar todas as virtudes, tornando-se o protótipo da perfeição (até porque os iorubas não creem que humanos possam ser perfeitos, visto ser este um atributo restrito ao Criador). Ser um *omólúwàbí* é agir de forma a não ocasionar desequilíbrios tanto pessoais como sociais. A personificação do caráter como uma mulher, na mitologia ioruba, é uma metáfora muito bela, que demonstra como aquela sociedade, embora patriarcal, entendia na mulher uma inspiração existencial, não como uma “Maria Imaculada”, mas como um ventre gerador de virtudes.

Não pretendemos, aqui, ponderar as virtudes iorubas como tábuas mosaicas nem propor a infração das mesmas como pecados capitais; tampouco nos arvoramos a estabelecer quem são os virtuosos “de plantão”. Apenas e tão somente, propomo-nos a refletir sobre elas, percebê-las por possibilidades e vieses não estritamente cristocêntricos.

O destino (*odù*) é escolhido por nós, então, com o desiderato de logarmos virtude, ou virtudes, durante o trajeto da vida. Nossos encontros e desencontros com outras pessoas com as quais convivemos não se resumem a uma contabilidade cármica, com o intuito de redirmos malfeitos ou de expiarmos pecados de outrora. A vida de hoje não serve apenas para redimir o

passado, mas para vivenciar o presente. O desenvolvimento das virtudes, a bem-verdade, nos favorecerá para reescrevermos passagens, convivências, percepções. Porém, as relações e a vida não se resumem a um purgatório cotidiano.

As virtudes não são apenas ditadas nem se resumem a regramentos. São sentimentos a serem desenvolvidos pela consciência. A prática das virtudes tem a ver com felicidade. Ninguém pode ser virtuoso sem se sentir bem, sem ser feliz; não pode haver felicidade sem bem-estar, sem um sentido de realização que não fira, não agrida a ninguém nem a si mesmo.

7.4 A Ética

Embora o Candomblé seja uma religião na qual não existe o pecado, conforme seu conceito judaico-cristão, não é aético, nem antiético, tampouco imoral. Como vimos, as virtudes são buscas existenciais. Algumas atitudes históricas servem como exemplos consistentes de compromissos pessoais e sociais com a ética, com o respeito e com a dignidade humana.

Ao longo da história do negro no Brasil, a falta de ética e de humanidade marcaram nossa sociedade com o racismo e com várias formas de exclusão. Infelizmente, esses comportamentos se estendem por séculos. Por um longo período, foram referendados por outras matrizes religiosas que tiveram, em maus representantes, verdadeiros carrascos da fé. A ética é mais do que religião; a primeira não precisa da segunda, mas a segunda não existe sem a primeira.

A ética é viabilizadora da felicidade ou é um entrave? Depende do que entendemos por ética, depende do que chamamos de felicidade. A ética é pessoal e coletiva e as noções de ética são socioculturais. Cada cultura entende seus valores e comportamentos como “normais”, “éticos” ou “antiéticos”. Numa sociedade capitalista, o vendedor não se importa se o preço é justo nem se o comprador terá capacidade financeira para arcar com o pagamento parcelado da compra. É a “ética do esperto”. Numa sociedade competitiva como a nossa, a “lei de Gérson”,¹⁸⁸ muitas vezes, é mais acatada do que a própria Constituição Federal.

Eduardo Oliveira (2009, p. 1-2), aduz:

¹⁸⁸ Em 1976, o jogador de futebol, Gérson (o chamado “Canhotinha de Ouro”), protagonizou uma propaganda dos cigarros “Vila Rica”, na TV, na qual dizia o seguinte *slogan*: “Por que pagar mais caro se o Vila me dá tudo aquilo de um bom cigarro? Gosto de levar vantagem em tudo, certo? Leve vantagem você também; leve Vila Rica!”. A frase ficou famosa como a “lei de Gérson”, tornando-se uma metáfora de quaisquer vantagens obtidas de forma indiscriminada.

Sou daqueles que advogam que cada cultura produz seu próprio regime de signos, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se. A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos. Portanto, o viés escolhido neste artigo coloca par-a-par o tema da ética e da epistemologia. Eu diria que a ética é a condição para a epistemologia e que a epistemologia é o veículo mais refinado por onde flui a ética (OLIVEIRA, 2009, p. 1-2).

O uso indiscriminado de recursos naturais, os salários desproporcionais entre homens e mulheres, assédio sexual, promessas políticas vãs, são alguns exemplos cotidianos do que tornamos, muitas vezes, aceitável numa ética típica da civilização ocidental. Segundo Ribeiro e Salami (2008, p. 02): “Nossa compreensão dos fenômenos, ou seja, o modo como percebemos o entorno, é decisivo em nossas ações porque os comportamentos sempre decorrem do modo pelo qual lemos a realidade”.

Ser ético não é ser santo; este é um atributo moral baseado na teologia judaico-cristão. Os iorubas não buscam a perfeição, pois acreditam que apenas o Criador o é e ninguém mais o será (nem os deuses); nem por isso deixam de buscar as virtudes. Posso entender ética como *iwà*: como um conjunto de pensamentos e movimentos virtuosos. Agir com ética é também ter alteridade, transcender, espiritualizar-se.

O *Corpus Literário de Ifá* é o conjunto da sabedoria milenar ioruba. A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), na Conferência Mundial de 2005 (publicado em 2006), reconheceu o Culto de *Ifá* e a sociedade dos *Bàbáláwo* como Patrimônio da Humanidade, assim como o Culto de Geledê, da Nigéria, Benim e Togo. O Sistema Oracular de *Ifá* foi proclamado em uma das *Obras-Primas, Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*.¹⁸⁹

Nesse complexo de sabedoria oracular, para cada um dos 256 *odù*, são entabulados milhares de poemas que concernem seus valores éticos, morais, sociais e espirituais. Muitos desses, a partir da citada base, desdobram-se em provérbios, compõem contos, inspiram canções, louvações, rezas etc. Mas, não há dúvidas: a grande fonte de referências sobre os valores ético-civilizatórios iorubas está no *Corpus* de *Ifá*. Tais valores são referenciais para o Candomblé nagô/ioruba. Segundo Ribeiro e Salami (2008, p. 10): “A palavra *Ifá*, cuja raiz *fá*

¹⁸⁹ Fonte: UNESCO. *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*. ([Proclamaciones 2001, 2003 y 2005]). 2006, p. 73. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344_spa>. Acesso em: 28/08/2022. Fonte: ALBERTO JUNIOR. O Culto de Ifá – UNESCO. 2021. *CCBA Federação*. Disponível em: <<https://federacaoocba.org.br/o-culto-de-ifa-unesco/>>. Acesso em: 28/08/2022.

significa acumular, abraçar, conter, indica o fato de todo conhecimento iorubá estar contido no Corpus Literário de *Ifá*”.

Como a vogal postada antes dos verbos gera a transformação destes em substantivos, se “*fá*” é o verbo “acumular”, poderíamos entender a palavra *Ifá* como “acúmulo” de sabedoria. Assim, o complexo (*corpus*) *Òrúnmilà-Ifá* pode ser entendido, ele próprio, como uma hermenêutica, posto que interpreta o indivíduo, o ancestral, as suas relações entre o imanente e o transcendente. Já o hermeneuta é aquele que sinaliza para a alteridade, isto é, age para compreender a existência e a independência do que é compreendido.

Muitos autores redigiram e traduziram as narrativas que compõem o milenar *Corpus* Literário de *Ifá*. Destacaremos, abaixo, o trecho conhecido como os *Dezesseis Mandamentos de Ifá*. Estes mandamentos são originários do *Odù Ìká'fún*. A versão, a seguir, foi transmitida oralmente, no dialeto original ioruba, e vertida para o castelhano. A tradução do documento para o português foi realizada pelo saudoso Adilson de Oxalá, *Bàbáláwo* de *Òrúnmilà*, *Omọ Odù Ogbè'bàrà*. O material sintetiza a conduta ética do religioso praticante da tradição ioruba. Contudo, essas máximas não se resumem ao procedimento sacerdotal. São pertinentes e servem como orientação ética para todos os adeptos dessas matrizes. Vejamos:

Quando os Maiores (os *Irúnmọlẹ*) chegaram a Terra, fizeram todos os tipos de coisas erradas que foram avisados que não fizessem. Então, começaram a morrer um atrás do outro e, desesperados, puseram-se a gritar e a acusar *Òrúnmilà* de está-los assassinando. *Òrúnmilà* então se defendeu dizendo que não era ele que os estava matando. *Òrúnmilà* disse que os maiores estavam morrendo porque não cumpriam os mandamentos de *Ifá*.

Então *Ifá* disse:

“A habilidade de comportar-se com honra é obedecer aos mandamentos de *Ifá*, o que é de sua inteira responsabilidade. A habilidade de comportar-se com honra e obedecer aos mandamentos de *Ifá* são minhas responsabilidades também.”

Assim, os 16 Mandamentos de *Ifá*, nascem no *Odù Ìká'fún*:

1º Mandamento:

Eles, os 16 Maiores, caminhavam em busca da Terra Prometida, *Ilé Ifẹ*, a Terra do Amor, para pedirem *Ire Ariku* (o bem da longevidade) ao Deus Supremo.

Então perguntaram a *Òrúnmilà*:

“Viveremos vida longa como foi prometido por *Olódumarè* quando foi feita a consulta através do oráculo de *Ifá*?”

E eles (os adivinhos), responderam:

“Aquele que pretende vida longa, que não chame *esúrú* (um tipo de iname parecido com pequenas batatas. Chamar *esúrú* significa falar do que não se sabe).”

Significado do 1º mandamento:

O sacerdote não deve enganar ao seu semelhante acenando com conhecimentos que não possui.

Interpretação:

O sacerdote não deve dizer o que não sabe, ou seja, passar ensinamentos incorretos ou que não tenham sido transmitidos pelos seus mestres e mais velhos. É necessário o conhecimento verdadeiro para a prática da verdadeira religião.

Mensagem:

Quem abusa da confiança do próximo, enganando-o e manipulando-o através da ignorância religiosa, sofrerá graves consequências pelos seus atos. A natureza se incumbirá de cobrar os erros cometidos e isto se refletirá em sua descendência consanguínea e espiritual.

2º Mandamento:

Eles avisaram aos Maiores que não chamassem a todos de *èsurú* (chamar a todos de “*èsurú*” é considerar todas as coisas como contas sagradas).

Significado do 2º Mandamento:

O sacerdote deve saber distinguir entre o ser profano e o ser sagrado, o ato profano e o ato sagrado, o objeto profano e o objeto sagrado.

Interpretação:

Não se pode proceder a ritual sem que se tenha investidura e conhecimento básico para realizá-los. Chamar a todos de *èsurú*, é considerar a todos, indiscriminadamente, como seres talhados para a missão sacerdotal, o que é uma inverdade ou, o que é pior, uma manipulação de interesses. Da mesma forma que nem todas as contas servem para formar-se o *elèkè* (colar) de um *Òriṣà* (como as contas sagradas), nem todos os seres humanos nasceram fadados para a prática sacerdotal.

Mensagem:

Para ser um sacerdote de *Ifá*, são necessários inúmeros atributos morais, intelectuais, procedimentais e vocacionais. A simples iniciação de um ser profano, desprovido destes atributos básicos e essenciais, não o habilita como um sacerdote legítimo e legitimado. Da má interpretação e inobservância deste mandamento resulta a grande quantidade de maus sacerdotes que proliferam hoje em dia dentro do Culto de *Ifá*. Ai observa-se a diferença entre “ser *bàbáláwo*” e “estar *bàbáláwo*”.

Aquele que se submete à iniciação visando tão somente o status de *bàbáláwo*, jamais será um verdadeiro sacerdote de *Ifá*. “Estará” *bàbáláwo*, cargo adquirido pela iniciação, mas jamais “será” *bàbáláwo*, condição imposta por sua vocação, dedicação e desprendimento. Cabe ao sacerdote que procede a iniciação escolher, com muito critério, aqueles que são realmente dignos do sacerdócio.

3º Mandamento:

Eles avisaram que não chamassem forças, da forma errada *odíde* (uma referência às aves noturnas e misteriosas, que se nutrem de sangue). Dar maus conselhos e orientações erradas é expor as pessoas aos perigos de energias maléficas e sem controle.

Significado do 3º mandamento:

O sacerdote nunca deve desencaminhar as pessoas dando-lhes maus conselhos e orientações erradas.

Interpretação:

É inadmissível que um sacerdote se utilize do seu poder e do seu conhecimento religioso para, em proveito próprio, induzir ao erro aqueles que o seguem. Ao agirem

desta forma, assumem a postura das aves noturnas que, nas trevas, saciam suas necessidades com o sacrifício e o sangue dos outros.

Mensagem:

Uma das mais importantes funções do sacerdote é orientar seu discípulo, conduzindo-o ao caminho correto, ao encontro de “*ire*” (boa sorte), de acordo com os ditames estabelecidos por seu Odù pessoal e seus Òrìṣà. Quem chega aos pés de *Òrúnmìlà* para consultar seu oráculo em busca de soluções, deve ser orientado pelo sacerdote corretamente, independente do interesse deste como olhador. A pessoa que chega com um problema deve ter seu problema solucionado e não vê-lo acrescentado de outros criados artificialmente com o fito de proporcionar a quem a consulta, vantagens financeiras ou possibilidade de conquistas e abusos.

4º Mandamento:

Eles avisaram que não dissessem que as folhas sagradas do *Àràbà* (Ceiba Pethandra), são folhas da árvore “*oriro*”.

(Tudo deve ser feito de acordo com os ditames e os preceitos religiosos. A simples troca de uma simples folha pode ocasionar consequências maléficas ou tornar sem efeito um grande ebó da mesma forma que as folhas do *Àràbà* não são iguais às folhas de *oriro*).

Significado do 4º Mandamento:

O sacerdote não pode, em nenhuma condição, utilizar-se de falsos recursos, fornecendo coisas sem validade religiosa como elementos de segurança ou de culto.

Interpretação:

Os procedimentos litúrgicos devem ser observados integralmente e a ninguém cabe o direito de fazer “isto” por “aquilo” quando em “aquilo” é que está a solução.

Mensagem:

Aquele que utiliza de meios escusos e enganosos contra seus semelhantes será culpado do crime de abuso de confiança. Usando de artifícios e mentiras contra as pessoas inocentes e de bom coração, o sacerdote provoca o descontentamento de *Ifá* e a consequente ira de *Èṣù*, e isto não é bom. Cada entidade espiritual possui um nome individual, de acordo com a determinação de *Ọlórún* (Deus). Da mesma forma, *Èṣù* possui nome e identidade própria, assim como atributos específicos. É inadmissível, portanto, que esta Entidade tão sagrada e importante dentro do culto, seja assentada e entregue de maneira irresponsável, e que aqueles que a recebem permaneçam ignorantes do seu nome, qualidade, forma de tratamento e especificidade de função.

Sentença:

Ifá é aquele que nos olha com amor, não façamos com que ele nos olhe com desprezo.

5º Mandamento:

Eles avisaram que não deveriam mergulhar no rio, aqueles que ainda não soubessem nadar.

(O “saber” é fundamental para quem quer “fazer”. Para tanto, é necessário o “poder”, que só a iniciação pode outorgar).

Significado do 5º Mandamento:

O sacerdote não pode proceder a liturgias para as quais não seja habilitado através do processo iniciático ou cuja prática desconheça ou domine apenas parcialmente.

Interpretação:

O olúwo não deve ostentar uma sabedoria que na verdade não possui. Procurar saber não avilta, mas, pelo contrário, exalta o ser humano. O saber é condição básica para que se possa fazer.

Mensagem:

Tudo deve ser feito integralmente e com legitimidade total. Se houver dúvidas sobre algum procedimento, deve-se pesquisar profundamente sobre ele. Cabe ao sacerdote ensinar tudo o que sabe àqueles que o cercam e que nele confiam. A sonegação de ensinamentos corretos e completos implica na responsabilidade da prática de suicídio cultural. Da mesma forma, buscar orientação em quem sabe, nada tem de humilhante e enaltece tanto àquele que busca como ao que fornece a orientação. A verdadeira sabedoria consiste na consciência da própria ignorância. Só os tolos se exibem e sabem tudo!

Sentença:

Deus não deu ao ignorante o direito de aprender sem antes tomar de quem sabe a obrigação de ensinar.

6º Mandamento:

Eles avisaram que fossem humildes e nunca, jamais, agissem com egoísmo. (humildade e desprendimento são atributos indispensáveis de um verdadeiro sacerdote).

Significado do 6º Mandamento:

O *bàbáláwo* não deve ser vaidoso de seus poderes, mas consciente deles. Não deve agir somente visando o próprio benefício, existe para servir e não para ser servido.

Interpretação:

A vaidade transforma o homem fraco de espírito num pavão que faz questão de exibir sua bela plumagem sem a consciência de que é a sua beleza que, despertando a atenção de terceiros, irá provocar a sua morte.

No *Odù Ògúndá 'Ogbè (Ògúndáketè)*, encontramos alguns *ìtàn* que falam do exibicionismo do pavão que, ostentando a beleza de sua plumagem, atrai para si a atenção de todos que, depois de sacrificá-lo, transformam suas penas em belos leques e adornos. O verdadeiro sacerdote, o eleito de *Òrúnmilà*, não se preocupa em exibir seu poder nem o seu saber em disputas vãs e inconsequentes. Acumula em si uma grande carga de sabedoria que transmite com dedicação a quem merece saber.

Mensagem:

O exibicionismo é um dos maiores defeitos num ser humano e inadmissível num sacerdote. Já dizia o velho jargão: “Num burro carregado de açúcar, até o suor é doce”.

É assim que, aos olhos do sábio, parecem os exibicionistas: “burros carregando açúcar”.

7º Mandamento:

Eles avisaram que não entrassem na casa de um *Àràbà* (título daquele que resguarda os segredos da chefatura de *Ifá*), com má intenção.

(As boas intenções devem prevalecer acima de tudo. A casa do *Àràbà* é o templo onde a iniciação é obtida).

Significado do 7º Mandamento:

A iniciação não pode ser motivada por interesses que não sejam puramente religiosos.

Interpretação:

As verdadeiras intenções do iniciando devem ser cristalinas como a água pura, e desprovidas de qualquer outro objetivo que não seja servir à humanidade através de *Òrúnmìlà*. Querer iniciar-se no culto por simples vaidade, para obter status social ou ostentar títulos sacerdotais é profanar o sagrado.

Mensagem:

Aquele que profana o sagrado tabernáculo de *Ifá*, movido por qual for o motivo, pagará com duras penas o sacrilégio praticado. Ninguém adentra impunemente o *Igbodú* de *Ifá*. O conhecimento corresponde a responsabilidades que nem todos estão preparados para assumir. É muito melhor errar por não saber do que saber e persistir no erro. O conceito mais amplo simboliza a atitude de um predador que esconde suas garras procurando adquirir a confiança e os conhecimentos de sua vítima para ter base de agir no momento mais propício aos seus objetivos. A mesma responsabilidade assume aquele que inicia pessoas que não possuam os requisitos básicos exigidos para tal, visando aí, a simples vantagem financeira.

8º Mandamento:

Eles avisaram que não deveriam usar as penas *ikódíde* (pena do rabo do papagaio sagrado) para limparem os seus traseiros. (A pena do *ikódíde* é um dos símbolos mais sagrados dentro do culto e, por este motivo, jamais deverá ser profanada).

Significado do 8º Mandamento:

Os sagrados fundamentos não podem ser usados com objetivos vãos. Os tabus devem ser integralmente observados sob pena de severas consequências.

Interpretação:

O sacerdote deve submeter-se de bom grado às interdições impostas por seu *Odù* pessoal, assim como aos tabus de seu *Olorí*. A observância destes ditames está diretamente ligada ao estado de submissão às deidades cultuadas. As obediências totais às orientações de *Ifá* conduzem o homem à plenitude das bênçãos. Utilizar-se dos sagrados conhecimentos de forma leviana corresponde a profanar o sagrado. A figura aqui utilizada representa muito bem tal atitude. “Limpar o traseiro com penas *ikódíde*” é o mesmo que usar coisas sagradas com objetivos condenáveis e fúteis. Não se deve utilizar o poder da magia para prejudicar a quem quer que seja. A prática do mal, invariavelmente, apresenta resultados mais rápidos, mas conduz a caminhos tortuosos que não têm volta. Da mesma forma, aquele que se utiliza destes poderes visando unicamente auferir vantagens econômicas, está em desacordo com os sagrados ditames e será responsabilizado por isto.

9º Mandamento:

Eles avisaram que não deveriam defecar no *epo* (azeite de dendê). (A sujeira e a falta de higiene são incompatíveis com o rito).

Significado do 9º mandamento:

O *epo* (azeite de dendê) corresponde ao sangue vermelho vegetal. Elemento sagrado e indispensável no ritual. Por isso, há de ser sempre muito puro e limpo. Da mesma forma, tudo deve ser limpo, os instrumentos, os ambientes, os assentamentos, as pessoas e, principalmente, as atitudes. Não se admite, sob nenhuma hipótese, a falta de limpeza e de higiene em qualquer aspecto, quer seja físico, ambiental ou moral.

Mensagem:

O sacerdote deve ser escrupuloso com tudo. Seus instrumentos litúrgicos, os assentamentos das entidades cultuadas, seu corpo, suas atitudes e seu caráter hão de permanecer, sempre, impecavelmente limpos.

Nenhum *Òriṣà* admite a sujeira, seja ela física ou moral.

10º Mandamento:

Eles avisaram que não deveriam urinar dentro do *àfo*. (espaço onde se fabrica o azeite de dendê em terras *yorùbá*).

Significado do 10º Mandamento:

Tudo aquilo que antecede a um rito e que a ele faça referência, deve ser realizado com limpeza e religiosidade.

Interpretação:

Da mesma forma que o ritual deve ser cercado de cuidados de limpeza, a confecção das comidas e oferendas deve seguir os mesmos princípios. Preparar as comidas ritualísticas é também um rito e deve ser realizada em total circunspeção e concentração religiosa.

Mensagem:

Durante a preparação das oferendas e comidas ritualísticas a atitude de quem dela participa deve ser a mesma de quem participa do ritual em si. É inadmissível que, neste momento sagrado, as pessoas estejam consumindo bebidas alcoólicas, falando coisas vulgares, discutindo, brigando ou tentando exibir seus conhecimentos, humilhando a quem sabe menos. A postura será sempre sacerdotal, o silêncio e a concentração devem ser mantidos e ensinar a quem não sabe ou a quem sabe menos, é uma obrigação sagrada.

11º mandamento:

Eles avisaram que não se deve retirar a bengala de um cego. (a bengala de um cego substitui seus olhos e indica os obstáculos que se interpõem em seu caminho).

Significado do 11º mandamento:

O sacerdote não pode prevalecer-se de sua carga de conhecimento para humilhar ou confundir a ninguém. O sacerdote há de ter o mais profundo respeito pelos que sabem menos. Ninguém tem o direito de descaracterizar o que os outros sabem e acreditam. Abalar a fé de quem sabe pouco ou nada sabe, é retirar a bengala de um cego, deixando-o sem qualquer orientação nas trevas em que caminha.

Interpretação:

Uma das mais importantes missões do sacerdote é ensinar e orientar. Muitas vezes surgem pessoas que nada sabem e julgam saber. É neste momento que o sábio aflora no sacerdote e a orientação correta e o ensinamento certo são passados, com doçura, sutileza e humildade, sem melindrar a quem os recebe e sem provocar confusões em sua cabeça. Tudo deve ser ensinado com clareza e lógica. Assim, o babalawo, no exercício de seu sacerdócio, assume também a missão de mestre.

12º Mandamento

Eles avisaram que não se retira um bastão de um ancião. (O bastão do ancião representa o acúmulo de experiências adquiridas nos longos anos em que viveu).

Significado do 12º Mandamento:

Deve-se respeitar e tratar muito bem ao mais velho, principalmente os mais antigos na religião.

Interpretação:

O respeito aos mais velhos é um dos principais fundamentos de uma religião onde, reconhecidamente, antiguidade é posto. Faltar-lhes com o devido respeito e atenção é como retirar-lhes o bastão em que se apoiam. Aquele que sabe respeitar, acatar e amar aos seus mais velhos, sem dúvida receberá o mesmo tratamento quando também caminhar apoiado no seu próprio bastão.

Mensagem:

Os velhos, pelas experiências vividas, representam verdadeiros mananciais de sabedoria onde cada um deve procurar beber um pouco, saciando a sede de saber. São livros sagrados, cujas páginas devem ser lidas com paciência e carinho. Uma religião que, durante séculos incontáveis, teve seus fundamentos transmitidos oralmente, deve valorizar, sobremaneira, aqueles que são depositários destes conhecimentos. Um velho, por mais obtuso que possa parecer à primeira vista, sempre terá algo, obtido nos longos anos vividos, a ensinar. Devemos lembrar sempre que, se antiguidade é posto, saber é poder!

13º Mandamento:

Eles avisaram que não se deitassem com a esposa de um *Ogboni*. (“*Ogboni*” é um título que significa juiz ou magistrado, representa uma pessoa digna de respeito).

Significado do 13º Mandamento:

As autoridades devem ser respeitadas integralmente. Interpretação: O “*Ogboni*” da sentença representa, genericamente, as autoridades e as leis por elas estabelecidas. O Sacerdote, como homem de bem, deverá pautar sua vida de acordo com os ditames das leis dos homens e das sagradas leis de *Ifá*.

Mensagem:

O homem religioso não pode viver à margem da lei e da sociedade da qual deve fazer parte como célula importante. Pugar pela obediência às leis é uma das obrigações de um sacerdote que, neste sentido, deve também orientar os seus seguidores. Da mesma forma, as leis de *Ifá*, devem ser observadas integralmente e a ninguém cabe o direito de manipulá-las em benefício próprio ou de outrem.

14º Mandamento:

Eles avisaram que nunca se deitassem com a esposa de um amigo.

Significado do 14º Mandamento:

Os amigos devem ser respeitados e uma amizade não pode ser traída.

Interpretação:

Deitar com a esposa de um amigo, é a maior injúria que o sacerdote pode praticar contra esta pessoa. A sentença busca valorizar o sentimento de amizade que deve ser pautado sempre, no respeito mútuo e na reciprocidade ética, que em hipótese alguma, podem ser esquecidos.

Mensagem:

“Um amigo vale mais do que um parente”.

Esta afirmativa da sabedoria popular fundamenta-se no fato de que os parentes nos são impostos pelo destino, ao passo que, os amigos, cabem-nos escolher dentre as inúmeras pessoas que surgem no decorrer de nossas vidas.

Se elegermos, de livre e espontânea vontade, os nossos amigos, por que tratá-los?

Por que não dar a eles o mesmo tratamento que gostaríamos que nos dessem? Conservar as amizades tratá-las com respeito e carinho são, acima de tudo, uma demonstração de sabedoria. As amizades devem ser cultuadas e ninguém deve criar animosidade entre amigos colocando em risco uma relação que pode representar um grande tesouro.

“Mais vale um amigo na praça do que dinheiro no banco”. (Da sabedoria popular).

15º Mandamento:

Eles avisaram que não semeassem discórdias religiosas.

Não se deve usar a religião para motivar a separação e a guerra entre os homens.

Interpretação:

A religião tem por finalidade única unir os homens através de Deus. Não é concebível, portanto, que possa ser utilizada como elemento aparteador dos seres humanos. Mesmo no âmbito de uma mesma religião pode-se verificar a atuação de pessoas que, de forma nefasta e visando seus próprios interesses, jogam uns contra os outros, semeando a desconfiança e a discórdia entre sacerdotes, irmãos e adeptos.

Mensagem:

Muitas guerras, incorretamente denominadas “guerras santas”, têm feito derramar o sangue de inocentes, enlutando famílias e propagando a dor e o pranto. A motivação religiosa que as incentiva é, no entanto, uma máscara para o seu motivo real: a obtenção do poder. O verdadeiro sacerdote deve pugnar pela união dos homens, independente de seu credo religioso. Deus é um só e todos os homens são seus filhos e, por consequência, irmãos entre si. Da mesma forma, os sacerdotes de uma mesma religião devem agir dentro de uma ética que os impeça de falarem mal uns dos outros, utilizando-se de meios condenáveis para atrair os seguidores de seus coirmãos.

16º Mandamento

Eles avisaram que nunca faltassem com o respeito ou quisessem deitar-se com a esposa de outro sacerdote.

(Todos aqueles que possuem cargos religiosos são importantes e dignos de respeito).

Significado do 16º mandamento:

Os sacerdotes, independente de funções e hierarquia, devem respeitar-se mutuamente.

Interpretação:

Uma única palavra pode sintetizar o 16º mandamento de *Ifá*: “ética”.

Mensagem:

A falta de ética entre os sacerdotes de nossa religião, muito tem colaborado para o seu enfraquecimento e falta de credibilidade pública. O sacerdote dotado de postura ética, jamais abre a boca para apontar erros e defeitos em seus irmãos. Se os constata, procura corrigi-los de forma sutil e, se possível, despercebida aos olhos alheios, sem alardear aquilo que considera errado. Muitas pessoas tentam encobrir os próprios erros e esconder a própria incompetência, apontando, de forma espalhafatosa, o erro e a incompetência dos outros. Esta é uma atitude incorreta que só tem prejudicado e impedido um maior desenvolvimento da nossa religião. Pode-se ouvir todas as noites, em programas de rádio produzidos e apresentados por sacerdotes e sacerdotisas do

culto aos *Òriṣà*, verdadeiros absurdos praticados em nome de nossa religião. As pessoas que se ocupam neste tipo de divulgação deveriam refletir um pouco mais sobre sua atuação, na maior parte das vezes exageradas e motivadas por problemas de ordem pessoal, e os malefícios que produz, não somente aos alvos de suas críticas, mas na religião dos *Òriṣà* como um todo que, a cada denúncia feita pelo ar, cai no descrédito e na execração pública. Cada denúncia divulgada publicamente representa uma nova arma para o arsenal dos detratores de nossa religião. A seleção será feita, naturalmente, por *Ifá* e os *Òriṣà*, através da ação de *Èṣù*. Só a eles cabe julgar o que é certo e o que é errado. Só a eles cabe separar o joio do trigo (OXALÁ, 2006, p. 87-91. Grifo do autor).

A ética ioruba decorre da sua noção de natureza, de pessoa, de comportamento, de sociedade. Desde a escolha do destino, há uma tecitura de encontros, compromissos, apoios. A sociedade começa antes mesmo dos elementos sociais nascerem. Em verdade, há sociedades “pré-nascimento” (*egbê orún*) e sociedades “pós-nascimento” (*egbê àiyé*), mas sempre há uma pertença social; não há espaço para individualismos. As condutas ético-solidárias pautam o conjunto das relações. O Universo se equilibra por múltiplas e mútuas interdependências fenomenológicas. Assim, os espaços siderais, as relações entre os seres humanos, inumanos e “meta-humanos” são um Todo consolidado por individualidades que se congregam. Da mesma forma, os mundos se entrelaçam em um “modelo-colmeia” de ser e de existir.

Nas palavras de Erny (1968, p. 21):

[...] o universo africano é como uma imensa teia de aranha, da qual não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto. Tudo ligado a tudo. Cada parte, solidária com o todo, contribui para formar uma unidade. Uma vez adotado esse ponto de vista, torna-se impossível permanecer indiferente frente às questões ecológicas e ao bem-estar alheio. A árvore abatida desnecessariamente, como tantos outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal ou animal passam a serem reconhecidos como gestos de agressão contra si mesmo.

A paz interior está diretamente ligada à noção de ética. O *ifé-àtinúwá* é o marcador ético que existiria em nós. Para um melhor contato com essa bússola da ética, é necessário aprimorar a capacidade de relação com nosso próprio interior ao mesmo passo, que a empatia e a alteridade devem ser desenvolvidas com os outros Seres.

Nas palavras de Ribeiro e Salami (2008, p. 08):

Os iorubás entendem o bem como neutralização do mal e na dinâmica estabelecida entre ambos, cumprem papel fundamental a vontade e a responsabilidade pessoais. Ou seja, o exercício do livre-arbítrio é considerado indispensável para a consecução dos objetivos existenciais.

O exercício do comportamento ético permeia as relações com conceitos já trazidos ao texto, tais como *Ìwà* (noção de caráter e virtudes), *Orí* (noção de autonomia de escolhas), *Èṣù* (noção de movimento físico e metafísico) e *Odù* (noção de percurso existencial).

Ser ético é uma escolha de felicidade¹⁹⁰ para a vida: “*Ìwà pele/ìwà rere Ìwà rere ni eso eniyan / Ìwà ni oḅa awure*” (Bom caráter/bom comportamento são a beleza interior da pessoa / Caráter é o rei da felicidade) (RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 16).

A “conduta antiética” (*ìwà burúkú*), assim como os indivíduos considerados de personalidade perturbada revelam-se por atitudes desrespeitosas, ansiosas, irresponsáveis, impacientes, desequilibradas, desarmoniosas: “*Ìwà re lo nse e Bi o ba ya, wa ni won o feran e*” (Teu comportamento te joga pra lá e pra cá, depois você reclama que não é amado) (RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 17).

É *Orí* quem é o responsável pelas escolhas éticas, assim como cabe também a *Orí* conduzir a pessoa para uma vida consequentemente feliz.

*Orí wo ibi rere gbe mi de.
Ese wo ibi rere gba mi gba
Orí procure um bom lugar para você me levar (me conduza até a sorte).
Meus passos (meu comportamento, minha postura, minha atitude) me encaminham na
direção das coisas boas (RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 17).*

Orí é, assim, um deus pessoal, que conduz um corpo e, ao mesmo tempo, um corpo que carrega um deus.

Como se infere, não é Deus, não são os deuses nem os ancestrais responsáveis pelo sucesso ou pelo insucesso da pessoa. Somos os agricultores de nosso próprio destino. Nem mesmo oferendas, “obrigações” ou qualquer outro ritual ou “agrados” são capazes de reverter isso: não se compra a natureza com agrados. Seria antiético tanto conceder como receber tais benefícios sem que esses agrados fossem conjuminados com comportamentos éticos. A avaliação e a adequação das condutas são atribuições primeiras de *Orí*, não de *òrìṣà*.

Destaca-se, portanto, o elemento consciencial como norteador de um destino ético e como catalizador de uma existência feliz. Consciência, então, é a percepção do que se quer como referencial de Ser e de conduta interseres. Ter consciência é identificar suas buscas existenciais e reconhecer valores éticos, pessoais e sociais. A consciência é um elemento de espiritualidade, mas não se esgota em si mesma. Ter consciência é pensar no futuro do ato, nas consequências; é repercutir minhas ações além de mim. Não basta reconhecer e desejar (ter

¹⁹⁰ Os versos, em ioruba, constam na referência Ribeiro e Salami (2008). Contudo, os autores apresentam tradução livre diferente.

consciência); é preciso mobilizar-se. Logo, *Orí*, a autonomia (deliberação do fazer), converge com *Èṣù*, o movimento (potência do fazer), para a consciência tornar-se ato. A consciência está na identificação da importância de cada indivíduo neste contexto, como destacam Ribeiro e Salami (2008, p. 20):

Entre os principais valores dos iorubás incluem-se a responsabilidade e devoção ante o dever; a honestidade na vida pública e privada; a supremacia do mais velho sobre o mais novo e a importância do grupo de pertença. O respeito devido às pessoas em geral é particularmente dedicado aos mais velhos. Grande importância é atribuída à senioridade, à ancianidade e à ancestralidade. Quem chegou primeiro a este mundo tem maiores direitos. O respeito e a confiança depositados nos mais velhos fundamentam-se na convicção de que a experiência de vida possibilita a aquisição de sabedoria (*ogbon*) e os sábios (*ologbon*) podem orientar a caminhada dos mais novos. Assim, os mais velhos – mesmo que já-idos – são depositários da confiança e do respeito dos mais novos e, quanto a seus conselhos, é recomendável que sejam acolhidos e seguidos (Grifo dos autores).

A ética vai sendo tecida como uma delicada e quase invisível “teia de aranha” que atravessa gerações, eras e mundos.

A polidez no trato interpessoal é mais do que um protocolo de conduta. A polidez, enquanto gentileza, afabilidade, se integra à simpatia/empatia (*ikédùn*). *Oníkédùn* é a denominação da pessoa de bom trato, gentil, respeitosa e com responsabilidade social. Seu antônimo é a arrogância (*ìgbéraga*); e a pessoa arrogante, prepotente, vaidosa, egóica, é chamada de *àidùn* (sem doçura, amarga).

O *Ọmọ́lúwàbí* (o filho de bom caráter) é o que reúne virtudes, ou seja, a pessoa que atua conscientemente em prol da ética. Para os iorubas, é a sensatez que viabiliza um comportamento justo e adequado.

Numa sociedade ágrafa, como a ioruba, na qual a palavra é a ferramenta cultural mais importante, quem detém uma boa fala, no sentido de expressar-se de forma coerente, afável, polida e gentil, é *ènià ohùn rere*: a pessoa de boa fala. Conforme a máxima popular: “*Ohùn rere ni nmu obì lápò*” (Com a palavra correta – palavra sensata – pode-se convencer alguém a entregar o próprio saco de obis) (RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 22). Ou seja, a gentileza convence o outro a ser eternamente leal e amigo.

Um outro balizamento ético importante à cultura ioruba está cifrado no provérbio “*Mo ìwà ara ẹni*” (Meu caráter é a materialidade da minha pessoa), expressão que indica a ética como uma parte metafísica que integra o Ser.

Como destacado no verso do “*Odù Ògúndá – Méjì*”, a ética diz respeito a se entender no mundo, a ter humildade: “O céu é imenso, mas nele não crescem plantas. O sol não pode

substituir a lua” (HERNÁNDEZ, 2003 apud RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 23). Ou seja, não importa a grandeza dos astros; ninguém é mais importante do que o outro.

Ribeiro e Salami (2008, p. 29) destacam a maledicência como uma das piores condutas antiéticas para os iorubas.

A fofoca e a mentira incluem-se num conjunto de lepras da palavra. *Olofofo yera. A fé soro awo.* (Fofoqueiro, tira teu corpo deste lugar. Queremos falar de *awo*). Conforme sugerido, a fofoca e a mentira não são as únicas lepras da palavra. A fala depreciativa e a maledicência (*isata*), também o são. A maledicência, ato de criticar pessoas ou situações, acha-se intimamente relacionada à inveja (*ilara*). As críticas e referências depreciativas feitas a outras pessoas têm por motivo um sentimento de inferioridade ou de incômodo provocado pelo sucesso ou pelo brilho alheio. (...) outras formas de uso impróprio da palavra são o falar excessivo e a prática da maldição (*epe*), que se opõe a adura, bênção, reza, oração. *Oniworoworo*, o falante, é geralmente insensato, acrítico em relação ao que fala e para quem fala. *Ifi enu sata* é expressão que designa todo e qualquer ato de uso inadequado do poder da fala. Estas considerações a respeito do uso apropriado - ou não - da fala remetem à questão básica das diferenças entre o homem comum e o homem que busca um caminho de desenvolvimento de sua consciência e de sua espiritualidade (Grifo dos autores).

Ética, portanto, é fruto da consciência e da mobilização da vontade, convertendo-a em atitude. A ética é, então, aplicada no campo pessoal e no campo coletivo (intra e intersocial).

A ética contemporânea do Candomblé, além dos parâmetros tradicionais, inclui desafios prementes, como o racismo, o machismo, a homofobia, o idadismo, a falta de cuidados com as crianças, a acessibilidade, a preservação da natureza, a não violência física ou moral, a xenofobia, a intolerância intra e interreligiosa, a educação inclusiva, a miséria, a desvalorização da arte, a precariedade da Saúde, a inclusão, o desamor. Impossível pensar ética nos Terreiros, em um contexto descolonializado, sem considerar essas questões.

É bem verdade que os espaços sociorreligiosos afro-brasileiros são exemplos de comportamentos positivos em relação a todos esses temas. Os Terreiros são embaixadas da diversidade e são antológicos territórios de inclusão social. Todavia, definitivamente, um comportamento ético-virtuoso, nesses ambientes, passa, necessariamente, por entender e fazer entender esses princípios como metas pessoais e coletivas. Para alcançar felicidade, prosperidade, realização amorosa e profissional, agir com ética é o melhor *ẹbo*.

7.5 A Fé

Sua raiz etimológica vem do latim *fide*: crença incondicional a uma hipótese, mesmo que não haja comprovação definitiva desta. É uma confiança depositada em algo ou alguém,

que estabelece uma noção de verdade. Fé é a crença inabalável, o resultado de uma lógica que atende aos padrões pessoais, conforme os critérios que satisfaçam àquela pessoa ou grupo de pessoas. Trata-se de uma espécie de afeição por determinado conceito ou ideia. Fé não é um elemento religioso: é humano. Nós nos conectamos a certos padrões de verdade e acreditamos no bem, no amor, no mal, nas pessoas, na ciência, em políticos, nos deuses ou podemos desacreditar de tudo isso com o mesmo fulgor. Deus, a ciência, Adão e Eva e o *Big Bang*, em determinado patamar de discussão, ganham o mesmo limite: a fé. Mas, a fé não é imóvel, inerte nem estagnada. Pode ser volátil, adaptável, flexível ao tempo e à sociedade. Frei Betto, refletindo sobre a fé, diz:

Não me pergunte o que acontece depois da ressurreição, porque pactuo com o que me é passado pelo testemunho dos apóstolos e pela própria tradição da Igreja. Aceito-a como dogma de fé. Quanto à interpretação que se faz do dogma, isso é outra questão. Não aceito o dogma como conceito congelado. Existe uma ciência teológica, ou seja, a teologia tem que buscar na ciência o seu aprimoramento, não pode hoje, por exemplo, ignorar os avanços da astrofísica. Hoje, os recursos científicos de interpretação da Bíblia são avançadíssimos (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 86).

Hawking¹⁹¹ (apud FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 89) disse: “Nós estamos chegando perto de saber como o Universo se originou. Agora, por que o Universo se deu ao trabalho de existir, essa é uma pergunta que só Deus pode responder”.

Fé e intelecto passam por uma cisão, conforme o entendimento teológico bíblico. São Paulo¹⁹² (apud ABBAGNANO, 2012, p. 432) sintetizou o pensamento a respeito: “Fé é a garantia das coisas esperadas e a prova das que não se vêem”. Sobre tais palavras de Paulo, Santo Tomás de Aquino (1950 apud ABBAGNANO, 2012, p. 432) assim elucidou:

Quando se fala de *prova*, distingue-se a fé da opinião, da suspeita e da dúvida, coisas em que falta a firme adesão do intelecto ao seu objeto. Quando se fala de *coisas que não se vêem*, distingue-se fé da ciência e do intelecto, nos quais alguma coisa se faz aparente. E quando se diz *garantia das coisas esperadas* faz-se a distinção entre a virtude da fé e a fé no significado comum [isto é, crença em geral], que visa à bem-aventurança esperada (Grifo do autor).

O próprio Frei Betto ajuda a pensar a lógica da fé, conciliando o intelecto e a capacidade de crer, citando uma frase de São Tomás de Aquino:¹⁹³ “A razão é a imperfeição da

¹⁹¹ Trata-se de uma obra de entrevistas, no qual Stephen Hawking é citado, mas não referenciado.

¹⁹² São Paulo (Hebr. II, I) não é referenciado na obra de Abbagnano (2012).

¹⁹³ São Tomás de Aquino não é referenciado na obra de Frei Betto; Gleiser e Falcão (2020).

inteligência”. E acrescenta: “A inteligência é irmã gêmea da intuição”. Vem do latim: *Intus legeres* (“ler dentro”) (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 106).

O físico, Marcelo Gleiser (2020), declaradamente ateu, ressalta:

É importante fazermos uma distinção entre o que a ciência pode e o que a ciência não pode tratar. Uma das coisas importantes nessa discussão é que existe uma grande diferença entre o “porque” e o “como”, e a ciência é muito boa com o “como” (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 89).

E arremata:

Como é que o Sol exerce uma influência sobre os planetas, de forma que eles se movem e continuam estáveis em suas órbitas? Newton explicou de uma forma em 1686, dizendo que a gravidade é uma força que cai com o inverso do quadrado da distância. [...] Mas, se você perguntar “por que o Sol gera essa força?” (e os planetas também, como tudo que tem massa), a ciência não tem nada a dizer (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 89-90).

Pior, ainda, é quando apenas uma ciência pretende explicar tudo, desconsiderando outras perspectivas do saber, como se epistemologia fosse uma patente do colonizador dos continentes e dos mundos.

No Ocidente, fé e ciência são antagônicas; palavras entendidas como antônimos tensos. Para os céticos, o que se acredita pela fé, deve ser provado pela ciência, como se todas as análises científicas tivessem a chancela da verdade eterna, como se ela ocupasse uma palavra final “divina”. Para os que têm fé, a ciência é dispensável ou incapaz de “alcançar” as verdades teológicas.

A fé raciocinada é um traço marcante da Doutrina Espírita, compilada por Allan Kardec,¹⁹⁴ no século XIX. Ele, próprio, um cientista, se mostrou convencido, a partir de inúmeros testes e pesquisas, a ter fé nos espíritos, na inteligência pós-morte e na reencarnação. O Espiritismo Kardecista, muito influente no Brasil, inspira grande parte da Umbanda, por exemplo, estimulando uma conciliação entre fé e epistemologia.

No Candomblé, ciência e religião não se opõem. *Ògún*, o *òrìṣà* da forja, o Senhor dos Metais, o grande tecnólogo, que transforma minério de ferro em artefatos bélicos e agrícolas, é uma divindade ioruba associada à tecnologia, às inovações. Dessa forma, podemos inferir que a ciência é divina para os iorubas. Quando se louva *Ògún* nas tradições do Candomblé nagô, a

¹⁹⁴ Seu nome civil era Hippolyte Léon Denizard Rivail. Adotou o pseudônimo de Allan Kardec para assinar seus livros. Nasceu em Lyon, a 3 de outubro de 1804, e faleceu em Paris, em 31 de março de 1869.

ciência está no altar. A ela se celebram cânticos, se fazem festas e oferendas; não há conflito. Essa religiosidade não tentou se impor aos inventos. Não foi preciso ter um Iluminismo¹⁹⁵ entre os iorubas, pois essa religiosidade nunca tentou impor-se sobre os fiéis, anulando suas liberdades de pensar e agir tampouco confiscou seus bens ou impôs seus dogmas como verdades absolutas. Não foi a essa religião que Marx¹⁹⁶ se referiu como “ópio do povo”.

No contexto ioruba, a fé em Deus e nos deuses passa por acreditar no próprio humano, por respeitar a sua natureza, a natureza que o reveste. Fé, para os iorubas, não se constitui a partir do medo de pecar, de ser condenado. Todas as falas relativas a uma “cobrança” espiritual dos deuses e ancestrais está impregnada da distorção da colonialidade. Em uma prática religiosa, como o Candomblé, que é forjada como resistência à opressão, à escravização e a todos os tipos de violência, não cabe pensar num *òrìṣà* que “mata”, “persegue”, “abandona”, “adoece” os humanos. Da mesma forma, é uma terrível distorção imaginar deuses que decidem, agem por mim ou que assumem parte de meus atos decisórios. Estes, definitivamente, não são pensamentos coadunados hermeneuticamente com a filosofia ioruba. Fé como compromisso (obrigação), crença religiosa, confiança em uma “palavra revelada” ou, ainda, fé como anteparo ao medo de uma punição, não é a fé ioruba.

Fé, consoante o sistema cultural ioruba, mais se afigura a uma consciência/confiança nas energias e no apoio permanente dos deuses e ancestrais. A fé não surge no ato da iniciação religiosa; a fé não se fortalece nas oferendas, não é garantia de prosperidade; nem o atendimento dos pedidos, é prova de fé. A fé é desenvolvida por uma metodologia que vai despertando a interação entre o Ser e seus próprios potenciais, seus ancestrais, a natureza e os outros Seres. É um estado de ser e de crer em um Todo: na oralidade, na atemporalidade, na senioridade e na naturalidade – bases dessa cultura. Ter fé é estar em estado de conexão com este complexo: corpo, *Orí*, Criador, natureza, tempo, espaço, ancestrais.

No complexo cultural ioruba, a materialidade é divina – *Èṣù*. Esta divindade é o protótipo do corpo, é a metáfora do solo ioruba. Mas, também é potencialmente algo que não se resume ao físico, como o sexo, a comunicação, a ambição, o caos. Ou seja, crer em *Èṣù* é

¹⁹⁵ O Iluminismo foi um movimento surgido na Europa, do século XVIII, “marcado por valorizar a razão e tecer críticas ao absolutismo” monárquico, ao mercantilismo e ao dogmatismo religioso. Fonte: <[https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/iluminismo.htm#:.](https://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/iluminismo.htm#:)>. Acesso em: 08/09/2022.

¹⁹⁶ Karl Marx (Tréveris, 5 de maio de 1818 – Londres, 14 de março de 1883) elabora essa frase logo nos primeiros parágrafos da introdução de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita entre o fim de 1843 e início de 1844. Fonte: <<https://www.filosofiaepsicanalise.org/2021/01/a-religiao-e-o-opio-do-povo-o-contexto.html>>. Acesso em: 08/09/2022.

entender que a fé, no contexto ioruba, não se restringe a um estado unicamente imaterial; a fé tem uma conotação corpórea, terrena, tátil, palpável.

Orí, o *òrìṣà* que rege a autonomia, a gestão do próprio destino, é também um componente do próprio corpo. *Orí odè* é a cabeça material e *Orí inú*, a cabeça extracorpórea. A máxima ioruba diz: “A cabeça faz de um homem, um rei”. Entender que *Orí* é um deus que habita em mim e reconhecer nele a capacidade de deliberar autonomamente minha vida, minhas escolhas; é ter fé no corpo, no meu corpo.

O princípio da naturalidade, um dos alicerces da cultura ioruba, coloca os humanos e inumanos no mesmo patamar horizontal de importância. Por isso, os iorubas são capazes de deificar elementos naturais, como a pedra, a água, a folha, a árvore, a cobra. O princípio da naturalidade é a lógica, por exemplo, do transe em *Ìrókò* – *Chlorophora excelsa* (*Moraceae*) – a árvore *òrìṣà*. Humanos são iniciados no Candomblé para *Ìrókò*. Esta divindade recebe oferendas, festas, altares consagrados em árvores. Pessoas desenvolvem fé em um elemento físico, material, natural. Assim, podemos ter fé na água (*Yemoja*), no ar (*Òṣàlá*), no fogo (*Ṣàngó*) ou na terra (*Omolu*), por exemplo.

Ainda pela naturalidade, cultua-se *Onílẹ̀*, a deusa feminina da terra (o solo). Neste caso, não há transe nem altar, mas reverencia-se, literalmente, o chão. Pensar fé, por este ângulo, requer a desconstrução do protótipo de fé cristã, na qual acredita-se apenas em algo além de mim. A espiritualidade da fé ioruba deixa de ser uma ideia de imaterialidade. Percebo que, na cultura ioruba, a partir desses entendimentos, a fé é um sentimento que decorre da lógica na qual aquele sistema se estrutura; trata-se de uma verdade imanente.

7.6 O Espírito

Pensar espiritualidade e fé nos remete, inevitavelmente, a uma cogitação sobre o espírito. Vale dizer que existe uma ciência dedicada, exclusivamente, ao estudo do espírito: a pneumatologia ou pneumática. Foi introduzida pelo teólogo e filósofo reformado, Johann Heinrich Alsted (1588-1638), no ano de 1630.

Entende-se por pneumatologia o estudo de seres espirituais, especialmente, as interações entre os humanos e Deus. *Pneuma* é uma palavra grega que define “respiração”, a qual, metaforicamente, descreve um Ser de espírito ou influência. No latim, *spiritus* significa

respiração, sopro e, também, coragem, ato heroico. Alsted (1630) entendia que Deus e a alma humana pertencem a instâncias e substâncias distintas.

De acordo com a filosofia grega, o substantivo “espírito” pode ser entendido como intelecto ou a parte mais “alta” da alma e, em Aristóteles, o “primeiro motor”. Para os gregos, a dimensão intelectual dos humanos (“*nous*”) é responsável pelo nosso movimento racional e autônomo, que seria ausente nos animais (PONDÉ, 2018, p. 45).

A distinção entre a alma e o espírito decorre da atual terminologia judaico-cristã. Paulo (1 Tessalonicenses 5:23) declara, nas Escrituras, que o espírito, a alma e o corpo devem ser conservados íntegros: “Que o próprio Deus da paz os santifique inteiramente. Que todo o espírito, a alma e o corpo de vocês sejam preservados irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (BIBLE, 2022, não paginado), promovendo, assim, uma distinção entre esses elementos.

Na alusão bíblica, ao criar Adão, Deus o tornara “alma vivente” (Gênesis 2:7): “Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou um ser vivente” (BÍBLIAON, 2009, não paginado). A expressão “espíritos” também aparece na Bíblia, fazendo referência aos anjos que se rebelaram contra Deus, conforme os versículos 7 a 9 do capítulo 12, do Livro do Apocalipse. Na tradição abraâmica, esses são denominados de “anjos decaídos” ou “demônios”, liderados pelo Satanás.

Na filosofia, são muitos os entendimentos sobre espírito. Na maioria das correntes doutrinárias, entende-se por espírito a alma racional ou o intelecto humano. Kant (1790 apud ABBAGNANO, 2012, p. 354), em sua teoria estética, usou esse termo, considerando como espírito “o princípio vivificante do sentimento”:

No significado estético, [espírito] é o princípio vivificante do sentimento. Mas aquilo com que esse espírito vivifica a alma, a matéria de que se serve, é o que confere impulso finalista à faculdade do sentimento e a insere num jogo que se alimenta de si mesmo e fortifica as faculdades de que resulta (KANT, 1790 apud ABBAGNANO, 2012, p. 354).

Montesquieu (2012) aplicou o termo em sua obra *Do Espírito das Leis*, atribuindo um sentido metafórico, como que a dizer intenção, propósito. Da mesma forma, veremos esse mesmo substantivo sendo aplicado em uma conotação de disposição, como nas célebres expressões de Pascal (1897 apud ABBAGNANO, 2012, p. 354), “espírito de geometria” e “espírito de finura”. Mais recentemente, o uso corrente reforça a mesma semântica: “espírito religioso” e “espírito esportivo”.

Descartes (1641 apud ABBAGNANO, 2012, p. 354) refere-se ao espírito como intelecto, razão, capacidade de pensar, consciência: “Portanto, a rigor, não sou mais que uma coisa que pensa, um [espírito], um intelecto ou uma razão, termos cujo significado antes me era desconhecido”. E complementa:

A substância na qual reside imediatamente o pensamento aqui é chamada de *espírito*. Embora esse nome seja equívoco, porque às vezes é atribuído também ao vento e a líquidos sutilíssimos, não conheço nenhum outro mais apropriado (DESCARTES, 1641 apud ABBAGNANO, 2012, p. 355. Grifo do autor).

Para Leibniz (1714 apud ABBAGNANO, 2012, p. 355), espírito era uma atribuição apenas humana. Logo, nenhuma outra expressão da natureza o possuiria:

O conhecimento das verdades necessárias e eternas é o que nos distingue dos simples animais e nos dota de razão e ciência, elevando-nos ao conhecimento de nós mesmos e de Deus. É isso que em nós se chama alma racional ou espírito.

Por sua vez, Hegel (1821 apud ABBAGNANO, 2012) especifica as noções de espírito objetivo, subjetivo e de espírito absoluto. Por espírito subjetivo, ele entende o espírito finito, quer seja a alma, a razão, o intelecto; já por espírito objetivo, entende as instituições fundamentais do mundo humano, como o direito, a eticidade e a moralidade; e por espírito absoluto, Hegel entende o mundo das Artes, da filosofia e da religião. Segundo o citado autor, as três formas de espírito são manifestações da ideia, do que chama de Razão infinita; o sujeito principal da história é o “espírito” (*Geist*) (BEISER, 2014, p. 342).

[...] a história do mundo e um processo racional, a evolução racional e necessária do espírito do mundo. Esse espírito é a substância da história; sua natureza é sempre uma e a mesma; e ele revela essa natureza na existência do mundo. O espírito do mundo é o espírito absoluto (BEISER, 2014, p. 342).

Ao que parece, para Hegel, esse espírito absoluto orientaria, até mesmo, as ações individuais (BEISER, 2014).

Lévi-Strauss (1982 [1949]) utiliza o conceito de espírito humano para designar o complexo de formas ou categorias invariantes que, desde a noite dos tempos, regem os trabalhos e os dias do homem, constituindo, em seu todo, a estrutura inconsciente de todas as culturas.

Os diversos entendimentos nos apontam várias ponderações: 1) Conceito de espírito é, antes de tudo, sociocultural; 2) Mesmo entre os ocidentais, não há consenso acerca desse conceito ou ideia; 3) As religiões tentam apropriar-se não só do termo, mas da forma, como

impõem verdades a esse respeito; 4) Pensar espírito é refletir algo que diz respeito ao corpo e algo além do corpo.

Apenas no início do século XVIII, o filósofo Christian Wolff (1949 apud ARAÚJO, 2012) distinguiu como áreas da metafísica (relação entre o material e o extracorpóreo), a ontologia (estudo do Ser), a cosmologia (origem do Universo) e a pneumatologia (estudo do espírito), entendendo, pela última, a reunião, a um só tempo, da psicologia (racional e empírica) e da teologia natural. Na área da Física, destacamos a opinião de Marcelo Gleiser (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 112-113):

Para mim, existem duas maneiras de você encarar o desconhecido: ou você vê o mundo por meio do que chamo de naturalismo, ou o vê por meio do sobrenaturalismo. E essas duas posições, para mim, são incompatíveis. [...], o naturalismo é quando você tenta entender o que está acontecendo no mundo, seja lá o que for, pelas relações de causa e efeito que tenham uma explicação dentro do real, ou seja, dentro do que pode ser pensado, do que pode ser emitido, do que pode ser discutido entre as pessoas de uma forma universal, dentro dos valores da ciência. [...] O sobrenaturalismo, dentro dessa dicotomia, seria o que não pode ser explicado por meio de relações causais – de causa e efeito – entre entidades materiais. Então, por exemplo, o espiritismo. A questão do espiritismo, dentro de uma postura naturalista. Existe um corpo; o corpo é feito de matéria; [...] Não existe uma entidade imaterial que possa interagir com essa entidade material que se chama cérebro – que chamamos de espírito – que permaneça depois da morte do corpo.

Ou seja, pela ótica da ciência ocidental, parametrizada pelas leis da Física, a comunicabilidade entre vivos e mortos seria impossível, segundo Gleiser. Logo, a sobrevivência de um espírito, enquanto forma individualizada de consciência e personalidade, não teria sustentação pelo prisma do que Gleiser chama de “naturalismo científico”.

Ciências, dogmas e pensamentos são frutos de bases sociais; são sempre etnocêntricos e esse não é o problema. O fato é relativamente compreensível em se tratando do comportamento sabidamente humano. O problema surge quando tentam impor um único padrão – epistemológico, dogmático e étnico – como se este fosse a plataforma da própria verdade.

Então, para os iorubas o que seria espírito, afinal? A existência humana surge com a criação do espírito. É a partir do mítico sopro divino que o espírito humano é criado, dando início à sua existência infinita. Esta, é alternada por várias vidas no ciclo denominado pelos iorubas, como *àtúnwà*. O espírito, originalmente, nesse contexto, tem uma relação com o sagrado. Desde seu surgimento, o espírito já é maduro, pronto; não passa por fases intermediárias nem preparatórias; todavia, não tem virtudes. Esse Ser não nasce bom e se corrompe, nem nasce mau tendo, como sina, tornar-se perfeito. Ele é imperfeito desde sua origem e o será para todo o sempre. Contudo, em seus ciclos de vidas, buscará a aquisição das

virtudes. Seu destino não é o paraíso, mas sim, as trocas interlocutórias com a natureza e com seu grupo social; é, neste meio que poderá lograr virtudes e praticá-las. Esse espírito surge, portanto, com a consciência do que lhe é bom ou mau. O espírito nasceria com um senso de ética. É isto que os iorubas sintetizam na expressão *ifá àyà* (oráculo interior): um conceito de que todos nascem com as noções de ética dentro de si; uma capacidade inata de discernimento. O espírito, assim, surge com autonomia e paradigma, mas surge sem matéria; portanto, em sua fonte, o espírito é somente metafísico. Entretanto, para que esse espírito possa ser, viver e buscar, carece de outra parte: o corpo – que não apenas irá integrá-lo: o corpo também será espírito.

Esse espírito, do qual falamos, é *Orí*, a cabeça, a consciência, a autonomia e o discernimento. *Orí* é o *òrìṣà* pessoal que tem, por regência, conduzir o ser humano pelo próprio destino. *Orí* é uma divindade independente dos *Òrìṣà* e subjetiva a cada ser humano.

O *Orí* é compreendido em duas partes: *Orí Òde* (cabeça exterior/física) e *Orí Inú* (cabeça interior/imaterial). Portanto, *Orí* enquanto *anĭma* (lat. “sopro”, “início da vida”) está no corpo; é corpo, mas também é espírito. O *itàn* da escolha da cabeça, assim, reza:

Ajalá modela a cabeça do homem:

Odudua criou o mundo, Obatalá criou o ser humano. Obatalá fez o homem de lama, com corpo, peito, barriga, pernas, pés. Modelou as costas e os ombros, os braços e as mãos. Deu-lhe ossos, pele e musculatura. Fez os machos com pênis e as fêmeas com vagina, para que um penetrasse o outro e assim pudessem se juntar e se reproduzir. Pôs na criatura coração, fígado e tudo o mais que está dentro dela, inclusive o sangue. Olodumare pôs no homem a respiração e ele viveu. Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse a obra criadora de Oxalá. Assim, é Ajalá quem faz as cabeças dos homens e mulheres. Quando alguém está para nascer, vai à casa do oleiro Ajalá, o modelador das cabeças. Ajalá faz as cabeças de barro e as cozinha no forno. Se Ajalá está bem, faz cabeças boas. Se está bêbado, faz cabeças malcozidas, passadas do ponto, malformadas. Cada um escolhe sua cabeça para nascer. Cada um escolhe o ori que vai ter na Terra. Lá escolhe uma cabeça para si. Cada um escolhe seu ori. Deve ser esperto, para escolher cabeça boa. Cabeça ruim é destino ruim, cabeça boa é riqueza, vitória, prosperidade, tudo o que é bom (PRANDI, 2001, p. 470-471. Grifo do autor).

Espírito, no contexto ioruba, não se constitui a partir da contraposição corpo/espírito. Espírito, enquanto elemento que anima o corpo e transcende a matéria, simultaneamente, é físico e extrafísico. Logo, corpo e espírito estão em uníssono; não justapostos, não sobrepostos, mas em consonância intrínseca.

Orí e *ara* (espírito e corpo) não podem transitar pelo mundo dos vivos se não estiverem juntos. Mas, para este trânsito, o corpo (*ara*) e espírito/persona (*Orí*) dependem de uma “usina de energia” que vitalize o percurso desse Ser pelo *Àiyé* (nosso mundo). Esta “usina de energia”

vital é *Èṣù*, o *Èlẹgbára* (Senhor do Poder do Corpo), a força do movimento, da dialética, do caos reconstrutivo, a potência da materialidade, dos trânsitos, dos fluxos e contrafluxos.

O espírito é o próprio Ser e este pode, assim, ser compreendido como um trinômio: corpo (*ara*)/espírito (*Orí*)/movimento (*Èṣù*). Espírito é uma espécie de dimensão que integra saber, ser, estar, mover-se e sentir.

8 O FENÔMENO MEDIÚNICO

No Candomblé, o fenômeno mediúnicamente é parte integrante de cerimônias e rituais que propõem aos adeptos as interações com os ancestrais, com a natureza, com os espíritos, na senda dessa espiritualidade.

O fenômeno mediúnicamente, sobretudo no contexto afro e afro-brasileiro, vem sendo objeto de inúmeras distorções, capazes de confundir os próprios adeptos e adeptas. Muitos acabam por se afastar da religião porque não conseguem uma compreensão básica acerca desse estado. Por se sentirem perdidas e desatendidas em seus anseios e expectativas, muitas pessoas abandonam o Candomblé. Logo, entendo pertinente uma análise reflexiva e descolonizada do fenômeno mediúnicamente neste âmbito.

Esta análise passa por repensar antigos conceitos utilizados, tais como possessão, totemismo, fetichismo, animismo e o próprio transe. Muitos destes conceitos se confundem, são confundidos e acabam sendo utilizados de forma generalizada, totalmente sem critério, como se fossem sinônimos. De todas essas nomenclaturas, a que mais me contempla é transe, dada a sua ideia de transição de consciências, de estados de si. Passemos à análise dessas definições, à luz do fenômeno mediúnicamente havido no Candomblé aqui estudado.

8.1 Possessão

Possessão espiritual, posse espiritual ou subjugação é a crença paranormal e/ou sobrenatural segundo a qual almas, espíritos, deuses, *daemons*, demônios, animais, extraterrestres ou outras entidades imateriais assumem o controle de um corpo humano, normalmente, prejudicando a saúde e/ou seu comportamento.

As primeiras descrições feitas pelos europeus chegados à África sobre a possessão são as piores possíveis, sobretudo, quando elaboradas por clérigos de matriz cristã. Nesse sentido, destacamos uma das transcrições feitas por Verger (2000) que relata uma fala do Abade Bouche (1885): “Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam ordinariamente de Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós” (BOUCHE, 1885 apud VERGER, 2000, p. 135).

A manifestação do Abade reproduz um olhar preconceituoso e racista, sem falar na tradução deturpada do título de *Èṣù (Èlégbára* – Senhor do Poder do Corpo), como “aquele que se apodera de nós”, dando-lhe um condão de entidade maligna, que se impõe sobre o ser humano de forma perversa. A possessão, em especial, é tratada como veículo negativo do próprio Satã.

O fato é que os fenômenos mediúnicos promovem o rompimento com o *status quo*. Há um atravessamento cristão neste entendimento: o êxtase, a possessão, rompem com o monopólio do sacerdote católico, pois o clérigo deixa de ser a única “ponte” entre o mundano e o espiritual. O fenômeno mediúnico estabelece um contato físico e direto com o divino, então, não é preciso que haja a presença de um padre. O corpo do médium é o intermediário extramundos.

No fenômeno mediúnico, não há um controle institucionalizado. Regras da Igreja, como as bulas papais, as encíclicas e as exortações apostólicas não alcançam nem podem dominar essa situação de “exceção”. É uma área fora do domínio da liturgia do Vaticano e, nesses casos, a maneira mais prática é a negação, a proibição.

O fenômeno mediúnico é tratado como um estado “fora de si”. Definições a partir de um discurso ocidental revestido de preconceitos e óticas excludentes. O “sujeito” se coloca fora do domínio de sua consciência. Este momento é visto como a manifestação de um estágio “pré-civilizado”. A referência é a do “posseço demoníaco”, aquele que se encontra “fora de si”, “inconsciente”. Estes, portanto, carecem de que suas “almas sejam salvas” para que se possa “restituir sua unidade”.

Conforme as referências bíblicas, Deus seria acessado através de um “mergulho” interior, enquanto o processo de possessão tem uma direção diametralmente oposta. Estabelece-se, assim, um combate cristão contra as práticas e ritos de possessão e a demonização dos espíritos e divindades que dela fazem uso.

Além disso, nota-se, nesse contexto, uma marca do machismo institucional. A ideia de que os possuídos não teriam controle sobre si próprios, cria a utopia de que as mulheres seriam pessoas mais facilmente possuídas. Observa-se que, até mesmo no imaginário cinematográfico, geralmente, os personagens “possuídos” por entidades malignas são mulheres e crianças, ou seja, pessoas, supostamente, mais “frágeis”.

A ideia da possessão de um médium por alguma força ou espírito que se imponha sobre ele de forma incontrolável e compulsória, definitivamente, não coaduna com o que se passa durante o fenômeno mediúnico do Candomblé. Abordaremos, com mais detalhes, a possessão

quando discorrermos sobre transe, já que os principais teóricos do tema usaram esta terminologia (possessão) para se referir ao transe.

8.2 Totemismo

O totemismo é uma crença religiosa que utiliza o totem como elemento espiritual de adoração, o qual mantém uma relação próxima e misteriosa entre um ser humano e um ser natural. Esse relacionamento tem, como fundamento, uma origem ou liame em comum entre esses dois Seres.

Totem significa o símbolo sagrado adotado como emblema por tribos ou clãs que os consideram como seus ancestrais e protetores. O totem costuma ser um poste ou coluna e pode ser representado por um animal, uma planta ou outro objeto.

O totemismo esteve muito em voga durante as primeiras décadas do século passado e é relacionado aos estudos sobre a histeria. Como acontece em relação a outros fenômenos mediúnicos, esses estudos são atravessados pelo preconceito que categoriza sociedades, ditas civilizadas, daquelas que as primeiras classificam como primitivas. Certas teorias alegam que, ao evocar a “natureza” como referência, deturpa-se a visão de mundo, tangenciando a histeria. Segundo Lévi-Strauss (1986, p. 11):

Com o totemismo e com a histeria é a mesma coisa. Quando nós decidimos a duvidar que se possam arbitrariamente isolar certos fenômenos e agrupá-los entre si para fazer deles signos diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os próprios sintomas desapareceram, ou mostraram-se rebeldes às interpretações unificantes.

A chamada “ilusão totêmica” é mais uma definição eurocêntrica para repelir e fundamentar preconceitos em relação ao fenômeno mediúnico. O conceito de totemismo está viciado por elementos que compõem uma percepção “exótica” do transe.

A relação entre um ser humano e um elemento vegetal e animal, ainda que estes sejam associados miticamente como símbolos de alguns deuses do panteão ioruba, também não atende às peculiaridades do transe no Candomblé.

8.3 Fetichismo

É uma referência antiga à adoração de fetiches (objetos aos quais se presta culto e a eles se atribui poder sobrenatural ou mágico). O termo vem, etimologicamente, de *feitiço*, nome dado pelos portugueses aos objetos de culto das populações da África durante a colonização de parte do continente. O vocábulo é derivado do latim *facticius* (artificial, não natural, falso).

Se nada, então, era sabido da religião dos iorubas, ideias gerais avultavam com referência às religiões das nações vizinhas. Baseavam-se elas em observações feitas pelos primeiros navegadores portugueses.

As divindades africanas foram batizadas com o nome de *feitiço*, palavra portuguesa que significa algo que era feito, “formado”, “coisa feita”.

Os primeiros viajantes não se debruçaram sobre a religião dos povos que encontraram. Da mesma forma, clérigos cristãos e antropólogos, parametrizados pela fé cristã tampouco se interessaram por entender e, muito menos, relatar, de forma respeitosa e precisa, detalhes acerca das práticas religiosas africanas.

Fora da África, nada de concreto se sabia a respeito da religião ioruba antes do século XIX. Foi em Paris, de 1845, por d’Avezac, que se publicou a primeira informação, numa descrição da nação dos *ijebus*, compilada das narrativas de Osifekuede: *Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique*.

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões locais sempre de forma preconceituosa; mas, não havia nada, especificamente, sobre o sagrado daquelas populações. Segundo Verger (1992 [1966]), a primeira menção aos cultos africanos, como “fetichismo”, teria sido de Charles de Brosses, em 1760.

Portanto, utilizar a nomenclatura fetichismo para definir ritos e fenômenos mediúnicos afro e afro-brasileiros é absolutamente descabido, descontextualizado e preconceituoso.

8.4 Animismo

O conceito básico de animismo é “a crença na existência de uma entidade destacável da alma, potencialmente distinta e à parte de qualquer incorporação concreta em um indivíduo

vivo ou em um organismo material” (GOULD; WILLIAM, 1965 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 95). É a ideia de que entidades não humanas possuem uma essência espiritual.

Para Hunter e Whitten (1976 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 94), animistas seriam “crenças religiosas que envolvem a atribuição da vida ou divindade a fenômenos naturais como as árvores, os trovões ou os corpos celestes”.

Em 1871, E. B. Tylor (1958) desenvolveu, em sua mais destacada obra *Cultura Primitiva*, um dos primeiros e mais utilizados conceitos de animismo a partir da antropologia: “A crença de que dentro dos corpos comuns, visíveis e tangíveis, há um ser normalmente invisível, intangível: a alma [...] cada cultura [tem] seus próprios seres animistas distintivos e sua própria elaboração específica do conceito de alma” (TYLOR, 1958 [1871] apud BIRD-DAVID, 2019, p. 94).

Sua característica principal é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. À luz do conceito de animismo, indagamos: Seria esse o entendimento e a prática das religiões de matrizes africanas? Somos animistas? Reconhecemos a personalidade/individualidade de plantas, animais e minerais? Ou percebemos neles uma relação primordial? Eles são indivíduos ou são forças personificadas?

Tylor (1958 [1871] apud BIRD-DAVID, 2019) e Durkheim (1970 [1898]) entendiam que os “animistas” compreendiam o mundo de modo infantilizado e atrasado. Por sua vez, esses eram vistos como primitivos e, cognitivamente, subdesenvolvidos. Esta definição já nos basta para descartar, em definitivo, o conceito animista de tais autores.

O animismo, conforme a antropologia evolucionista, era, portanto, signo de sociedades “atrasadas”, “pré-científicas” que, na ausência da tecnologia, não percebiam a “superioridade do homem sobre os outros animais” (DURKHEIM (1970 [1898], p. 42).

O pensamento euro-americano, dos séculos XVII ao XX, cria a dicotomia homem/natureza, colocando o humano como ser hierárquico sobre o inumano. Um conflito típico da presunção da nossa espécie em relação aos demais elementos da natureza: ego *versus* eco. Entretanto, novamente a base desse ideário está fulcrada em uma perspectiva ocidentalizada; não há como tentar definir outras culturas a partir desta premissa. O fato é que as ideias positivistas e eurocêntricas sobre os significados de “natureza”, “vida” e “pessoa” geraram conclusões e conceitos comprometidos. Como é sabido, no tocante à cultura ioruba, essa base não se sustenta. Afinal, um dos pilares daquele sistema é justamente a naturalidade:

a relação horizontal e integrativa entre os humanos e inumanos; daí, porque considero o Candomblé uma bio-religião.

Claude Lévi-Strauss (1962 apud BIRD-DAVID, 2019) se referiu à categoria antropológica “totemismo”, a qual abarca aspectos do fenômeno que Tylor (1958 [1871] apud BIRD-DAVID, 2019, p. 102) denominou como “animismo”.

O trabalho de etnografia, de Irving Hallowell (1930 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 107), sobre os Ojibwa (resultante de sua pesquisa de campo no Lago Winnipeg, ao norte do Canadá, nos anos de 1930), o levou a concluir que, para aquele povo, existem as categorias “pessoa humana”, “pessoa vegetal”, “pessoa mineral”. Este conceito não nos parece de todo estranho nem tão distanciado do nosso entendimento acerca da percepção da natureza pelo prisma cultural ioruba, guardadas as devidas proporções e peculiaridades. Nesse sentido, Bird-David (2019, p. 130) destaca: “Há uma diversidade de animismos, cada projeto animista contém seu status local, sua história e sua estrutura (no sentido de Sahlins, 1985)”.

Restam-nos dúvidas sobre a mudança cognitiva ocorrida na sociedade europeia. Em que momento e por que o animismo foi considerado infantil? Por qual razão o animismo teria sido deixado de ser um meio válido para o conhecimento?

Sobre a mudança de referência europeia, White (2010 apud DOMANSKA, 2014, p. 62) destaca a influência do cristianismo e escreve:

O que aconteceu entre os séculos III e VIII foi que os homens deixaram de se considerar descendentes de seus antepassados romanos e começaram a se tratar como descendentes de seus predecessores judaico-cristãos. [...] Quando os homens da Europa Ocidental começaram a agir como se descendessem do segmento cristão do mundo antigo; quando eles começaram a estruturar seu comportamento como se fossem geneticamente descendentes de seus predecessores cristãos; quando, em suma, eles começaram a honrar o passado cristão como o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu, e deixaram de honrar o passado romano como seu passado, o sistema sociocultural romano deixou de existir. [...] Estou sugerindo que os sistemas históricos diferem dos sistemas biológicos por sua capacidade de agir como se pudessem escolher seus próprios ancestrais. O passado histórico é plástico de uma forma que o passado genético não é. [...] [Homens] escolhem um conjunto de ancestrais ideais que eles tratam como progenitores genéticos. Essa ancestralidade ideal pode não ter nenhuma conexão física com o indivíduo que faz a escolha. [...] [O] processo de socialização pode ser caracterizado como um processo de substituição ancestral, como uma solicitação para que os indivíduos ajam como se fossem realmente descendentes de modelos históricos ou míticos em preferência a qualquer modelo que possa ser fornecido por herança genética. Essa substituição ancestral retroativa em ingrediente essencial na constituição dos sistemas históricos [...] (Grifo nosso).

White (2010 apud DOMANSKA, 2014, p. 62) propõe que uma comunidade escolha ancestrais substitutivos ideais às suas “necessidades justificáveis”, o que lhes permite construir

“o modelo mais desejável para a criação de um futuro exclusivamente seu”. No caso em tela, grande parte dos europeus tem, como seus ancestrais, praticantes de cultos ditos pagãos. Estes são seus ascendentes diretos, mas, em algum momento, resolveram descender de patriarcas hebreus, relatados no Velho Testamento, e a seguir um judeu nazareno, chamado Jesus. Os europeus convertidos ao cristianismo se dizem filhos e descendentes de um Deus de outra etnia.

A formulação de White (2010), aplicada ao produto religioso afro-brasileiro, pode indicar-nos uma vitória significativa da cultura africana sobre o cristianismo dominante. Assim, se entendermos que muitos brancos e descendentes destes aderiram às religiões afro, que foram iniciados nas mesmas e passaram a se sentir como “filhos” de deuses negros, por exemplo, temos a possibilidade palpável de uma teoria “sociologizante” de ancestrais substitutivos no Candomblé; contudo, o mesmo Candomblé parte da premissa da ancestralidade genética (biologizante). Mas, além do liame biológico, há laços energéticos que atrelam os Seres. Logo, entendo que essa ancestralidade ioruba se constitui por fatores mistos, ou seja, tanto por questões energéticas quanto por vinculações conservadas na memória biológica e experiencial (*ara* e *Orí*). Dessa forma, proponho a ideia da relação “bioimaterializante” com o antepassado mítico.

Destarte, ainda que o corpo tenha um fenótipo branco, sua carga ancestral (física e metafísica) pode trazer remotas conexões com deuses do outro lado do Atlântico. Esse corpo branco pode, socialmente, escolher participar e relacionar-se com uma cultura religiosa, identificar-se, mas também pode estar fazendo esse movimento de aproximação, empatia, e tendo esta identificação por fatores biológicos contidos em seu genótipo e no registro experiencial do seu *Orí*. Assim, os fatores “sociologizantes”, biologizantes e “bioimaterializantes” (ora proposto) podem estar presentes e ajudar-nos a entender a composição dos espaços sociorreligiosos dos Terreiros na formação dessas famílias físicas e metafísicas que atravessam o tempo e se encontram no transe.

A mudança cognitiva, que ocorreu na Europa ocidental, deu-se em torno do século XVII. E hoje? Podemos pensar em um animismo contemporâneo, que anima e propicia relações outras com objetos, como carros, iates, roupas de grife, hotéis? Seria esse um novo animismo/fetichismo? Uma forma de “culto” capitalista que pauta as relações sociais entre humanos e a natureza animada e inanimada? Um “enfeitiçamento” capitalista pelo consumo?

Para Marx (1998 apud BIRD-DAVID, 2019, p. 136), como relata em seu clássico *O Capital*, o fetichismo seria fundamental para o capitalismo moderno ao estimular o “fetiche” pela mercadoria, pelo consumo.

Antes, o animismo era percebido apenas pela análise de humanos e não humanos. Logo, a proposta é pensar outras formas de pessoas e de relações entre elas. O fato é que existem percepções essenciais à análise do animismo, tais como a noção de pessoa; a noção de natureza; a noção de como as pessoas se relacionam com a natureza.

Para os iorubas, pessoas¹⁹⁷ são apenas os humanos; nem por isso, deixam de integrar a natureza, e os animais, vegetais e minerais deixam de ser considerados como Seres. Todavia, na natureza como um todo, não existe nenhuma espécie (nem a humana) que exerça primazia sobre os demais elementos.

8.5 Transe

O estudo do transe, no Brasil, é pautado por uma mistura de todas essas teorias. Mas, de forma descriteriosa, todas essas definições são tratadas como sinônimas. De todas as terminologias aplicadas ao fenômeno mediúnic, a que mais me agrada é transe porque sugere a ideia de transição de consciências.

Os estudos e conceitos acerca do transe, no Brasil, são referenciados, na maior parte das vezes, em relatos de antropólogos (não orgânicos) e por religiosos espíritas. A ideia colonialista de “civilização” legou à fenomenologia do transe um caráter “primitivo”, como vimos. Os primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros acerca dos fenômenos mediúnicos das religiões afro, eram da área médica. Suas posições científicas, pautadas por parâmetros ocidentais, inspiraram diagnósticos indicativos de “enfermidade mental”.

Nina Rodrigues foi o pioneiro deles. Para ele, o transe era tratado como possessão e seria uma “perda da personalidade terrestre do filho-de-santo que assumiria então a personalidade de seu orixá” (RODRIGUES, 1935, p. 73). Com base na psiquiatria de Janet,¹⁹⁸

¹⁹⁷ Discuto a amplitude da ideia de pessoa no Capítulo 4: “O Ser: ontologia ioruba e a noção de pessoa humana”.

¹⁹⁸ Pierre-Marie-Félix Janet (Pierre Janet) nasceu em Paris, a 30 de maio de 1859, e faleceu na mesma cidade, em 24 de fevereiro de 1947. Foi psicólogo, psiquiatra e neurologista. Dedicou-se ao estudo das desordens mentais e emocionais, envolvendo histeria, ansiedade, fobias e outros comportamentos que considerava anormais. Ao lado de William James e Wilhelm Wundt, é reconhecido como um dos fundadores da psicologia. Ficou conhecido por sua linha antifreudiana. Fundou uma corrente francesa que ficou conhecida como análise psicológica. Teorizou sobre fenômenos conhecidos como automatismo psicológico e sobre histeria. É considerado inspirador da psicologia e da psiquiatria dinâmicas. Seu trabalho foi fundamental para que a psicologia se tornasse uma disciplina independente da filosofia e da medicina na França. Fonte: <<https://blog.cicloceap.com.br/biografia-de-pierre-janet-e-a-corrente-da-analise-psicologica/>>. Acesso em: 21/08/2022.

Nina Rodrigues definiu “possessão” como um “estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade”. Assim, classificou a possessão (entenda-se, aqui, o fenômeno mediúnico) como uma das formas de perturbações históricas. Segundo ele, o “alto grau de incidência entre os negros baianos” teria relação com seu “fraco desenvolvimento intelectual” (RODRIGUES, 1935, p. 25).

Arthur Ramos (1940), também médico-legista e psiquiatra, nos anos 1940, continua tratando o fenômeno mediúnico (transe) como possessão – mais de três décadas depois de Nina Rodrigues – e ainda vai além deste: ao invés de associar a possessão “apenas” à histeria, sugere uma explicação mais complexa, na qual o transe poderia ser ligado a múltiplos tipos de perturbação mental, como um “primitivo estágio de vida” (RAMOS, 1940, p. 283).

As opiniões de Ramos, no sentido de que tanto o transe quanto a doença mental seriam manifestações de camadas arcaicas do inconsciente humano, acabaram convergindo no conceito de “participação-imitação” de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), que explicaria a propensão que tem o “primitivo” para trazer as divindades para perto de si.

Vale dizer que o citado conceito de Lévy-Bruhl (1963 [1935]) estabelece um diálogo com as “leis da imitação” formuladas por Tarde (1962). No decorrer da análise, entretanto, chega-se à conclusão de que os conceitos de “imitação”, de ambos os autores, dizem respeito a processos diferentes. No entendimento de Lévy-Bruhl (1963 [1935]), “participação-imitação” refere-se a uma dimensão “mística,” ligando imitador e imitado num só elemento. Já para Tarde (1962), em sua teoria das “leis da imitação”, pressupõe dois ou mais elementos diferentes que, no fluxo de crenças e desejos, se assimilariam ou resultariam em inovações. As reflexões sobre essas ideias são pertinentes, não tanto pela similaridade entre ambas, mas pelas alternativas à noção de “representação coletiva”, de Émile Durkheim (1979 [1921]).¹⁹⁹

Lévy-Bruhl (1963 [1935]) fulcraria seu conceito de “participação-imitação”, unindo dois princípios, de certo modo, conflitantes. A “participação” seria a maneira como “a mentalidade primitiva” entende as relações com os “seres e objetos” (LÉVY-BRUHL, 1963 [1935], p. 335). Essa participação não seria uma “representação”, mas uma relação de reciprocidade, na qual o sujeito participa no objeto e o objeto no sujeito. Contudo, Lévy-Bruhl (1963 [1935], p. 335) acrescenta a esse conceito, a ideia de “imitação”, gerando a incongruência; isto porque, para o próprio autor, imitar seria representar algo exterior ao sujeito. Temos, aqui, uma encruzilhada entre as ideias de Lévy-Bruhl (“participação-imitação”), Tarde (“imitação”) e Durkheim (“representação coletiva”).

¹⁹⁹ Em parceria com Marcel Mauss.

Lévy-Bruhl, originalmente em 1935, formulou seu conceito de participação-imitação em *A Mitologia Primitiva*, pesquisando grupos culturais na Austrália e em Nova Guiné. Baseia-se em exemplos de cultos, nos quais os praticantes “imitam” detalhadamente gestos míticos como forma de garantir as formas consagradas da tradição. Uma espécie de dramatização através da qual o rito integra Seres e objetos, buscando uma eficácia simbólica como resultado. No caso dos estudos do autor com os Papuas, da Ilha de Kiwai, e dos Canaques, da Nova Caledônia, eles enterram grandes pedras para ensinar os tubérculos a crescerem fortes e resistentes; assim, os vegetais “imitariam” as pedras. Lévy-Bruhl se abastece de um conceito de primitivismo das sociedades estudadas e trata seus mitos e símbolos sem a apropriada análise semiótica e hermenêutica. Sua ideia de representação de objetos, gestos e mitos perpassa um viés psicologizante.

Para Tarde (1962), o fato social seria uma relação permanente de imitações. Da mesma forma, os fatos biológicos seriam imitações genéticas e os fenômenos químicos, físicos e geológicos seriam reproduções imitativas, decorrentes das mesmas causas. Para ele, a imitação poderia ser dissecada em leis gerais, que poderiam ordenar e explicar as relações sociais e naturais. Em síntese, Tarde conclui que há dois modelos de imitação: a que reproduz exatamente, de forma igual, o padrão ou a “contra-imitação”, que se detém a fazer justamente oposto ao modelo; uma espécie de probabilidade fatalista e reducionista. Diferentemente de Durkheim, Tarde concebe uma sociedade imitativa, com repetições permanentes dos mesmos modelos, sem elementos de variações pessoais nem coletivos. Contudo, Tarde (1903) acrescenta à sua formulação, o desejo. Ele defende que as imitações são sempre consequentes de vontades e crenças. Para ele, as sociedades funcionariam movidas pela cooperação ou pela competição de desejos e quererem, reproduzindo certos padrões que se imitavam. Assim, as três leis universais seriam a imitação, a oposição e a adaptação (invenção).

Durkheim (1979 [1921]), por sua vez, formula o conceito de representação coletiva, considerando aspectos sociais e pessoais. Para o autor, a representação refere-se aos modos de pensar, perceber e conceber, assim como de ser concebido, percebido e pensado, ou seja, há o estabelecimento de um forte aspecto *sócio-subjetivo*. Durkheim, ao analisar as “sociedades primitivas”, elabora suas explicações a partir de uma morfologia social. Durkheim desenvolve um sistema classificatório bastante racionalista, opondo-se a considerar as afetividades peculiares das culturas.

Lévy-Bruhl e Tarde se aproximam, em uma certa microsociologia dos fenômenos sociais, enquanto Durkheim tem uma percepção macrosociológica da sociedade, que consiste na morfologia social e representação coletiva.

O fato é que os três recaem no mesmo problema vestibular: baseiam suas teses em um olhar vertical e hierárquico sobre outras culturas, Seres e elementos da natureza, parametrizando suas referências nos modelos eurocêntricos. Seus conceitos não se sustentam quando aplicados em outros grupos sociais. Mesmo quando tentam analisar sociedades atípicas a seus padrões (como indígenas australianos, indianos e africanos), seus olhares são turvados pelo paradigma do colonizador. As teorias de Lévy-Bruhl, Tarde e Durkheim não dão conta de compreender relações tão peculiares com a natureza, simbolismos, percepções da atemporalidade e noções de pessoas, de vida e de morte, como as dos iorubas. Suas teses, no contexto do fenômeno sociorreligioso e cultural dos iorubas, notadamente no que diz respeito ao transe, *data venia*, são inapropriados.

Nos estudos sobre o que chamam de possessão, Nina Rodrigues (1935) e Arthur Ramos (1940) convergem com outros autores, como Etienne Brazil (1912), Gonçalves Fernandes (1937) e Manuel Querino (1938), pois todos entabulam suas pesquisas no intuito de encontrarem uma “explicação” ou uma “definição” através de fatores biologizantes (na acepção negativa da palavra) e “psiquiatrizantes”. Em comum, os citados autores atribuem ao transe, fatores como perturbação mental, histeria e até uso de álcool e de drogas entorpecentes. Mesmo na análise de contextos religiosos, esses estudiosos sequer cogitam uma possibilidade diversa de conexão ao sagrado, uma outra forma de interação entre pessoas vivas e “meta-vivas”.²⁰⁰

O transe analisado pelo prisma do fato social, ganha fôlego a partir dos anos 1940. Os principais artífices dessa linha são Herskovitz (1941), Bastide (1945, 1961), Eduardo (1948) e Ribeiro (1952). Assim, o fenômeno mediúnico, muito chamado de possessão, passaria a ser observado e entendido como fato social, particular a cada cultura, e não mais como um elemento da psicopatologia.

O conceito de transe, enquanto fato social específico, ganha corpo na década de 1970, sobretudo com a maior difusão do livro *Kardecismo e Umbanda*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, lançado anos antes, em 1961. O cientificismo do espiritismo kardecista e as camadas sociais mais elitizadas que o frequentavam, ajudaram bastante a “desmoronar” o transe enquanto ato primitivo e doentio (possessão), mesmo havendo certo olhar de desaprovação da

²⁰⁰ O conceito de *meta-vivo*, desenvolvido nesta tese, encontra-se à NR 31.

escol espírita em relação às religiões afro. O crescimento da ciência antropológica foi outro fator importante para uma atribuição menos preconceituosa e distorcida sobre o transe.

Nessa linha do transe, enquanto fato social peculiar às culturas e não mais como patologia psiquiátrica, há um novo olhar que se destaca: a inversão do *status quo*. O transe é percebido como ato de protesto, de subversão da hierarquia do poder instituído. Neste sentido, Peter Fry (1977), Luz e Lapassade (1972), Diane Brown (1974), Yvonne Velho (1976), entre outros, ressaltam esse viés.

Não há dúvidas de que o transe, sobretudo no contexto do rito religioso, pode e deve ser visto como um ato de benvinda insubordinação das classes mais vulnerabilizadas historicamente. Cabral (2019), ao pesquisar a Umbanda, ressalta, de forma precisa e necessária, a capacidade ímpar e revolucionária, como espíritos associados às prostitutas, aos escravos, às crianças e aos indígenas exercem um protagonismo pedagógico na revolução do *status quo*. Nesse sentido, é oportuna a transcrição:

Não é possível ficar indiferente ao poder subversivo da Umbanda. Seus ritos e mitos cultuam ancestrais “malditos”. Aliás, são os próprios ancestrais amaldiçoados que ganham vez e voz nos cultos. Aí, no terreiro, eles encontram lugares de fala, protagonismo, visibilidade. Aí, no terreiro, seus saberes, são saboreados por todos os que partilham do espaço da celebração e que reverenciam a grandeza daqueles “personagens” que a história oficial fez questão de não deixar aparecer. [...] Quando, no meio da cidade do Rio de Janeiro ou de São Paulo, um caboclo incorpora num médium dentro de um terreiro, os “selvagens” penetram a “civilização” e mostram que sua cultura não pode ser vencida por qualquer pseudo-evolucionismo eurocêntrico, que sempre animou o processo civilizatório ocidental. [...] É possível – talvez necessário – dizer que a Umbanda é um *teatro religioso do oprimido*. [...] o teatro religioso do oprimido é aquele em que as cenas religiosas são fonte de *conscientização libertadora*. A Umbanda é, certamente, um teatro religioso do oprimido. Nela, os personagens são figuras históricas subalternas do cenário brasileiro: índios, boiadeiros, pretos-velhos, pretas-velhas, crianças (Erês), povo de rua, etc. Ali se canta o sofrimento dos subalternos e a sua grandeza que tornou-se invisível na história do Brasil. [...] Não é possível respeitar uma Pombogira se não se lutar contra todas as formas de machismo. É que a Pombogira é a personificação do feminismo religioso crítico e “radical” (vai às raízes) [...] a Umbanda promove a conscientização da situação de opressão (CABRAL, 2019, p. 27-28. Grifo do autor).

Não só o transe enquanto ritual, mas o espaço sociorreligioso dos Terreiros ganham uma conotação de quilombos urbanos contemporâneos. Neles, há resistência, revolução dos padrões hegemônicos e uma sutil, porém, poderosa metodologia de educação social. Uma verdadeira “usina” das potências de ser e de saber e o transe é o eixo dessa contracultura.

Na Academia, há dois protótipos básicos de análise sobre o transe: o biologizante e o sociologizante, ambos de caráter pejorativo. Os dois recaem no reducionismo, pois ambas as teorias não conseguem adentrar ao sistema sociorreligioso afro-brasileiro.

Para compreender o transe nas religiões afro-brasileiras, é preciso conhecer as relações corpóreas, as meta-corpóreas, assim como, as relações sociais dessa bio-religião nesse *espaçotempo* sociorreligioso. É preciso entrar no sistema para entendê-lo e, como tal, deve ser estudado e, quando possível, vivenciado.

Para entender o transe, é preciso compreender questões alicerçais a este estudo, tais como a noção de pessoa, a noção de espírito, a noção de relação com a natureza, vida e morte, autonomia e tempo. Conceitos já visitados por nós em capítulos anteriores desta pesquisa como alicerces para as presentes reflexões.

No contexto ioruba, o transe é a transição de consciências: a da pessoa humana do médium e a da pessoa “meta-humana”. Durante o transe, essas consciências oscilam: o vivo não morre e o “morto” não volta a viver. Contudo, nesse estágio híbrido, os dois ganham e ambos perdem, pois estão parcialmente vivos e mortos. O médium fica como durante um sonho, em que se tem todas as funções vitais, mas não se faz uso consciente das mesmas. Não por acaso, os iorubas tratam o sono (período dos sonhos) como um ensaio diário para a morte: nele, estamos vivos, porém não plenamente. *Òṣàlá* é considerado o regente do sono, afinal, suas atribuições estão ligadas ao início e ao final de todos os períodos.

Ao longo do transe, essas consciências coabitam, coexistem em mútuo acordo e pertença. Um Ser do passado (o ancestral) se faz vivo no momento presente, no corpo do médium. Por mais que, durante o transe do Candomblé, haja uma certa preponderância das vontades e da personalidade do ancestral, a pessoa humana do médium não é totalmente subjugada (possuída) nem substituída, totemicamente, por algum avatar. O transe não é um processo de imitação deliberada nem de representação teatralizada como mera performance animista. Neste momento-fronteira, dá-se vazão a um Ser que já habita no interior de outro Ser; o ancestral divinizado já é integrante da constituição pessoal do médium uma vez que ele é parte de sua composição genética, é parte de sua construção social, é parte de sua composição emocional e também de sua energia.

Assim sendo, descartamos totalmente os fatores biologizantes e socializantes entabulados como “explicações” para preconceituosas definições do transe enquanto patologias e desvios sociais. Podemos, sim, entender o transe como um processo natural em determinadas culturas, que se processa através de uma convergência de fatores genéticos, energéticos e psicossociais. Dessa forma, gosto de pensar o transe, no Candomblé, como um fenômeno de *excorporação* e não de “incorporação”.

Proponho o neologismo *excorporar*²⁰¹ em oposição ao fenômeno mediúnico denominado incorporação, no qual os adeptos entram em transe a partir da ideia de uma força externa que se impõe ao seu corpo. Logo, *excorporar* seria o movimento oposto: fazer brotar do interior do indivíduo. No transe, há fatores de interioridade e de exterioridade em trânsito.

Transe é, portanto, transição. Os elementos do transe são o corpo (relação biológica), a emoção (mobilização) e o elemento metafísico (*ultrapersonalidade*). Passemos a uma breve análise desses componentes haja vista que esses conceitos já foram apresentados em capítulos anteriores como construções para as presentes reflexões:

- a) **O corpo (relação biológica):** para os iorubas, *ara* é um veículo de trânsito pela vida. Para eles, a existência é una, mas alternada por ciclos de vidas cujos destinos escolhidos (*odus*) têm, como propósito, a aquisição de virtudes; portanto, todo corpo é perfeito para o destino escolhido. A escolha do destino é um momento de entrecruzamento de fatores e interfaces. Para que o corpo seja adequado, são necessários fatores genéticos, ou seja, este já nasce com condições físicas e hereditárias que o capacitem para o trânsito na vida. Logo, este corpo já deverá trazer, em si, memórias ancestrais que o capacitem para o fenômeno mediúnico. A *excorporação*, portanto, requer um corpo apto a externar energias e divindades que já o habitem. Além disso, as vivências socioemotivas são também impactadas no corpo e são elementos que integram esse complexo corporal. Para os iorubas, as pessoas têm dois corpos: o corpo físico (*ara*) e o corpo emocional (*enikéjì*). Ambos, são constituintes desse compêndio que será o elemento material do transe;
- b) **A emoção (mobilização):** estamos considerando, aqui, a vontade. Entendemos que a entrega, a conexão entre o médium e o elemento imaterial é também uma das questões centrais. Refiro-me tanto à vontade consciente quanto à propensão inconsciente que leva o médium a ambientes, situações e condições (por ação ou omissão) a colocá-lo em estado ou situação que propicie o transe. Nesse aspecto, não entendo o transe apenas como uma emoção, como um espasmo emocional; esta emoção mobiliza, propicia, mas também tem que ser viabilizada por *Orí*. Quanto mais intensamente essa emoção se conectar com a consciência imaterial, mais fluxo terá o transe. Os

²⁰¹ Neologismo criado pelo Autor no livro *A Sala de Aula não Cabe no Mundo – Compreendendo a Nagologia Educacional de suas Metodologias Singulares*, lançado em 2020, após sua aprovação como Dissertação de Mestrado na Pós-Graduação em Educação da UERJ.

chamados transe involuntários, de certa forma, resultam de emoções conscientes ou inconscientes que vêm à tona por ação ou omissão. Emoções decorrentes do contato com cânticos, rezas, lembranças, objetos sagrados, podem provocar o transe;

- c) **O elemento metafísico (ultrapersonalidade):** o terceiro elemento do transe é a ultrapersonalidade. No Candomblé, a partir da ideia de *excorpora*ção, o fenômeno mediúnico do transe acaba sendo o desdobramento de um fragmento ancestral que já está na sua hereditariedade biológica e na sua memória atávica, imaterial. Esse outro Ser é uma ultrapersonalidade, um somatório de Eus e de temporalidades. Os Eus do presente e do passado, que se encontram e se somam a esta ultrapersonalidade, que se desdobra do corpo mediúnico. O ancestral foi, mas também é. E nesse novo presente, na miscelânea de emoções, corporificações e memórias, essa outra pessoa, essa ultrapersonalidade *excorpora* do médium, carregando seu próprio Eu, porém levando consigo também um fragmento do “corpo-veículo”. Essa ultrapersonalidade não é um indivíduo, no sentido singular, mas um “divíduo”²⁰² no sentido da dupla pertença. Essa força imaterial, ancestral, não é como uma personagem interpretada, pois ela tem discernimento, consciência, inclusive, o seu discernimento pessoal somado ao discernimento pessoal do seu médium podem lapidar mudanças no fenômeno mediúnico. Ou seja, o transe de uma mesma ultrapersonalidade, no mesmo médium, pode, ao longo do tempo, apresentar novos traços e mudanças; estas, decorrentes das mudanças nas duas personalidades e concepções que se entrecruzam – *excorporam* no transe. Lembremos que o movimento, inclusive dialético, é constante nesse sistema cultural. Por exemplo, um *òrìṣà*, manifestado nas primeiras experiências de transe de um jovem médium, poderá apresentar mais desenvoltura anos mais tarde, quando esse “conjunto” tiver mais entrosamento e mais experiências em transe.

Ainda que o médium não seja descendente direto da dinastia do seu deus mitológico, poderá ele, consciente ou inconscientemente, ter escolhido o *òrìṣà* como seu ancestral substituto

²⁰² V. na subseção 4.2.1: “O arquétipo e o corpo”, a noção de Strathern (1988) de “divíduo” (uma pessoa constituída de relações) e a de Marriot (1976) de “dividual” (uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância).

ideal, como vimos acima. Seu *Orí* é capaz disso. Portanto, ainda que não haja um fator biocondutor para essa manifestação mediúnic, mesmo assim, será possível que esse médium se conecte ao ancestral idealizado, eleito, amado, e essa essência exteriorize de si, provocando transe.

Para uma razoável compreensão sobre o transe, como diz Bastide (1961, p. 226), é preciso analisar os “múltiplos cômodos do castelo interior, cada um dos quais com sua liturgia extática”.

Na Umbanda, os Guias e Protetores não, necessariamente, são ancestrais divinizados tampouco são elementos que habitam o corpo do médium; eles são *meta-vivos* exteriores ao médium. Logo, nesse contexto, entendo que a terminologia “incorporação” faça sentido. Mas o transe, em si, enquanto fenômeno, se dá da mesma forma, com os mesmos elementos, entretanto, processa-se em direções diferentes: enquanto no Candomblé, o *òrìṣà* ancestral *excorpora*, na Umbanda, o Guia espiritual *incorpora*. Porém, em ambos os casos, a anulação da importância da pessoa do médium antes, durante e após o transe, não pode ocorrer.

8.6 O médium e o transe

O vocábulo médium²⁰³ vem do latim *medium*, com o sentido de “canal de intermediação” e significaria: “meio, o que está entre duas partes, intermediário”. No grego, *meso*, o que foi gerado por uma fonte indo-europeia *medhyo*, a partir da base “*me-*”, que significava “entre”. Logo, temos como médium, a pessoa que tem a capacidade de intermediar o físico e o metafísico. A expressão é usada no Brasil, desde uma nomenclatura do Espiritismo, filosofia organizada por Kardec, na França, na segunda metade do século XIX, e ganhou formato religioso no Brasil desde o final do mesmo século.

Em tese, conforme a definição acima, todas as pessoas são médiuns; isto porque todos somos capazes de intermediar o físico e o metafísico. No entanto, as formas dessa intermediação podem variar. Considero a mediunidade como o Sexto Sentido. Se a ciência ocidental consegue definir cinco sentidos: visão, olfato, paladar, audição e tato, o sexto, seria a percepção metafísica – a mediunidade. Assim como a visão e a capacidade auditiva podem ser

²⁰³ É usado, desde 1881, em nosso idioma. Fonte: <<https://origemdapalavra.com.br/palavras/medium/>>. Acesso em: 08/09/2022.

desenvolvidas, de forma extraordinária, por determinadas pessoas, o mesmo poderia ocorrer com a mediunidade.

Há inúmeras maneiras do fenômeno mediúnico se manifestar: psicografia, psicopictografia, premonição, vidência, intuição, transe, entre outras. Aqui, o transe será nossa abordagem principal.

Existe uma espécie de “lenda urbana” através da qual se costuma dizer que os médiuns “apagam” e se tornam totalmente inconscientes do que ocorreu durante o transe. O que foi dito pelo Ser manifestado, o que foi ingerido, o tempo de duração do fenômeno são usualmente tratados como lembranças não acessáveis pelos médiuns. Não duvido que haja graus diferentes e variados de transe, ou seja, situações nas quais o transe seja, mais ou menos, intenso. Todavia, se o corpo é vital para o transe, não faz sentido que a pessoa do médium desapareça ou seja anulada neste processo. Afinal, é um momento de transição de consciências e não de subjugação de uma sobre a outra.

Como vimos na cultura ioruba, a busca existencial consiste na escolha de um trânsito de vida (*odù*), previamente arbitrado pelo ser humano, com o propósito de adquirir as virtudes. Portanto, uma eventual tendência ao desenvolvimento desse fenômeno mediúnico certamente estaria nesse contexto, como um elemento do destino.

A seu turno, como já debatemos, os próprios ancestrais, mesmo após atravessarem o portal da morte, provavelmente, também têm alguma finalidade nesta outra fase de suas existências. Afinal, essa interação com os vivos não haveria de ser por mera recreação. Ou seja, um encontro entre dois mundos, entre dois Seres, cada qual com seus propósitos de florescimento espiritual, não faria o menor sentido se apenas um deles (o ente *meta-vivo*) fosse o único a usufruir desse momento do transe.

Se durante o transe, a pessoa do médium fosse totalmente “apagada”, “inutilizada”, não caberia a este nenhum mérito por seu esforço, empenho, dedicação. Nenhuma virtude seria realmente conquistada se outro Ser agisse por ele, falasse por ele, sem que ele fosse parte neste processo.

Na Umbanda, a expressão “desenvolvimento”²⁰⁴ é bastante útil a essa conjuntura. Acredito que a pessoa do médium e também a pessoa imaterial se desenvolvem (no sentido de se tornarem mais virtuosas) com o advento do transe.

²⁰⁴ Expressão comum na Umbanda para designar o processo no qual o médium aprende a lidar, gradativamente, com o fenômeno mediúnico.

Vale dizer que muitas são as preparações do corpo do médium em relação ao momento do transe. Tanto no Candomblé quanto na Umbanda são respeitados preceitos prévios ao momento-fenômeno, que proporcionem ao corpo mediúnico as melhores condições possíveis ao transe; cito alguns deles: não ingerir comidas pesadas, como carne de boi e de porco (para não gastar muita energia com a digestão); evitar o consumo de bebidas alcóolicas na véspera e no dia do rito (a fim de que o corpo não fique desidratado ou com suas condições comprometidas pelo álcool); dormir bem na noite anterior (para que o corpo esteja descansado e apto às atividades); evitar sexo no dia anterior (para que haja o menor desgaste possível da energia corporal); em algumas tradições, recomenda-se que o médium durma a noite anterior no Templo (para favorecer a conexão com o sagrado). Neste último caso, algumas Casas de Candomblé, inclusive, realizavam o ritual de oferecimento de *obi*²⁰⁵ ao *Orí* de cada médium, no dia anterior que fosse entrar em transe nas festas públicas para facilitar a ligação com seu *òrìṣà*; sem falar nos rituais sacralizadores, como os banhos de ervas (para limpar o corpo e favorecer o contato com as boas energias) e os ritos de iniciação (não que sejam específicos para garantir o transe, mas edificam um elo mais intenso entre o físico e o metafísico).

Na Umbanda, é muito comum que dirigentes espirituais estimulem os médiuns a participar de cursos e a desenvolverem estudos sobre espiritualidade a fim de que estes se tornem mais preparados e, cada vez mais, aptos para um melhor trabalho mediúnico.

Ou seja, nenhum desses empenhos, para não dizer esforços, faria o menor sentido se a pessoa do médium não integrasse, de alguma forma, o transe. Entendemos que o médium é mais do que um mero portador físico do fenômeno, mas uma consciência coautora deste produto final.

A individualidade de *Orí* nos ajuda a compreender algumas peculiaridades do transe. Ainda que uma mesma entidade ou um *òrìṣà* se manifeste, em transe, em pessoas diferentes, poderá repetir os mesmos gestos, atender à coreografia tradicional atinente às mesmas músicas, mas jamais terão exatamente a mesma energia. E isto se torna óbvio quando observamos os outros componentes do transe, além da energia divina (ultraconsciência): o corpo do médium (sua compleição física), sua carga genética (a ancestralidade que habita naquele corpo), seu *Orí* (sua individualidade), sua idade (sua própria relação com o tempo); ou seja, nunca a *incorporação* nem a *excorporação* de um mesmo Guia ou de um mesmo *òrìṣà* será exatamente igual. A essência pode ser a mesma, mas o “frasco/recipientes”, não.

²⁰⁵ *Obi*: noz de cola. Fruto sagrado para os iorubas, usado como oferenda, que simboliza lealdade e união. Também é utilizado como oráculo.

A energia desse médium, suas vibrações corporais, suas experiências vivenciais acumuladas no *ìpòrí*, são fundamentais ao transe. Da mesma forma, o cuidado, o zelo e a responsabilidade, com os quais o médium preparou seu corpo para aquele momento, fazem total diferença; até mesmo sua capacidade de entrega (concentração) é relevante. Todas estas são condições que podemos considerar como matérias-primas para o transe.

Logo, entendo que o médium seja uma parte integrante e relevante do transe. Durante a manifestação mediúnica de um ancestral divinizado no Candomblé ou de um Guia Espiritual na Umbanda, o médium é uma parte-fragmento daquele momento-transe. Seja incorporando ou *excorporando* (duas vias da fenomenologia do transe), o médium não apenas viabiliza o transe como um “cavalo”, no jargão popular, mas ele “corre” integrado ao “montador”. Seus medos, sua condição física, sua disciplina, sua confiança, sua concentração, sua condição emocional, seu entrosamento com o “jôquei” serão decisivos para “saltar” nesse “abismo” profundo do momento-transe.

O instante de entrar em transe é peculiar. Antes da primeira vez, a sensação é de medo. Como será? O que virá? Meu corpo doerá? Como me entregar ao que não vejo? Entrar em transe mediúnico é um “jogar-se”. Depois, com o costume, quando o transe se avizinha, podemos identificá-lo, previamente. Sentimos a presença da emoção, do elemento espiritual. Reações físicas, como arrepios, palidez ou rubor facial, calafrios e calores são algumas das várias reações corporais subjetivas relatadas por diversos médiuns antes do transe. Podemos, inclusive, nos preparar antecipadamente para o transe quando, por exemplo, há uma consulta marcada com antecedência e “chamamos” a Entidade/ultrapersonalidade para o transe. Este “chamamento” pode ser catalisado pela concentração do médium e pela provocação de energias, emoções e vibrações através de cânticos apropriados e/ou rezas. Certos elementos rituais, como o *àjà*,²⁰⁶ são usados em algumas tradições. O transe pode, assim, ser espontâneo ou provocado.

Contudo, mesmo espontâneo (quando o médium é surpreendido), existe, de certa forma, uma entrega. Nada, ninguém e nenhuma força metafísica, nem mesmo os deuses, podem impor-se sobre nossa vontade, sobre nosso *Orí*, sem que este assim permita. Reiteramos o Poema de *Ifá*: “O que *Orí* não quer, nem o *òrìsà* pode”. Logo, não faria sentido um transe totalmente inconsciente ou totalmente alheio à nossa vontade; direta ou indiretamente, é nossa autonomia

²⁰⁶ *Àjà rin, àjà*: s. sineta utilizada em rituais do Candomblé para invocar os ancestrais, deuses e/ou a energia destes durante certas liturgias. Espécie de campânula tripla de metal, a qual só pode ser portada por iniciados no Candomblé que já possuam autoridade reconhecida (JAGUN, 2017, p. 923. Grifo do autor).

que viabiliza o fenômeno mediúnic. Para que a manifestação ocorra, é sempre *Orí* quem concede o passe.

Em algumas vertentes religiosas da Umbanda, do Candomblé e do Espiritismo, há uma certa moralização do transe. Nesses contextos, entende-se que a conduta moral do médium influenciaria no ato do transe.

Por outro lado, temos a situação do João de Deus.²⁰⁷ Não se sabe, ao certo, se os resultados práticos das suas consultas, a partir do transe, geravam resultados positivos em seus clientes/consulentes. Se tais efeitos decorriam, exclusivamente, de fenômenos metafísicos ou se eram consequentes das sensações subjetivas das pessoas atendidas, certamente, não chegaremos a uma conclusão definitiva. Contudo, se considerarmos sua conduta moral, esta sim, sobeja e comprovadamente inadequada, poderemos indagar se o transe é puramente físico, ou seja, independe de preceitos morais ou se é passível da moralidade. Outra questão a ser levantada é: De que parâmetros de moralidade falamos? Se um paradigma cristão ou se cada cultura e meio sociorreligioso possui seus próprios códigos de conduta e aceitação.

O transe pressupõe um componente físico (glândula pineal ou *iwájú*, para os iorubas). Este fenômeno mediúnic também requer, do médium, um componente imaterial: *Orí* (a autonomia, intelecto, para os iorubas). É o *Orí* do médium, que o condena ou absolve a despeito do juízo que a(s) sociedade(s) faça(m). Ou seja, se para ele (*Orí*), sua conduta moral é reprovável, certamente, esta convicção pessoal irá prejudicá-lo no transe. Sua concentração, sua entrega, sua capacidade de conexão serão severamente afetadas por sua própria certeza de que não é apto para o intento. Por outro lado, se o *Orí* do médium não se afeta, não se abate ou não se convence de que suas condutas são reprováveis moralmente, suas capacidades mediúnicas não serão abaladas.

Entretanto, há ainda uma outra questão nesse íterim: E o divino nisso? Os deuses, deusas, ancestrais e Guias espirituais seriam amorais? Não se afetariam ou não se importariam com a conduta moral dos médiuns? Penso em várias possibilidades... Uma delas, é que sim: as consciências *meta-vivas* realmente possam, por suas convicções e autonomias de opinião (que não são perdidas após a morte física), fazer também seus próprios julgamentos de mérito sobre

²⁰⁷ João de Deus, conhecido nacional e internacionalmente sob esta alcunha, nasceu João Teixeira de Faria, em 24 de junho de 1942, no povoado de Cachoeira da Fumaça que, a partir de 1953, tornou-se o município Cachoeira de Goiás. Desde 1976, em Casa fundada por ele, em Abadiânia, perto de Goiânia, realizava atendimentos espirituais como médium, viabilizando a cura de várias pessoas através do fenômeno mediúnic. Denunciado, em 2018, por centenas de mulheres, foi condenado por estupro contra quatro delas, em 2019. Fonte: <<https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/01/09/joao-de-deus-tem-r-50-milhoes-em-dinheiro-e-imoveis-bloqueados-pela-justica.ghtml>>. Acesso em: 15/09/2022.

a conduta dos médiuns e, assim, permanecerem com ele ou não. Se afastariam dessa tarefa conjunta, deixando-o à mercê de espíritos que tivessem as mesmas opiniões da pessoa do médium.

Uma outra hipótese, é que, ainda que convencidos das condutas inapropriadas do médium, poderiam permanecer no contexto, utilizando aquele *corpo-veículo* para ajudar e fazer o bem a quem realmente precisasse, tomando, por base, a imperfeição humana que é, inclusive, entre os iorubas, uma certeza alicerçal; talvez, os *meta-vivos* a compreendam de uma forma mais ampla do que nós.

A outra possibilidade, é que realmente as questões morais não interfiram no transe e não sejam significativas para as energias que se manifestem ou que estas energias tenham outros objetivos e padrões de conduta que desconhecemos. Particularmente, devo frisar que creio que, certas condutas dos médiuns, em um contexto religioso, apesar da imperfeição humana, são totalmente incompatíveis com os propósitos. O balizador está na ética; aliás, não apenas para o transe, mas para todas as relações interpessoais, sejam no ambiente profissional, familiar, acadêmico, afetivo e religioso.

No tocante à ética, penso que o “esquecimento” pleno dos médiuns durante o transe, em muitos casos, pode ser uma defesa contra o julgamento social. Acredito que muitos médiuns preferam acreditar e relatar um “esquecimento” total do que se passa no fenômeno mediúnicos para que não seja colocada em questão a sua ética, ou seja, para que não se duvide se este médium “interferiu” no que foi dito ou feito durante o transe.

Ninguém deixa de confiar na ética de um advogado mesmo quando o cliente, diante de seu patrono, revela seus próprios crimes cometidos; ninguém duvida da ética de uma médica no tocante à preservação de informações que digam respeito à intimidade do paciente; ninguém põe em dúvida a ética de um contador quando todas as particularidades econômicas e financeiras, por vezes nem reveladas à família, são dadas ao seu conhecimento. Em todos os casos citados, a confiança inequívoca é depositada em profissionais liberais, de nível superior, ocupantes de competências típicas de uma elite social. A dúvida sobre o comportamento ético, então, recairia somente sobre o médium do Terreiro, praticante de religiões de matrizes africanas, cujo ofício não requer curso superior? Isto, sem cogitar situações agravantes para a “confiabilidade” do médium, tais como o gênero, a cor, a orientação sexual, a escolaridade e a capacidade financeira.

Por que católicos são capazes de revelar seus mais obscuros pecados aos padres sem que paire a menor desconfiança sobre o sacerdote, o qual, diga-se de passagem, está plenamente

consciente no ato da confissão? Por que só os médiuns, em transe, nas religiões afro e afro-brasileiras são passíveis de uma desconfiança institucionalizada, que os leva ao constrangimento de não revelarem que, sim, são partes conscientes do fenômeno? Não há dúvidas de que todo aquele passado histórico, acerca dos preconceitos e discriminações às religiões e aos religiosos de origem africana, pesa muito.

O fato desses cultos serem tratados, há séculos, como primitivos, atrasados e psicologicamente desequilibrados, ainda impõem dúvidas sobre o transe e sobre os médiuns. A avaliação do preparo, da isenção, da capacidade e da ética dos médiuns, não são a mesma dispensada aos sacerdotes de outras matrizes. Essa diferença deriva do racismo étnico-religioso que balizou direta, ou indiretamente, todas essas teorias completamente incapazes de entender a fenomenologia do transe por um viés que não fosse etnocêntrico e cristocentrado.

Cabe uma reflexão sobre os termos socialmente utilizados em alusão ao transe. A quantidade de expressões talvez sirva para demonstrar que não há um consenso ou uma conceituação unificada, entre os próprios adeptos, sobre como se processa esse fenômeno:

- a) **Virar**: de uso bastante comum entre os adeptos e praticantes das religiões afro-brasileiras, “virar” faria alusão à transformação momentânea em outra pessoa: virar outro(a), deixar de ser quem se é;
- b) **Virar no santo**: no mesmo sentido, só que fazendo referência direta ao *òrìṣà*, aqui denominado como “santo” por força do sincretismo afrocatólico, como se essa transformação se passasse entre a pessoa do médium e o próprio divino. Dá a entender um processo no qual a pessoa se colocaria em outra posição, se transmutaria no santo/entidade divina;
- c) **Dar santo**: seguindo a mesma linha no tocante ao referencial sincrético afrocatólico, “dar santo” pressupõe a situação de alguém que dispense, oferece, doa o divino. A nomenclatura propõe ato voluntário dotado de vontade própria e não um arrebatamento que seja além de seu próprio desejo;
- d) **Dar passagem**: o verbo “dar”, como acima descrito, propõe ação voluntária. O substantivo “passagem”, referindo-se ao transe, alude não a uma transição entre dois Seres que ocorre durante o fenômeno, mas à ideia de que o médium deixa a entidade passar, transcorrer. A expressão não deixa nítido se, após a tal “passagem”, ambos os Seres participarão juntos da manifestação mediúnica ou se apenas o espírito que “passou” estaria no domínio do corpo;

- e) **Incorporar:** a palavra pressupõe que, durante o transe, a pessoa que intermedia o fenômeno recebe em si, em seu corpo, um elemento externo que não faz parte do seu Eu.

Da mesma forma, pensamos oportuno destacar e comentar algumas das expressões mais utilizadas para a denominação da pessoa que entra em transe, viabilizando o fenômeno mediúnico:

- a) **Médium:** o vocábulo é de origem latina (*medium* – intermediário). Passou a ser usado como uma nomenclatura do espiritismo para designar as pessoas capazes de intermediar, de várias maneiras, a comunicação entre o material e o imaterial; uma das formas, seria através do transe. A palavra passou a ser utilizada em outras vertentes religiosas, inclusive, nas tradições afro-brasileiras;
- b) **Cavalo:** possivelmente, decorre da tradução do substantivo ioruba *elégùn*. Literalmente: *elé* (pref. possuidor) + *gùn* (v. montar), portanto, indicando a pessoa que seria “montada” pela divindade. Há, aqui, uma importante contextualização hermenêutica. Como frisamos, uma das principais estruturas do sistema cultural ioruba é a naturalidade, ou seja, a relação intrínseca e horizontalizada com a qual os humanos se relacionam e respeitam os demais Seres da natureza como seus iguais. Dessa forma, ainda que a metáfora seja do corpo sendo “montado”, certamente, este “cavalo” não seria tratado como mero animal de carga pelo seu “cavaleiro”. Por força do princípio da naturalidade, a relação entre montador e montaria seria estabelecida em um sentido de parceria, complementaridade, cumplicidade, como se homem e animal fossem um só durante o percurso. Isso muda bastante a compreensão semântica neste contexto. Outra possibilidade, é que a palavra seja um aportuguesamento do vocábulo *kavalu*,²⁰⁸ de origem bantu, a significar companheiro, camarada. É comum observar Guias e Entidades incorporadas referirem-se a seus próprios médiuns como “cavalo”;
- c) **Elêgun:** aportuguesamento decorrente do ioruba *elégùn*, como descrito acima. A palavra é bastante utilizada no meio dos Candomblés. É o título de

²⁰⁸ *Kávalu* = sub. (IX) Partidário; companheiro. Camarada. Pessoa com que se tem relações de amizade. Amigo de inverno: – *ka mutange tanga; tanga i kabu, uamba u abatuka*. Adj. Íntimo. Privado. Fonte: ASSIS JR., A. de. *Dicionário kimbundu-português*. Linguístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1923. p. 106 (Grifo do autor). Disponível em: <<https://archive.org/details/dicionriokimbu00assiuoft>>. Acesso em: 31/01/2023.

uma importante obra, de Altair T'Ògún (Altair B. de Oliveira): *Elégun - Iniciação no Candomblé* (1995), na qual o autor, de forma pioneira, apresenta detalhes ritualísticos, até então restritos a iniciados, acerca das liturgias de “feitura”, conforme a tradição nagô;

- d) **Burro**: possivelmente, uma decorrência da denominação “cavalo”. Contudo, nota-se, aqui, um tom pejorativo e jocoso a descrever o médium como um intermediário com limitações cognitivas. Também pode ser pura e simplesmente um entendimento de que tanto cavalos quanto burros seriam animais utilitários de carga e/ou transporte. Muitos Guias se referem aos seus médiuns por esse termo;
- e) **Aparelho**: de uso mais comum entre Umbandas exotéricas e *kardequizadas*; bastante utilizada entre os espíritas como sinônimo de médium. A semântica da palavra remonta também um equipamento, algo técnico a ser usado em determinado propósito. Ainda que o corpo do médium seja entendido como um aparelho tecnológico, seu adequado preparo, capacidade e funcionalidade são aqui considerados, mesmo que de forma subliminar. Contudo, a personalidade do médium passa a um segundo plano de relevância. O corpo deixaria de ser uma pessoa e passaria a ser meramente um “aparelho”;
- f) **Veículo**: também de uso mais comum entre espíritas e, mais ainda, entre esoteristas. Da mesma forma que a nomenclatura acima, “veículo” também pressupõe um elemento técnico, não humano, adequado ao propósito;
- g) **Menino(a)**: a palavra possui um fundo carinhoso de tratamento; denota que os médiuns seriam, ainda, neófitos na jornada espiritual. Assim como crianças, seriam cuidados, tratados e referenciados pelos próprios Guias e ancestrais.

É possível que essas nomenclaturas possam ter influenciado, sobremaneira, os pesquisadores de campo. Não sabemos, ao certo, as datações linguísticas desses vocábulos: alguns, aparecem em antigos livros de Umbanda, do início do século XX; outros, embora não escritos, são reproduzidos pela tradição oral nos ambientes de Terreiros desde o XIX; os de origem Kardecista, são difundidos por obras escritas e em nomenclaturas espiritualistas desde as primeiras práticas do Espiritismo no Brasil, estimando-se, para tal, o ano de 1840.

Ao ouvir essas expressões, ou algumas delas, é compreensível que estudiosos não orgânicos possam ter se confundido entre as diversas teorias sobre o fenômeno mediúnico e as próprias falas e relatos dos médiuns. Por isso, defendo que as nomenclaturas podem ser úteis, pedagogicamente; não para impor verdades nem condições, mas para nos ajudar a entender o processo da prática à teoria. Rever esses termos com um olhar descolonializado, ajuda muito a repensar o transe, os elementos que o compõem e a complexidade fenomenológica do mesmo.

O fenômeno mediúnico, enquanto percepção do metafísico, não se resume ao contato entre vivos e *meta-vivos*. Entendo possível que os médiuns possam captar/perceber também as energias de outros vivos, ou seja, o médium pode sentir, conectar-se à energia de pessoas viventes, não no sentido de incorporar nem de *excorporar*, mas no sentido de perceber as energias, pensamentos, intenções, projeções, memórias. Essa possibilidade, inclusive, justifica o fenômeno mediúnico da intuição durante a leitura oracular. Neste ato, em geral, o médium não entra em transe: a leitura oracular se passa, portanto, enquanto o médium está plenamente consciente. Contudo, através do ponto de concentração (Oráculo), o médium é capaz de, além da leitura codificada dos elementos oraculares, intuir, perceber, acessar memórias do consulente; chama-se isto intuição. Esta não deixa de ser um acesso ao metafísico, um fenômeno mediúnico.

As intuições podem ocorrer de um médium para outro como também do médium para si mesmo, ou seja, o médium é capaz de intuir, sentir algo relacionado à sua própria vida, suas vivências e relações pessoais *intervivos*, entre ele e *meta-vivos*; da mesma forma, tem a capacidade de intuir também a respeito de outras pessoas. Essas intuições podem ser mediadas por *ultrapersonalidades* ou ser conclusões de seu próprio *Orí* – o que, em nada, diminui sua importância. Antes, pelo contrário, demonstram o quanto a pessoa está sintonizada com seu próprio Eu.

Muitas são as possibilidades do fenômeno mediúnico. No Candomblé, este ocorre, em geral, através do transe e da intuição; na Umbanda, além destas hipóteses, há trabalhos mediúnicos de cura. Há médiuns de Umbanda, que também desenvolvem fenômenos mediúnicos de psicografia, psicopictografia e de materialização. Todos estes através de manifestações de *ultrapersonalidades*.

O transe, enquanto fenômeno mediúnico, não é restrito às religiões afro e afro-brasileiras, pois entendo que possa ocorrer em outras religiões e buscas espirituais. Vou além: creio que a religião ou as religiões não são os únicos meios de viabilização do fenômeno mediúnico. O que entendemos por transe, poderia aplicar-se a outras vertentes. Contudo, não

me estendo, aqui, acerca dessa questão porque: 1) O tema mereceria uma tese própria; 2) Não gostaria de incorrer no mesmo equívoco dos autores que me antecederam sobre este tema, impondo minha percepção a outros meios sociais e culturais.

A fenomenologia do transe extrapola religião e, a meu ver, também o campo da espiritualidade. Entendo que o transe requeira, antes de mais nada, um componente físico no corpo para viabilizá-lo. Neste caso, o elemento seria a glândula pineal.²⁰⁹ Esta é uma glândula endócrina, responsável por secretar a melatonina, um hormônio que desempenha diferentes funções no nosso organismo. Desde a Antiguidade, fala-se desse elemento físico: filósofos a associavam a funções e capacidades metafísicas. O comportamento da pineal, no organismo humano, possibilita, ou não, o fenômeno do transe. Alguns adeptos e adeptas das religiões afro e afro-brasileiras jamais entram em transe, tais como as *Ékéjì*,²¹⁰ os *Ògán*²¹¹ e os *Bàbáláwo*,²¹² possivelmente, a pineal se desenvolva de outra forma ou com outras capacidades no corpo dessas pessoas. O fato é que alguns entram em transe e outros, não; porém, isto não estabelece nenhuma hierarquia, muito menos significa capacidades ou incapacidades; apenas atesta peculiaridades e diversidades da rica natureza humana.

A glândula pineal fica localizada na extremidade posterior do terceiro ventrículo, acima do teto do diencéfalo, conectada a ele por pequenos ramos, bem no centro do cérebro humano. O corpo da glândula é revestido pelos mesmos tecidos que formam as meninges, conhecidos como membranas “pia-máter”. Os iorubas denominam a pineal de *Iwájú*: trata-se de uma elisão a partir de *i* (partícula vocálica que transforma verbos em substantivos) + *wà* (v. estar, ser, haver, existir) + *ojú* (s. olho; usado também para descrever rosto, face, olhar, percepção). Portanto, em tradução livre, poderíamos decodificar *Iwájú* como “percepção existencial”. Outra

²⁰⁹ Fonte: STOODI (Blog). *Glândula pineal: o que é, função e como ativar*. Publicado em: 06/05/2021. Biologia. Disponível em: <<https://www.stoodi.com.br/blog/biologia/glandula-pineal-o-que-e/#:~:text=A%20gl%C3%A2ndula%20pineal%20%C3%A9%20uma,conhecidos%20como%20membranas%20pia%20m%C3%A1ter>>. Acesso em: 15/09/2022.

²¹⁰ *Ékéjì*: **1.** s. cargo feminino conferido no Candomblé àquelas que não incorporam. Este cargo é conferido pelo *Òriṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*. Mesmo que *yarobá*; *dogan*; *ajoiê*; **2.** s. num. ord. = segundo(a) (JAGUN, 2017, p. 986. Grifo do autor).

²¹¹ *Ògá*, *ògán*: **1.** s. tocador dos atabaques rituais no Candomblé. Cargo masculino conferido nos Candomblés a homens que não entram em transe mediúnicamente. Este cargo é conferido pelo *Òriṣà* em transe no sacerdote(isa), ou em outro membro do Terreiro que possua posição hierárquica de importância no *Ilé*; **2.** s. mestre; chefe; **3.** s. empregador, patrão. (JAGUN, 2017, p. 1166. Grifo do autor).

²¹² *Bàbáláwo*, *olúwo*: sacerdote do culto a *Ifá* encarregado da consulta oracular. Lit.: aquele que conhece os mistérios *bàbá* (s. pai) + *nì* (pron. dem. aquele) + *awo* (segredo, mistério). Mesmo que *olúwo*. (JAGUN, 2017, p. 963. Grifo do autor).

possibilidade, seria a mesma elisão com o verbo *wà*, que é polissêmico, significando abraçar, prender, apertar. Neste caso, a tradução poderia ser “o olho que acolhe”, referindo-se ao transe. Nota-se que, em ambas as hipóteses, o verbo *wà* tem seu sinal diacrítico invertido na palavra composta (*iwájú*), como ocorre em quase todos os vocábulos elisionados.

8.7 Trânsitos entre vida e morte

Considero sempre muito curioso que pessoas adeptas do Candomblé tenham medo de espíritos, pois, nesta religião, o culto é ao ancestral. A todo momento, é o espírito de alguém, que já viveu e atravessou o portal da morte, que é invocado para uma interlocução direta com os vivos neste mundo.

Todos os rituais do Candomblé estão, direta ou indiretamente, ligados às práticas de antepassados, aos espíritos destes ou a deuses que vêm de outros espaços siderais para conosco interagir. Ter medo de espíritos é, no mínimo, incoerente pelo prisma dessa matriz cultural. O medo de espíritos tem a ver com o medo da morte, do inferno e dos seres malignos que nele habitam, conforme o ideário incutido pela colonialidade.

O Candomblé, enquanto religião, ou seja, enquanto uma modalidade pedagógica de propor espiritualidade, em todos os seus atos litúrgicos, encontra caminhos que interligam vida e morte.

Para viver a morte não é preciso estar morto. Stephen Hawking foi um dos maiores pensadores e estudiosos do Universo e jamais entrou em órbita ou sequer viajou em uma nave espacial. Há distâncias geográficas e distâncias de tempo, de espaço, de pensamento.

Durante as festas públicas, em louvor aos *àwọn òrìṣà*, os *ṣiré*, na roda anti-horária, humanos vivos e *meta-vivos* dançam juntos, encontrando a direção de um passado presente. Os deuses são invocados por instrumentos de percussão e atravessam de volta ao nosso mundo, vindos do outro lado da morte. Durante o transe, a parcela do meu Eu morto, no passado, é chamada a viver por algum tempo. Essas consciências da pessoa viva, da *meta-viva*, se postam, não uma sobre a outra, mas uma com a outra; meu ancestral é ativado e essa consciência eclode em uma *excorporação* de mim.

Os cânticos entoados, falam a língua dos deuses, ecoam em dimensões outras; são ouvidos e respondidos. O verbo ioruba “*dahun*” (responder) é marcante nessas cerimônias. Os

deuses são trajados com roupas de gala para coreografar, em público, suas histórias, seus feitos, suas regências. A cada ritmo cadenciado pelos atabaques, os músicos rituais (*Ọgán*) tocam seus instrumentos, abrindo um diálogo com o divino e o *òrìṣà*, então, *dahun* (responde). Pedagogicamente, o passado ensina o presente, espalhando emoção. Em um ioruba arcaico, as pessoas vibram, bradam, saudando esses Seres que vieram da morte para festejar, trazendo alento e esperanças futuras. Como temer espíritos?

Quando se inicia a cerimônia do *bọrí*,²¹³ a pessoa que oficia o rito, toca os pés de quem está sendo oficiado, pedindo licença aos ancestrais deste; em seguida, reza-se aos deuses. Nenhum *Orí* existiria se não fossem seus ancestrais; nenhum *Orí* habitaria um corpo se, antes, não tivesse escolhido um *odù*. E esta escolha, segundo os iorubas, fazemos antes de nascer quando, nós mesmos, não éramos vivos neste nosso mundo. Como vimos, o próprio *Orí* pode ser entendido como espírito, como alma, como aquele que anima nosso corpo. Logo, ter medo de espíritos, é ter medo de nós mesmos, do que fomos, do que somos e do que seremos. No *bọrí*, a Cabeça é lembrada das escolhas que fez antes de nascer no *Àiyé*. Dessa forma, podemos entender que, naquele ato, nosso *Orí* é convidado a voltar ao instante *pré-nascimento*, ao momento de morto neste mundo.

Diante da reza (*àdúra*), sentimos a presença do ancestral. Nosso corpo age e reage. A pele se arrepia, os pelos se eriçam, sensações físicas marcam a presença de um Ser-sensação que não pertence a este mundo. O ritual do *ìpàdẹ* é, literalmente, um encontro entre seres humanos vivos e *meta-vivos*, sejam estes ancestrais masculinos, femininos e Seres divinizados. À exceção de nós, todos são chegados de espaços siderais, do outro lado do portal da morte.

²¹³ *Bọrí*: oferenda à cabeça; ritual de Candomblé dedicado à divindade *Orí* – divindade pessoal que rege a autonomia. Lit.: *ẹbọ* (s. oferenda) + *orí* (s. cabeça). O ritual do *bọrí* pode ser feito com qualquer pessoa, com qualquer idade, seja ela iniciada ou não. As finalidades do *bọrí* podem ser diversas: saúde, harmonização, equilíbrio, preparação para o rito iniciático. O *bọrí* é indispensável aos ritos iniciáticos do Candomblé e sempre de menor complexidade. Conhecido popularmente como “*Obi D’água*”. São ofertados ao *Orí*, água fresca e *obi*. Apropriado em situações menos graves. Usa-se na véspera do *şiré*, quando o indivíduo for entrar em transe no dia seguinte, durante a festa do *òrìṣà*, para que possa vestir a divindade nas cerimônias de dança. É um ato de purificação de *Orí*. *Bọrí ẹja*: s. tipo de ritual ao *Orí*. Além da água e do *obi*, sempre presentes em todos os tipos de *Bọrí*, neste caso é ofertado peixe. Presta-se em casos de convalescência e recuperação de saúde. *Bọrí ewé*: tipo de ritual ao *Orí* no qual utilizam-se ervas maceradas, misturadas a favas e raízes raladas, formando-se uma espécie de pasta. Revigora e nutre o *Orí*, aclarando os compromissos com o destino. *Bọrí ẹran*: s. tipo de ritual ao *Orí* no qual são usados diversos tipos de carne animal (boi, porco, cabra e frango), mas não abatidos durante o rito. De cada uma das qualidades de carne, retira-se um pedaço para ser preparado com dendê, cebola e camarão e oferecido a *Èṣù*. O restante é servido cru, em alguidares respectivos e dispostos ao redor do oficiado no momento da cerimônia. Junto à parte doente (do oficiado), faz-se uma compressa com morim branco e palha da costa, para que seja amarrado junto ao corpo o órgão similar do boi. É específico para idosos enfermos. *Bọrí onje dídùn*: s. tipo de ritual ao *Orí* no qual são usados doces e um pombo para imolação. Muito útil para atrair sorte e prosperidade (JAGUN, 2017, p. 969-970. Grifos do autor).

Durante o *ipàdé*, entende-se que o encontro desses entes propicia paz e equilíbrio a toda a comunidade; morte e vida juntas, trazendo harmonia.

No *aşéşé*, então, nem se fala. É exatamente o espírito do morto ou, como preferimos, do *meta-vivo*, que é precisamente invocado, com o detalhamento de se conclamar pelo nome de sua mãe para não se correr o risco de chamar o espírito errado. Durante o *aşéşé*, a comunidade festeja a pessoa que partiu deste mundo, convidando-a de volta, ainda que por algum período, para que ela socialize e, a partir disso, realize esse transcurso de forma profícua. Nos anos posteriores à data do falecimento do corpo, este Ser será invocado novamente. Não que seja vedado fazê-lo antes, mas a realização dessa cerimônia periodicamente, é de praxe.

A consulta oracular é um ato feito diante das aduelas do portal da morte; então, neste ato, o *Orí* do consulente é examinado e o divino é trazido de algum rincão do Universo para participar deste exame. Toda consulta oracular, mesmo sem transe mediúnico, promove um intercâmbio intervivos, entre vivos e *meta-vivos*. O Oráculo é uma máquina do tempo, na qual se viaja entre passados, presentes e futuros virtuais, que podem não ter havido ou podem jamais existir.

As histórias do passado são mudadas, muitas vezes, conforme as sentimos ou pensamos que sentimos. Supostas confusões de memória são manifestações de percepções. Por isso, contamos histórias diferentes sobre nós mesmos, não apenas porque mentimos, mas porque gostaríamos que tivessem sido diferentes. Sobre o futuro, fazemos planos, mas estes só se tornam realidade se nossas cabeças escolherem implementá-los.

Mesmo o presente, não raro, é turvado pelas incongruências do Ser. O Oráculo, assim, se torna não um exame de verdades secretas e de previsões futuristas, mas um lugar-encontro, no qual habitantes do passado são trazidos, metaforicamente, para uma conversa presente.

Dentro dos Terreiros, existem ambientes nos quais as edificações encerram *lugaresencontro* que aproximam vida e morte. Podemos citar a cozinha litúrgica (*ilé idáná*), onde saberes ancestrais são cuidadosamente reeditados como livros antigos republicados em novas e sucessivas edições. Cada *ẹbọ*, cada comida votiva arriada, é um livro escrito que propicia percepções visuais, auditivas, táteis, olfativas, degustativas e emotivas da morte para revivências. Há também os quartos dos orixás (*ojúbọ*), que são ambientes onde ritos milenares são produzidos, garantindo a história e a tradição de homens e mulheres que foram invisibilizados, silenciados, escravizados, mas que não foram mortos.

O próprio *hunkọ* é o útero mítico. Vale dizer que os Terreiros são os únicos templos religiosos em que um útero integra, obrigatoriamente, o projeto arquitetônico para que possam

existir. Ao entrarmos para aquele útero, regredimos ao estado fetal; naquele útero, temos uma nova gestação para que possamos renascer. Ali dentro do *hunko*, experimentamos um estágio *pré-vida* e, ao longo desse período gestacional, todos os dias, a todo tempo, vemo-nos em contato com espíritos ancestrais e divinos. Como temer a morte?

De alguma forma, revivências acontecem e, em todas estas circunstâncias, são efetivados trânsitos entre a vida e a morte. *Èṣù*, ainda menino, descobriu este caminho entre o mundo dos vivos e dos *meta-vivos* e o demarcou com sementinhas, como relatado no mito da cosmogonia ioruba.²¹⁴ Mesmo que *Obàtálá* tenha seccionado esses mundos, tal trajeto nunca mais foi fechado ou impedido. O fazemos sempre, todos os dias; assim, não há por que ter medo, pois todos os adeptos e adeptas são corpos de trânsito e de coabitação entre a vida e a morte.

É preciso descolonizar esse medo que, como outros, aterrorizam a religião. Além dos medos vistos de fora, pelos olhares do preconceito, há os medos vistos por dentro, como o medo do desconhecido, o medo dos espíritos, o medo da punição, o medo do próprio sagrado, o medo do Oráculo, o medo do transe, o medo dos ritos fúnebres.

Algumas nomenclaturas usadas no Candomblé, reforçam bastante esses temores, tais como:

- a) **“Obrigação”**: referindo-se aos rituais recomendados aos iniciados para que, em períodos contados da data da iniciação (1, 3, 5, 7, 14 e 21 anos, em algumas tradições), os adeptos se recolham novamente no *hunko* e reexperimentem a intimidade uterina com a Casa e com o seu sagrado. A ideia é que ninguém nunca esqueça de seu início, de seus votos. Iniciados devem lembrar sua condição de *ìyáwò* (noivo) do *òrìṣà*, independentemente do tempo de iniciação (prefiro denominá-la de renovação de votos). Em algumas tradições, costuma-se fazer alusão a esse recolhimento cíclico como “pagar as obrigações” e não se trata, aqui, tão somente, do aspecto pecuniário, mas também e, sobretudo, do religioso. “Pagar a obrigação” seria, literalmente, quitar, junto ao *òrìṣà* um compromisso periódico, subentendendo-se que a permanência do “débito” poderia ocasionar punições dos deuses e ancestrais;
- b) **“Tratar do santo”**: de forma bastante comum, os próprios adeptos se referem à sua vida espiritual e à sua relação com o sagrado, no Candomblé,

²¹⁴ V. subsecção 2.2: “Analisando a cosmogonia ioruba em suas metáforas”.

como “cuidar das minhas coisas” ou “tratar do santo”. Os verbos tratar e cuidar remetem à doença, moléstia, algo ou alguma situação nociva, maléfica, degradante. A mediunidade é deturpadamente entendida como uma maldição, um mal incurável. A realização de “agrados” ao seu sagrado – presenteá-los com roupas, festas e oferendas – seria uma maneira de aplacar esse suposto mal. Mediunidade é dom; espiritualidade é consequência da busca existencial, da transcendência. Candomblé é uma religião que propõe os ritos como métodos de equilíbrio das energias entre a natureza que habita o ser humano com aquela que está no seu entorno; não é maldição: é forma de relação, de pertencimento. Ninguém é obrigado a estar nem a permanecer no Candomblé, ainda que tenha sido iniciado. Nem *Òrìṣà*, nem ancestrais, nem Guias espirituais punem, batem, perseguem, fecham empresas, demitem ou matam quem não quer mais professar essa religião. Em qualquer religião, ou em nenhuma delas, as pessoas podem encontrar suas formas de viver em paz e de forma ética; basta lembrar que, verdadeiramente, a única oferenda que se pode fazer ao Criador, conforme a cultura ioruba, é o caráter;

- c) **“Dar satisfação”**: na mesma linha, a expressão denota que o sagrado se relaciona com os adeptos como auditores ou como “oficiais de justiça”, expedindo mandatos e cobrando dívidas. O sagrado, no Candomblé, não cobra nada nem requer que se dê “satisfação”. Acredito que o Candomblé, enquanto religião, pode ser útil ao equilíbrio; é esta condição (equilíbrio) que gera a sensação de prosperidade. *A contrario sensu*, o desequilíbrio é que promove decisões, atitudes e escolhas que possam causar males. Essa é uma forma de atribuir aos deuses o insucesso ou a má gestão da própria liberdade;
- d) **“Surra de santo”**: da mesma forma acima, é importante compreender que o *òrìṣà* não pune ninguém. O trinômio agostiniano composto pela culpa, o pecado e a punição, é uma construção que não pertence à filosofia do Candomblé. *Òrìṣà* não é santo e não age como se assim fosse. Não sei se os santos fariam isso, mas tenho convicção de que os deuses africanos não atuam dessa forma. Seria como imaginar que a chuva estivesse me punindo porque deixei a roupa lavada na corda e não a retirei depois de seca. Conforme Ribeiro e Salami (2008, p. 09):

[...] todo destino é afetado por *Ìwà*, o caráter e personalidade da própria pessoa, pois um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter e este também poderia ser entendido como uma divindade que, se bem cultuada, oferece proteção (RIBEIRO; SALAMI, 2008, p. 09. Grifo dos autores).

Logo, só deveríamos temer a nós mesmos;

- e) **“Dar de comer ao santo”**: as comidas votivas são símbolos a ser decodificados; metáforas filosóficas de conexão entre o físico e o metafísico. As divindades não sorvem os elementos contidos nas oferendas, sejam elas compostas por comidas ou por animais imolados. Cada elemento constituinte das oferendas integra uma alquimia de energias e representações simbólicas que atrelam o que se faz, o que se sente e o que se deseja. Essa expressão, de certa forma, também reforça o ideário de que é uma “obrigação” cuidar dessa relação para que não haja consequências nocivas.

Entrar para o Candomblé, para muitos, gera medo; medo de uma espécie de pacto que jamais pode ser quebrado, podendo ocasionar punições destrutivas ao patrimônio, à saúde e à própria vida. A própria iniciação gera medo: medo de não ser apto para cumprir os preceitos; de ser punido, caso os descumpra; de não poder mais deixar a religião; medo de como irá lidar com os preconceitos na família, no trabalho, no ambiente de ensino, na rua, no transporte etc.; medo de não poder “pagar” as “obrigações”.

Levar os filhos para o Terreiro, para alguns, gera medo também. Já ouvi quem dissesse: *“Não quero isso para meus filhos”*, como se a religião, legada pela ancestralidade, fosse uma doença hereditária, sem cura, como se o Terreiro fosse um ambiente ruim. São deturpações da colonialidade novamente influenciando nas percepções do crer, do ser, do poder.

Aqueles e aquelas que são informados de uma aptidão sacerdotal, antes de tudo, costumam temer esta notícia. *“Não quero isso para minha vida!”*; *“Corro disso!”*; *“Sobrou para mim porque fulano da minha família não quis”*. Estas são algumas das afirmativas já ouvidas de pessoas que têm consciência de uma futura tarefa sacerdotal. Como em qualquer religião, o sacerdócio produz alegrias, tristezas, e promove difíceis exercícios pessoais. Se acreditamos na escolha do próprio destino, não faz sentido “correr” de si nem das próprias trajetórias eleitas.

Um outro grande temor é relativo aos sacerdotes, pois muitos acreditam em suas capacidades supostamente maléficas e às “maldades” que podem impingir aos filhos que deixam os Terreiros ou aos “clientes” que reclamam. Nenhum ser humano pode fazer mal ou

bem a outro se o *Orí* não aceitar. É a nossa própria cabeça que se abre para receber os bons fluidos ou se permite ficar submetida às energias ruins.

O Oráculo é um dos veículos mais importantes para o trânsito entre a morte e a vida, mas sua descolonialização é necessária e urgente. Não se trata de uma tábula regulatória da vida alheia nem de um elemento adivinhatório, como tem sido encarado. Aliás, diga-se de passagem, a colonialidade propõe sobre o Oráculo uma percepção um tanto exótica. Sobre esse sofisticado mecanismo, paira uma noção casuística, mercantilista e desacreditada; muito se associa, por força do preconceito, o Oráculo ao charlatanismo, como se fosse um “fetiche” adivinhatório. Há uma total dessincronia com os elementos. As chamadas “conchas mágicas” são tratadas como protótipos do maligno, como se servissem à prescrição de “trabalhos” para o mal.

A própria nomenclatura utilizada como referência ao Oráculo – jogo –, propõe uma prática recreativa e desassociada de responsabilidade. O vocábulo “jogo” vem do latim *jocus*:²¹⁵ reflete no verbo latino *iocari*, interpretado como brincar, associado *iocus* ou *jocus* – relativo à distração, brincadeira. Sua raiz decorre do indo-europeu *yek-* para dizer ou falar. Da mesma forma, que “jogo” pode significar atividade lúdica educativa, também pode ser associado a problema, vício.

Contudo, a consulta oracular é uma prática séria, calcada na sabedoria, organizada a partir de valores civilizatórios milenares. O entendimento acerca dos alicerces culturais iorubas, como a naturalidade, a oralidade, a ancestralidade e a atemporalidade, faz total diferença neste contexto. Da mesma forma, também é importante compreender as buscas existenciais e a espiritualidade, os valores éticos e a noção de destino.

Para um uso descolonializado do Oráculo, é fundamental que consulente e oficiante tenham, como premissa, a autonomia de *Orí*. Ter noção de que a vida é um trajeto escolhido e dirigido cotidianamente e não um “jogo de cartas marcadas”, torna-se insular. Saber que a morte não afasta as consciências de vivos e *meta-vivos* é determinante para entender esse mecanismo de reversibilidade do tempo. No trato oracular, as memórias vivas são invocadas, sentidas, desarquivadas do corpo e do espírito. A “mesa de jogo”²¹⁶ é a geografia do reencontro (o Eu, a ancestralidade e o *odù*). O sistema oracular ioruba é organizado a partir do *corpus* da sabedoria

²¹⁵ Fonte: VESCHI, Benjamin. *Etimologia de jogo*. 2020. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/jogo/>>. Acesso em: 24/09/2022.

²¹⁶ *Tàbìlì awo*: mesa usada para a consulta oracular do jogo de búzios (JAGUN, 2017, p. 1213. Grifo do autor).

de *Ifá*. São muitos os oráculos utilizados no Candomblé nagô: o *mérindílógún*,²¹⁷ o *obi*,²¹⁸ o *orógbó*,²¹⁹ a *àlùbòsà*,²²⁰ entre outros. Todos os Oráculos e seus manuseios, embora possam diferenciar, tomam, por base, o *corpus* de *Ifá*.

²¹⁷ *Mérindílógún*: 1. num. dezesseis; 2. s. designação do *obi* de dezesseis gomos; 3. s. Oráculo no qual utilizam-se 16 búzios para consulta. Originalmente na África, a consulta divinatória ao Oráculo de *Ifá* era prerrogativa exclusiva de homens. Os sacerdotes encarregados desta prática (*Bàbáláwo*) não existiam no Brasil. Já os búzios, poderiam ser manuseados tanto por homens, quanto por mulheres. Desta forma, o Oráculo composto pelos búzios (*Mérindílógún*) passou a ser a melhor opção para os primeiros Candomblés constituídos no Brasil, cuja estrutura era matriarcal. Contam os decanos do Candomblé que *Ìyá Nàsó* (fundadora do Candomblé do Engenho Velho em Salvador-BA nos idos de 1820) e *Ọbatosí* (que viria a ser sua sucessora como *Ìyálórìṣà*), já libertas, fizeram uma viagem à Cidade de *Kétu*, de onde trouxeram africanos para as auxiliarem no Candomblé fundado em Salvador-BA. Dentre estes, destaca-se Rodolfo Martins de Andrade, que ficou conhecido como *Bámgbòṣé Obitiko*. Através destes protagonistas, o Candomblé começa a ganhar forma e a desenvolver-se como Religião de Matriz Africana, mas adaptada às realidades e necessidades locais. Uma das mais significativas adaptações na transposição da religiosidade afro para o Brasil, deu-se principalmente no tocante ao Oráculo de *Ifá*. Este processo resultou na modificação do posicionamento original dos *odù* de 1 a 16, assim como as combinações entre os *odù* maiores, fazendo surgir os *odù* menores no sistema de *Ifá* totalizando 70 caminhos, ao contrário dos 256 originais. Assim, a consulta tornou-se mais dinâmica e simples. Esta nova versão ficou conhecida como “Sistema *Bámgbòṣé*” e rapidamente alastrou-se por todos os Candomblés brasileiros, inclusive sendo absorvida por outros grupos étnicos como os *bantu* e os *fon*, além daquele ao qual pertencia *Ìyá Nàsó* (ioruba). Até hoje, este sistema é utilizado na consulta ao *mérindílógún* pelos mais variados Candomblés. A equivalência entre os *odù* do Oráculo de *Ifá* e dos utilizados no *Mérindílógún* é a seguinte: *Mérindílógún / Ifá*: 1 - *Ọ̀nkànràn / Èjì Ogbè*; 2 - *Èjì Ọ̀kò / Ọ̀yèkú Méjì*; 3 - *Ètá Ọ̀gúndá / Ịwòrì Méjì*; 4 - *Ìròsùn / Ọ̀dí Méjì*; 5 - *Ọ̀ṣẹ́ / Ịròsùn Méjì*; 6 - *Ọ̀bàrà / Ọ̀wónrín Méjì*; 7 - *Ọ̀dí / Ọ̀bàrà Méjì*; 8 - *Èjì Onílẹ́ / Ọ̀kànràn Méjì*; 9 - *Ọ̀sá / Ọ̀gúndá Méjì*; 10 - *Ọ̀fún / Ọ̀sá Méjì*; 11 - *Ọ̀wónrín / Ịká Méjì*; 12 - *Èjìlá Ṣeborà / Ọ̀túrúpon Méjì*; 13 - *Èjì Ológbon / Otùwá Méjì*; 14 - *Ịka / Ịrẹ̀tẹ́ Méjì*; 15 - *Ọ̀gbegúndá / Ọ̀ṣẹ́ Méjì*; 16 - *Àlàáfíà / Ọ̀fún Méjì*. Neste novo Sistema, houve modificações também em relação aos *ẹ̀bo* prescritos, assim como quanto aos animais utilizados, plantas e minerais, tudo sendo adequado à fauna, à flora e à geologia brasileiras. Enquanto o *Ọ̀pẹ̀lẹ́* (Oráculo de *Ifá* composto pelas nozes de palmeira) foi dado por *Ọ̀rúnmilà*, o *Mérindílógún* (Oráculo de búzios) foi criado pelo *Ọ̀rìṣà Ọ̀ṣùn*. Reza o *ítán* que *Ọ̀ṣùn* começou a adivinhar para os clientes de *Ọ̀rúnmilà* quando este estava ausente. Quando *Ọ̀rúnmilà* descobriu, expulsou imediatamente *Ọ̀ṣùn*. Por isso *Ọ̀ṣùn* não conseguiu aprender totalmente os segredos de *Ifá*. Os búzios são também denominados de *cauris*, cuja palavra deriva do vocábulo *kauri* (da língua hindustani), que eram moedas correntes na China desde o segundo milênio A.C. Os *kauris* teriam sido levados para o Congo através de operações comerciais. Os búzios são crustáceos cuja concha possui uma abertura natural, que no Oráculo é considerada como sua “boca” sendo, portanto, a parte pela qual o Oráculo irá se expressar mediante as caídas (posições em que as conchas ficam após a manipulação nas mãos do olhador e sua jogada no tabuleiro). A parte originalmente fechada, às vezes é cortada para dar equilíbrio à concha no jogo. Segundo alguns *Bàbáláwo*, a prática de usar os *cauris* cortados na parte originalmente fechada, remonta tradições de utilização por mulheres, enquanto usá-los somente com a fenda natural, remonta a manipulação por olhadores de sexo masculino. Tanto no *Mérindílógún*, quanto no sistema *Ọ̀rúnmilà/Ifá*, quem responde às consultas é sempre *Èṣù*. O *Ọ̀rìṣà* da comunicação é o encarregado de fazer a interlocução entre humanos e deuses. Por isso *Èṣù* é considerado como o *Ọ̀rìṣà* mais ligado a *Ọ̀rúnmilà*. *Èṣù* só não intermedia pedidos, nem *ẹ̀bo* a *Olórun*, o Deus Supremo. Pois *Olórun* não pode ser influenciado por oferendas: “*Tani le f’Olódùmaré ẹ̀bo?*” (Quem ousa oferecer sacrifícios a *Olódùmaré?*). *Èṣù* apoia ou pune aqueles que atendem às predições do Oráculo. Daí o provérbio: “*Èni ó rúbọ́ l’Èṣù gbé*” (*Èṣù* apoia somente aqueles que ofereceram o sacrifício). Normalmente é recomendado aos olhadores manterem um *Èṣù* assentado especificamente para bem atendê-los na consulta ao Oráculo (JAGUN, 2017, p. 1110-1111. Grifo do autor).

²¹⁸ V. NR 172.

²¹⁹ *Orógbó*: erva ritual sem similar. *Garcinia gnetoides*. A semente do *orógbó* é um símbolo de longevidade, de determinação e de força contra as negatividades. Por isso é usada nos assentamentos de todos os *Ọ̀rìṣà* e em especial nos ritos ligados a *Ṣàngó*. É também utilizada para consulta como Oráculo. O mito do *Odù Ọ̀dí Méjì* conta que o orobozeiro foi a primeira das sete árvores nas quais as mães ancestrais (*Ìyámi Ọ̀ṣòròngà*)

No passado, a dinâmica diante do Oráculo de *Ifá* era a seguinte: o Olhador manuseava o Oráculo e, após identificar o *odù*, que se apresentava na caída, recitava um dos poemas correspondentes àquele signo. Caberia ao consulente interpretar como tal ensinamento poderia ser aplicado ao seu momento. Somente depois deste instante, o Olhador poderia, eventualmente, comentar e prescrever algo, ou seja, a autonomia do consulente era convocada para entender o problema e, assim, integrar a construção de possíveis soluções.

Existem cerca de 600 *ese* (poemas) para cada um dos 256 *odù*, totalizando, aproximadamente, 153.600. Em seu gênero literário, reside um estilo metafórico e uma proposta pedagógica. Para decifrá-los, adaptando aquela realidade cultural à nossa, é preciso empregar princípios da semiótica aplicados à *ifalogia*.

O exame oracular integra os elementos da natureza, considera as imperfeições humanas e compreende as ambiguidades dos seres, do divino, dos destinos. O Oráculo é um exame. Este “aparelho”, contudo, não se restringe a detectar aspectos do físico; além destes, ele aponta questões emocionais e energéticas. Trata-se, portanto, de uma análise bem mais abrangente e sofisticada do que uma tomografia computadorizada, por exemplo, que só é capaz de mostrar o estágio do agora (ainda que de forma profunda). Por exemplo: o laudo de uma tomografia identifica, neste momento, uma lesão no joelho, entretanto, não consegue apontar as causas havidas no passado tampouco pode detectar como esta lesão ficará no futuro. Na análise oracular, além de identificar a “lesão”, é possível rastrear sua causa e, ainda, projetar como será sua evolução no futuro. Através do Oráculo, podemos investigar eventos passados, que propiciam eventos do presente, como traumas, episódios vivenciados, sentimentos e, da mesma forma, ele viabiliza olhar para o esboço de um futuro. Este, porém, será sempre dependente, não de vontade divina, mas das escolhas e práticas do consulente. Logo, o futuro visto no Oráculo será sempre uma minuta, um rascunho, cujo texto final depende do autor.

A análise oracular parte do pressuposto de que há dois corpos em estudo: o físico (*ara*) e o metafísico (*enikéji*). É realizada, então, uma complexa anamnese que considera a sincronicidade do tempo: passado, presente e futuro, bem como elementos do material e do espiritual. Há uma ressignificação do destino que não é pensado como um pontilhado de decisões divinas, mas como uma escolha do próprio Ser pensante e agente.

pousaram em forma de pássaros negros. Contudo, não permaneceram ali porque a árvore as repeliu. Possui propriedades curativas no combate à bronquite (JAGUN, 2017, p. 1148. Grifo do autor).

²²⁰ *Àlùbòsà*: **1.** cebola (*Allium cepa*); **2.** Elemento utilizado como oráculo no Candomblé (JAGUN, 2017, p. 937. Grifos do autor).

O Oráculo não é um lugar de aprisionamento pelo medo, pelo determinismo divino nem pela manipulação/exploração no exercício do ofício sacerdotal. O Oráculo é um lugar onde se deve entender a autonomia na autogestão da vida, na liberdade das escolhas.

Muito se imagina que o Oráculo deva revelar tudo. O “tudo” é relativizado pela filosofia ioruba na medida da relevância e da pertinência das informações para o momento. Primeiro, há que se entender que a dinâmica oracular é divinatória e não adivinhatória. Ademais, como ensina o aforismo ioruba: “Ninguém vê o rosto de *Òrúnmìlà*”, ou seja, a sabedoria (personificada em *Òrúnmìlà*) não precisa mostrar-se por completo. A sabedoria oracular, portanto, só mostra o que é devido, necessário e útil tanto ao consulente quanto ao Olhador. A dinâmica se estabelece a partir de uma triangulação oracular entre consulente, Olhador e divindade, pois estes três elementos precisam estar em sintonia, coadunados.

Èṣù, o Comunicador entre os mundos, é quem fala em todos os Oráculos iorubas, apresentando os recados divinos. As caídas são frutos de interpretação e de decodificação. Ao Olhador, cabe não apenas uma análise matemática, mas uma análise experiencial, sendo pertinente a metáfora do exame usada anteriormente. A intuição é também um dos elementos da leitura oracular.

Cada exame é interpretado pelo médico e, cada médico o lê por sua própria experiência. Por isso, a função de consultor requer habilitação. Não se trata de um “jogo”, mas de uma consulta, na qual reflexão e orientação são os objetivos. A proposta é que, a partir dessa orientação, o consulente reencontre seu equilíbrio, uma harmonização com seu próprio destino.

Essa percepção descolonializada do Oráculo é fundamental para a implicação do consulente no ato oracular. Ele não é sujeito passivo, não está ali para receber determinações nem repreendas ou, meramente, expectar soluções mágicas para seus desafios pessoais; está ali para ser, decidir e agir.

Descolonializar as práticas oraculares africanas é deixar o racismo de lado; é respeitar essa epistemologia, que é a compreensão dos objetivos: orientar, lembrar, fortalecer. Quando se entende *odù*, de forma descolonializada, cai o conceito do determinismo divino, pois se aprende uma saudável irresignação teológica; aprende-se a enxergar as iniquidades humanas e a potência das próprias escolhas. O manuseio do Oráculo, portanto, requer uma postura anticolonialista.

Proponho sempre uma análise do próprio consulente acerca daquelas que chamo as quatro buscas essenciais: seus próprios defeitos, suas virtudes, seus limites e suas buscas. O manuseio dos Oráculos, portanto, seja pela perspectiva de Olhador ou consulente, requer

respeito à prática, preparo, responsabilidade, ética, conexão, exercício da própria vontade e liberdade.

Assim, se os ritos e a consulta oracular podem ser considerados como possibilidades de trânsito entre a vida e a morte, o sacerdócio, de certa forma, também o é. Não que adeptos não possam ou não sejam também ferramentas vivas desse trânsito, mas sacerdotes e sacerdotisas acabam por ser as pessoas que o praticam e ensinam, como instrutores e fazedores. Vejo importante, aqui também, tecer algumas considerações sobre os efeitos da colonialidade sobre esse ofício.

Primeiramente, destaco o aspecto do autorreconhecimento. Os chamados “pais” e “mães de santo” são, em verdade, *Bàbàlòrìṣà* e *Ìyálòrìṣá*. Lit: *bàbá* (pai) ou *ìyá* (mãe) + *ní* (prep. no) + *orí* (s. cabeça/autonomia) + *ṣà* (v. escolher). Em tradução livre: Pai/Mãe/orientador(a) + na/diante da + autonomia da escolha.

Bàbàlòrìṣà e *Ìyálòrìṣá* são legítimas autoridades religiosas, detentores de saberes ancestrais, doutores em epistemologias não ocidentais, praticantes de valores civilizatórios não eurocêntricos, bastiões de culturas, herdeiros de heróis e heroínas. Porém, não vejo a sociedade os perceber ou os respeitar desse modo; não são dedicados, a esses homens e mulheres, o mesmo tratamento respeitoso utilizado a outras autoridades religiosas nem mesmo pronomes de tratamento lhes são direcionados, como “Reverendíssimo”, “Sua Eminência”, por exemplo, que são utilizados para referenciar sacerdotes de outras matrizes. Ainda que esses pronomes de tratamento tenham sido talhados para clérigos cristãos, vale a reflexão além do vernáculo.

Existe ainda uma persistente desqualificação social e étnica acerca do ofício sacerdotal no Candomblé. O mesmo se estende às demais religiões afro-brasileiras e, por que não dizer, em relação a todas as práticas não hegemônicas, pois a sociedade os pensa erradamente. Certa vez, recordo-me do relato feito a mim pelo saudoso Pai Renato de *Obalúwáiyé*.²²¹ Disse ele que estava no aeroporto, indo para um evento afro em Brasília, acompanhando uma outra *Ìyálòrìṣà*, cujo nome não revelara. Ambos, trajando roupas sacerdotais do Candomblé. Quando passaram pela máquina de detecção de metais no embarque, funcionários da segurança disseram à *Ìyálòrìṣà* que o acompanhava, para retirar o torço de sua cabeça. Pai Renato falou que interveio imediatamente, perguntando ao segurança: “Se fosse uma freira, você pediria que ela retirasse seu véu?” O racismo e a intolerância religiosa institucionalizados estavam presentes e o comportamento dos funcionários do aeroporto revelou isso.

²²¹ Renato Rodrigues Ferreira, nascido no Rio de Janeiro a 20 de agosto de 1960 e falecido em 24 de julho de 2021, na mesma cidade.

Quando a sociedade olha para os sacerdotes das religiões afro, espera deles comportamentos, vestimentas, como os sacerdotes cristãos. Mas, sacerdotes do Candomblé não são padres, nem freiras, nem pastores, embora devam gozar dos mesmos direitos, deveres e respeitabilidade sociais. Seus valores civilizatórios são outros; sua forma de praticar suas buscas e referências espirituais também.

Curioso como a sociedade discrimina o sacerdócio afro. Padres, rabinos, pastores, por exemplo, podem ser remunerados pelo desempenho de suas funções religiosas. Cobram, legitimamente, pela realização de seus ritos, como casamentos, batizados, unção de enfermos. Mas, quando uma “mãe de santo” cobra pela consulta ou pelo exame oracular, muitas vezes, é taxada de mercenária, exploradora e interesseira. A julgam, como se esta fizesse um uso indevido de sua mediunidade, corrompendo uma prática que deveria ser dedicada, graciosamente, à caridade. Nada contra a caridade, aliás, esta é uma das virtudes iorubas; também nada contra religiosos que fazem votos neste sentido.

Mas, devo observar que, nos Terreiros, a prática da caridade é um fundamento corriqueiro. Diversas pessoas, que não possuem condições financeiras, são iniciadas, fazem suas renovações periódicas de votos, consultas oraculares e diversos trabalhos espirituais, contando com a ajuda financeira da própria comunidade e de recursos da Casa. Em Terreiros coadunados com a filosofia africana, jamais a condição financeira inviabilizará práticas religiosas. Porém, pergunto-me se essa resistência à remuneração dos sacerdotes afro não tem, em seu fundo, um certo racismo e preconceito institucionalizados. Por que só os sacerdotes das religiões de “pretos” e de “africanos” não podem ser respeitados e valorizados como tal? Faço aqui uma importante ressalva: obviamente, há também maus religiosos e, de fato, uns tantos que adotam condutas mercadológicas, clientelistas e antiéticas. A estes, todas as ressalvas necessárias. Entretanto, aos demais, que compõem a grande maioria, essa reflexão é pertinente.

Vale também, aqui, uma outra ponderação por parte dos próprios frequentadores da Casa. Muitos têm uma conduta exploratória e egoísta. São agraciados e amparados no auge de seus problemas e dificuldades, mas não têm a capacidade de retribuir os cuidados para com o *Ilé* nem de valorizarem os préstimos e serviços dos sacerdotes e dos demais membros da comunidade. Esta é uma postura exploratória, típica da colonização. Valorização é uma palavra que deve ser pensada e praticada no sentido mais amplo possível.

Importante também ponderar sobre os objetivos desse sacerdócio. Sacerdotes não fazem milagres nem mágica; tampouco podem impedir o final do ciclo da vida. Este é um entendimento deturpado. A finalidade não é “salvar”, nem “curar”, nem “transformar” o outro.

A função sacerdotal, no Candomblé, é orientar, ajudar a refletir, amparar. Também não deve ser explorar, manipular, ofender, agredir nem controlar. As mudanças, assim como os sucessos e as derrocadas, decorrem das escolhas das pessoas, das decisões individuais. O sacerdócio presta-se a propor boas escolhas, ajudar nas dificuldades, mas sobretudo, fomentar a liberdade e a autonomia, fortalecendo a pessoa. Sacerdotes ajudam a despertar a consciência pessoal e social das pessoas. Por isso, a metáfora da “boa mão” (*owó rere*) do sacerdote(isa) do Candomblé.

Responsabilidades sociais são aspectos do sacerdócio. Propor debates sobre autonomia, espiritualidade, virtudes sobre a própria religião, política, liberdade religiosa, racismo, respeito aos idosos e crianças, ética, acessibilidade, orientação sexual, igualdade de gênero, solidariedade, responsabilidade, autocuidado, por exemplo, fazem parte relevante dessa importante função. É assim que se liberta de medos, se contribui para a consciência social e espiritual, se integra vidas, entrelaçando-as com os ancestrais do passado no presente, promovendo futuros.

PARTE II – REFLEXÕES SOBRE COLONIALISMO E COLONIALIDADE

9 DECOLONIZAR E DESCOLONIALIZAR: UMA ANÁLISE LEXICAL

Desde que as teorias relativas ao tema ganharam mais espaço de discussão no Brasil, estabeleceu-se uma polêmica de caráter léxico: qual seria a melhor construção vernacular para referir-se à expressão “decolonizar”, originada em língua espanhola, por Walter Mignolo?

Alguns pesquisadores defendem que o verbo decolonizar sirva perfeitamente ao espanhol e ao português. Assim, o utilizam, livremente, em todas as alusões ao tema proposto. Entretanto, outra linha de acadêmicos discute a pertinência do vocábulo, entendendo que a expressão cunhada no idioma de Cervantes, não seria adequada quando empregada na língua de Camões. Esses últimos estudiosos defendem que, na tradução de “decolonizar” para o português, há que se levar em consideração a aplicabilidade e a pertinência do termo, conforme as regras gramaticais do nosso idioma.

Nas produções de alguns intelectuais estrangeiros que trabalham o pensamento decolonial, traduzidas para o português, poderemos encontrar a expressão descolonial como um sinônimo de decolonial; entretanto, isso não é um consenso. É curioso observar que a utilização da palavra descolonial é mais usual nas obras de autores argentinos.²²²

Para Vívian M. dos Santos (2018), em seu artigo *Notas Desobedientes: Decolonialidade e a Contribuição para a Crítica Feminista à Ciência*,²²³ as distinções entre os vocábulos decolonial e descolonial não se restringem ao campo lexical. A autora defende que as diferenças se articulam além do aspecto político:

²²² A observação é de Alejandro De Oto, no artigo Pensamiento Descolonial/Decolonial. CECIES - *Proyecto Diccionario del Pensamiento Alternativo II*. Fonte: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/FZ3rGJJ7FX6mVyMHkD3PsnK/?lang=pt>>. Acesso em: 29/03/2022.

²²³ Esse artigo, da autora Santos (2018), é resultante de palestra elaborada por ela, citada no IV Encontro da Rede (Pós)Construcionista (PUC-SP), realizado em maio de 2018, ministrada na Mesa “Decolonialidade e Memória”.

O decolonial encontra substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após “o colonialismo” propriamente dito ter se esgotado em seus territórios. O decolonial seria a contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao “colonialismo”, já que o termo *descolonización* é utilizado para se referir ao processo histórico de ascensão dos Estados-nação após terem fim as administrações coloniais, como o fazem Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Walsh (2009). O que estes autores afirmam é que mesmo com a descolonização, permanece a colonialidade (SANTOS, 2018, p. 5. Grifo da autora).

Catherine Walsh (2009, p. 14-15), corroborando Santos (2018), opina sobre a diferenciação não apenas semântica entre as palavras decolonial e descolonial:

Apagar o “s” e nomear “descolonial” é marcar uma distinção com o significado no castelhano do “des”. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; é dizer, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e traços deixassem de existir. A intenção, sim, é apontar e provocar um posicionamento - uma postura e uma atitude contínua - para transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e encorajar “lugares” de exterioridade e construções alternativas.

Logo, na concepção de Santos (2018), a proposta inserta que o vocábulo descolonial teria mais sentido como contraponto ao colonialismo do que ao conceito de colonialidade; a autora se baseia no entendimento de Grosfoguel (2005). Para este, a ideia de colonialidade é decorrente do fato de que os processos de descolonização não redundaram, ainda, em mundos descolonizados, argumentando o autor que não resta concluída sequer a primeira descolonização, iniciada desde o século XIX pelas colônias espanholas, e no século XX, pelas colônias francesas e inglesas. Essa primeira etapa, teria unicamente resultado na independência formal das colônias, as quais se transformariam em Estados periféricos de suas metrópoles invasoras.

Camila de Bona e Pablo Ribeiro (2018) debruçaram-se sobre a questão. Juntos, desenvolveram estudos de semântica lexical do prefixo “des-” no português brasileiro (PB). Os referidos autores observaram que o prefixo polissêmico “des-” possui duas funções indicativas básicas: a) negação e b) reversão.

Acerca dessas funções básicas de reversão e negação, ao analisar o prefixo “des-”, Silva e Miotto (2009, p. 17) assinalam:

Se se combina com um verbo, seu sentido é de reversão de um processo; se se combina com adjetivo, seu sentido é de um tipo de negação. De fato, *desleal* significa algo como ‘sem lealdade’, mas *desfazer* não significa ‘sem (não) fazer’. Podemos, portanto, hipotetizar que *des-* exemplifica um caso de homonímia de prefixos e que, por isso, deve haver (pelo menos) duas entradas para ele no dicionário de morfemas do português. Cada uma das entradas terá suas propriedades de seleção: *des-1*, que significa reversão, seleciona verbos; *des-2*, que significa negação, seleciona adjetivos (SILVA; MIOTO, 2009, p. 17).

A nosso turno, seguimos a linha de Silva e Miotto (2009) e Bona e Ribeiro (2018) no sentido de que a tradução da palavra decolonial precisa mesmo é de um sinônimo léxico adequado e não de um novo conceito teórico de fundo. O pensamento decolonial, ainda que não se encontre completo e acabado, já possui demarcações teóricas muito bem entabuladas pelos seus artífices intelectuais. Precisamos, agora, de uma conversão satisfatória e pragmática, que comporte esse conceito, talhado em espanhol, devidamente convertido ao nosso vernáculo.

O ofício da tradução, bem sabemos, não é tão simples; não se reduz à mecanização gramatical. A atividade tradutória provoca debates há mais de dois mil anos. Existe uma certa tensão entre a tradução literal (“ao pé da letra”, como é mais chamada) e a tradução livre (aproximada). A realidade aponta para o fato de que não existe nenhuma teoria unificada da tradução.

O próprio termo “tradução” é polissêmico e pode significar: (a) o produto, ou seja, o texto traduzido; (b) o processo (o ato tradutório); (c) o ofício (a atividade de traduzir); ou (d) a disciplina (o estudo interdisciplinar e/ou autônomo).

Os modelos básicos da tradução propõem duas linhas: a tradução literal, associada à ideia de uma tradução fiel, neutra, objetiva, e a tradução livre, ligada à ideia de uma tradução infiel, parcial, subjetiva.

Alguns teóricos (filósofos, antropólogos, linguistas e poetas) chegam até mesmo a negar a possibilidade da tradução; alegam que qualquer tradução seria impossível, pois os sistemas gramaticais são impenetráveis, diferentes entre si (MEILLET, 1908 [1903] apud MOUNIN, 1975). Os argumentos *humboldtianos* e *neo-humboldtianos* sustentam que cada língua constitui uma visão de mundo diferenciada e única; por assim ser, só se poderia compreender uma língua através dela própria, jamais por intermédio de outra. Esta é a visão defendida pelos adeptos da Hipótese Sapir-Whorf²²⁴ ou hipótese da relatividade linguística: “A língua determina a maneira

²²⁴ Associada às ideias de Edward Sapir (1884-1939) e Benjamin Lee Whorf (1897-1941) acerca do condicionamento entre a percepção, a linguagem e o meio cultural. Contudo, essa hipótese não teria sido diretamente formulada pelos dois. Ela foi batizada com o nome desses estudiosos e tornou-se conhecida pela análise de seus respectivos escritos publicados postumamente: *Language, Culture and Personality* (SAPIR, 1949) e *Language, Thought, and Reality* (WHORF, 1956). Por isso, ganhou o nome

como as pessoas percebem e organizam o mundo” (PAES, 1990, p. 33). Crystal (1980, p. 226) expõe que essa noção do chamado “determinismo linguístico” foi exposta, primeiramente, pelo etnólogo alemão Wilhelm von Humboldt.²²⁵

Nossa forma de falar expressa nossa maneira de pensar; do mesmo modo, pensamos de acordo com a língua que falamos. Assim, pensamento e linguagem são entrelaçados. Quando se muda o idioma, imediatamente muda-se a forma de formular o pensamento. A língua é um produto da cultura, logo, ela está permeada pela filosofia, pelo comportamento social, pelos valores éticos e, inclusive, religiosos. Quando nos referimos a algo “crucial” no propósito de agregar importância, relevância, estamos fazendo menção a um aspecto religioso de nossa cultura, estamos citando um símbolo fundamental da cristandade: a cruz do flagelo do Nazareno. Em outro caso, quando utilizamos o vocábulo denegrir para expressar mácula, mancha, desprestígio, revelamos o imo de nossa cultura ainda presa ao escravagismo do negro.

Em outros aspectos, em português, pensamos distâncias em quilômetros; já em inglês, as lonjuras são referenciadas em milhas. A tradução, assim, depende de uma complexa interação entre conhecimentos linguísticos e culturais. Tecnicamente, os chamamos de conhecimentos de forma (domínio linguístico e gramatical) e conhecimentos de substância (cognição cultural) (JAGUN, 2020a).

Para traduzir, precisamos aprender a interpretar e isto requer contextualizar a cultura, a filosofia, a língua. A interpretação é uma ciência; nada deve ser lido ou decodificado fora do seu sistema. As leis, por exemplo, não podem ter seus artigos e dispositivos invocados isoladamente ou fora das áreas para as quais foram criadas. Esta lógica interpretativa é a hermenêutica epistemológica. Entender a hermenêutica nos será útil para interpretarmos e traduzirmos, garantindo assim aspectos culturais e vernaculares.

No momento, nosso exercício requer a preservação do conceito ínsito na palavra de origem espanhola “decolonizar”, assim como um amparo gramatical para bem o alterarmos no idioma português, sem mácula teórica.

Bona e Ribeiro (2018), em seus estudos, analisaram 1.497 ocorrências de itens lexicais prefixados por “des-”, presentes no *Dicionário de Usos do Português do Brasil* (BORBA, 2002), sendo: 538 adjetivos, 488 substantivos e 471 verbos.

de ambos (“hipótese de Sapir-Whorf”), embora não seja “autorada” por eles. Fonte: <<https://ensaiosnotas.com/2013/01/31/hipotese-sapir-whorf/>>. Acesso em: 29/03/2022.

²²⁵ Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand, Barão von Humboldt, nasceu em 22 de junho de 1767, na cidade de Potsdam, Alemanha, e faleceu em 8 de abril de 1835, em Berlim. Foi funcionário do governo alemão, diplomata, filósofo e também fundador da Universidade de Berlim, na capital alemã.

Vejamos, abaixo, alguns desses estudos, exemplificados distintamente, considerando as figuras gramaticais (substantivos, adjetivos, verbos, neologismos verbais e neologismos adjetivais), a datação histórica e as respectivas semânticas:

- a) Substantivos:²²⁶
Desamor (s. XIII) => perda ou ausência de amor;
Desarmonia (1844) => oposição de interesses, divergência;
Desatenção (1639-1696) => ausência de atenção.
- b) Adjetivos:²²⁷
Desamigo (s. XIII) => não é amigo;
Desleal (s. XIII) => que não é leal;
Desigual (s. XIII) => dessemelhante.
- c) Verbos:²²⁸
Desamar (s. XIII) => não amar;
Deslembrar (s. XV) => não ter lembrança;
Desconhecer (s. XIII) => não lembrar, estranhar.
- d) Neologismos verbais:²²⁹
Desincentivar (2004) => reverter o processo de incentivar;
Des-satanizar (1994) => desfazer a imagem negativa, satânica;
Desacusar (1996) => deixar de acusar.
- e) Neologismos adjetivais:
Desdivinizado (1997) => que reverte o resultado da ação de divinizar;
Desarmador (sem registro de datação) => que reverte a ação de armar;
Desarquivador (sem registro de datação) => que reverte a ação de arquivar.
(BONA; RIBEIRO, 2018, p. 629. Grifo dos autores).

Em face de seus estudos, Bona e Ribeiro (2018, p. 631) atestam que “o prefixo des-, com o sentido de negação, não faz mais parte de uma regra de formação de palavras produtivas no português”. E concluem:

Por meio da comparação dessas datações com as de neologismos apresentados na pesquisa de Santos (2016), parece haver indícios que apontam para a prevalência do sentido de reversão de uma trajetória em novas palavras formadas com des- no português, conclui Bona (BONA; RIBEIRO, 2018, p. 633).

²²⁶ Datação e significado de substantivos prefixados com “des-” a partir de bases primitivas. Segundo Bona e Ribeiro (2018, p. 629): “As primeiras ocorrências dessas formações registradas pelo Houaiss (2009) datam do período entre o século XIII e o início do século XIX. São formações, portanto, que fazem parte do léxico da língua há vários séculos, sendo que muitas delas parecem ter caído em desuso no estágio atual da língua”.

²²⁷ Datação e significado de adjetivos prefixados com “des-” a partir de bases primitivas. Segundo Bona e Ribeiro (2018, p. 630): “Os adjetivos não deverbiais prefixados com des- também datam de um período entre o século XIII e o século XIX, configurando-se como formações bastante antigas na língua”.

²²⁸ Datação e significado de verbos prefixados com “des-” a partir de bases primitivas. Conforme a datação proposta por Houaiss (2009) para as primeiras ocorrências dessas formas no português, veremos que constituem o léxico da língua desde o século XIII ou XV.

²²⁹ Datação e significado de neologismos verbais prefixados com “des-” a partir de bases primitivas. Segundo Bona e Ribeiro (2018, p. 632): “Os dados apresentados elucidam que os neologismos verbais prefixados com des- apresentam, majoritariamente, significado de reversão, que, segundo o quadro teórico adotado, consideramos como resultado da operação do traço [-Loc] em uma base que apresenta o traço [+IEPS], ou seja, [-Loc] reverte a trajetória do processo já presente na base verbal”.

Nas palavras de Mignolo (2010, p. 46): “A decolonialidade tem por seu o objetivo uma emancipação em relação aos ideais colonialistas da subjetividade através da formação de um novo pensamento com saberes locais”.

Diante disso, temos que os vocábulos “decolonial” e “decolonialidade”, cunhados originalmente em espanhol e usados pelos teóricos desta temática, melhor serão traduzidos e utilizados na língua portuguesa se forem antecidos pelo prefixo “des-”. Tal prefixo, em português, conforme os estudos supra, possui condições de atribuir àquelas palavras o sentido de reversão.

Portanto, o pensamento descolonial tem o intuito de desconstruir padrões e de efetivar a reversão dos efeitos da colonialidade em toda a amplitude de seus alcances, quer sejam políticos, econômicos, raciais, estéticos, éticos, idiomáticos, culturais e religiosos. Logo, estamos convencidos de que os neologismos que nos servirão com maior propriedade serão aqueles precedidos pelo prefixo “des-”, tais como: descolonial e descolonialidade.

10 DESCOLONIALIDADE: O CONCEITO

O conceito de colonialidade do ser e do saber é desenvolvido, inicialmente, pelo argentino Walter Mignolo,²³⁰ com base em um movimento crítico de autores latino-americanos, que propunham um rompimento com os ideais e práticas colonialistas, resgatando saberes e culturas locais de povos que foram subalternizados. Dentre esses autores, podemos citar: Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Freya Schiwy e Catherine Walsh. Segundo Mignolo (2003, p. 669): “[...] a colonialidade do poder e do saber gera, pois, a colonialidade do ser”.

A descolonialidade consiste em uma espécie de revolução, uma nova independência em relação aos mecanismos de dominação do colonizador. É através do pensamento e do movimento de descolonialidade, que os indivíduos e os saberes locais se libertam do jugo que os opressores tentaram impor e perpetuar com a imposição de seus valores. A descolonialidade é e será sempre um novo halo, uma renovação, ainda que resgate práticas e saberes pretéritos, de tempos anteriores à presença do colonizador.

Mignolo (2010, p. 12), ao abordar a descolonialidade epistêmica, identifica cinco tipos de colonialidade do poder: o controle da economia; o controle da autoridade; o controle do gênero e da sexualidade; controle da subjetividade e do conhecimento; e o último, diz respeito ao controle da natureza e dos recursos naturais.

Maldonado-Torres (2007), em seu antológico artigo *Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto*, esclarece que, quando se deparou com o conceito de descolonialidade, no ano de 2000, em uma palestra de Mignolo, no *Boston College*, já havia estudado a ontologia de Heidegger, bem como alguns dos críticos deste, que questionam o racismo e a experiência colonial na obra do alemão.

A ontologia fundamental de Heidegger propunha um novo começo para a filosofia e, neste intento, a formulação heideggeriana trazia um inovador questionamento sobre o Ser. Tal iniciativa influenciou bastante os intelectuais que o sucederam, como Derrida e o próprio Maldonado-Torres, entre outros.

²³⁰ Maldonado-Torres (2007) esclarece ser possível que Mignolo tenha apresentado, em diversos lugares, sua teoria sobre descolonialidade, no ano 2000. Contudo, ele destaca a exposição do autor em “*Thinking Possible Futures: the Network Society and the Coloniality of Being*”, realizada na Universidade de British Columbia, em 30 de março de 2000. Segundo Maldonado-Torres, o respectivo texto desta apresentação teria se perdido.

Maldonado-Torres foi apresentado ao pensamento de Heidegger por alguém que trabalhou diretamente com este autor e foi, ainda, tradutora de alguns de seus principais livros, como *Ser e Tempo*: a americana Joan Stambaugh.²³¹ Em seus estudos sobre a desconstrução do poder do colonizador, Maldonado-Torres ainda se baseia em autores da tradição fenomenológica, como Sartre, Husserl, Derrida e, principalmente, o judeu-lituano Levinas (1989), no qual diz ter encontrado a subversão radical da filosofia ocidental. Escreveu Maldonado-Torres (2007, p. 128): “O trabalho de Levinas não era somente uma variação da filosofia europeia ou de um tema fenomenológico. Nele encontrei uma subversão radical da filosofia ocidental. Levinas flexiona através de fontes judias, e não apenas gregas” (Tradução nossa).

Vale dizer que Levinas foi um judeu sobrevivente do Holocausto, fato que marca toda sua obra e amplitude de pensamento. Já Heidegger foi apoiador do Nazismo e entusiasta de Hitler, no início do Regime, antes do Holocausto. Estes fatos incidem decisivamente sobre as reflexões e o trabalho de Levinas.

Levinas percebe, então, que a ontologia heideggeriana se afigura como uma filosofia do poder – um pensamento cúmplice da violência. Tais reflexões do autor influenciariam os argentinos Dussel e Scannone e suas produções na filosofia da libertação latino-americana ao final dos anos sessenta.

Assim, as rearticulações e produções reflexivas de Levinas sobre a ontologia e o poder inspiraram Dussel a fazer as conexões entre o Ser e as investidas colonizadoras, aproximando-se da ideia da colonialidade do Ser. Mas, este conceito (colonialidade do Ser) viria a ser formulado por outro argentino (Walter D Mignolo) cerca de vinte anos depois.

Como se infere, essas construções intelectuais foram ganhando consistência e amplitude gradativamente. A ideia de descolonialidade é, assim, uma lapidação a muitas mãos, a muitas mentes. Nas palavras de Maldonado-Torres (2007, p. 129-130):

²³¹ Joan Stambaugh (nascida em 10 de junho de 1932 e falecida em 7 de julho de 2013) foi uma filósofa americana e professora de filosofia na *City University*, de Nova Iorque, conhecida pelas traduções das obras de Martin Heidegger.

Pouco sabia eu, naquele momento, que um encontro similar com Levinas desempenhou um papel importante no surgimento da filosofia da libertação latino-americana, tal como era exposta no trabalho de Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone, entre outros jovens argentinos, em finais da década de 1960. Levinas também despertou em Dussel seu sonho ontológico e o inspirou a articular uma filosofia crítica do Ser e a totalidade, que não só considero a experiência do anti-semitismo e do holocausto judeu, senão também a de povos colonizados em outras partes do mundo, particularmente na América Latina. Se Levinas estabeleceu a relação entre a ontologia e o poder, Dussel, por sua parte, notou a conexão entre o Ser e a história das investidas coloniais, chegando assim muito perto da ideia da colonialidade do ser. Foi, sem dúvida, outro argentino, Walter Mignolo, quem formularia o conceito mais de duas décadas mais tarde. O conceito de colonialidade do ser nasceu em conversas sobre as implicações da colonialidade do poder, em diferentes áreas da sociedade. A ideia era que em um somatório à colonialidade do poder, também existia a colonialidade do saber, então, muito bem poderia haver para uma colonialidade específica do ser (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 129-130. Tradução nossa).

A crítica de Fanon (1973) à ontologia heideggeriana, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, também exerceu influência importante nesse movimento. Fanon (1973) articula as expressões existenciais da colonialidade com a experiência racial e também de gênero, pensando a existência do sujeito produzido pela colonialidade do Ser. Com todo esse arcabouço, temos que a colonialidade do Ser analisa as articulações entre linguagem, história e existência.

10.1 Colonialidade e Colonialismo

Colonialidade e colonialismo não são a mesma coisa. O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside na imposição de poder sobre outro povo ou nação. Já colonialidade, é um padrão de poder que surge de um colonialismo moderno, referindo-se à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade, a racialidade e as relações intersubjetivas se articulam entre si. A colonialidade é uma resma, um resíduo do colonialismo e dos valores que este trouxe consigo. Porém, não é obra de mero acaso.

A colonialidade está presente nos manuais de aprendizado, na Academia, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações pessoais, nas referências musicais, éticas, estéticas, religiosas. São formas de dominação decisivas para o controle político e econômico; e estas formas de dominação foram deliberadamente construídas.

Segundo Aníbal Quijano (2014, p. 778):

A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de “raça”, uma suposta estrutura biológica que colocou alguns em uma situação natural de inferioridade em relação a outros. Os conquistadores assumiram esta ideia como o elemento fundamental e constitutivo das relações de dominação que impulsionou a conquista. [...] O outro processo foi a constituição de uma nova estrutura de controle do trabalho e seus recursos, ao lado da escravidão, a servidão, a produção independente mercantil e a reciprocidade, ao redor e sobre a base do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2014, p. 778. Tradução nossa).

Por assim ser, temos que a colonialidade possui dois eixos principais: 1) Diferenciação entre colonizadores e colonizados através da ideia de raça; 2) Uma nova estrutura de trabalho e recursos calcados na escravidão. Logo, a colonialidade pode ser inferida como um projeto econômico alicerçado na racialidade. Tudo muito bem engendrado; institucionalizado pelo formalismo da lei e revestido pelos contornos culturais. Estes, entabulados de formas hostis e sutis, conforme o caso.

Com a colonialidade, surgem novas identidades, como: índio, negro, europeu, branco e mestiço, assim como o estabelecimento de uma hierarquia verticalizada que favorecia os dominadores, como assevera Maldonado-Torres (2007, p. 131):

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império. Distinta desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, pois, embora o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo (Tradução nossa).

Ao verificarmos que a colonialidade se faz presente em nosso contexto social, passamos a ampliar a percepção dos efeitos desta nas práticas religiosas do Candomblé, assunto cervical de nossa pesquisa.

Nos capítulos e abordagens posteriores, fundamentaremos o quanto a religiosidade hegemônica, trazida pelo colonizador, atravessou a filosofia, a teologia e a liturgia do Candomblé, em sua formação enquanto religião brasileira.

10.2 A Colonialidade do Poder e a chancela religiosa

Desde as primeiras investidas coloniais de Portugal sobre o território brasileiro, do século XVI até o ano de 1890, o Brasil foi um país confessional, ou seja, adotou uma religião oficial do Estado: o catolicismo. A Constituição Imperial de 1824, em seu art. 5º, assim definia:

A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (BRASIL, 2021 [1824] não paginado).

Somente a partir do Decreto 119-A, publicado em 7 de janeiro de 1890, a situação muda e a laicidade é implementada. Um ano depois, quando da promulgação da primeira Constituição Federal Republicana, em 1891, a laicidade do Estado e a liberdade de cultos foram asseguradas, agora com maior *status* jurídico. Assim regia a Carta Magna de 1891, em seu artigo 72, Parágrafo 3º: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observados as disposições do direito comum” (BRASIL, 2021 [1891], não paginado).

Portanto, durante quase quatrocentos anos, a Igreja Católica se impôs como religião hegemônica nestas terras. Este enorme lapso temporal abrangeu a fase colonial (1530 a 1822), o Primeiro Reinado (1822-1831), o Período Regencial (1831-1840), o Segundo Reinado (1840-1889), alcançando até o primeiro ano da Primeira República (1890).²³² Porém, mesmo sob a constitucionalidade republicana, a influência cultural e religiosa da Igreja Católica não esvaneceu.

Todo esse período de confessionalidade do Estado atravessou os quatro ciclos da escravidão. O mais antigo registro de envio de escravizados africanos para o Brasil data de 1533, quando Pedro de Góis, capitão-mor da Costa do Brasil, solicitou ao rei a remessa de dezessete negros para a sua Capitania de São Tomé (Paraíba do Sul/Macaé). Seguidamente, por Alvará de 29 de março de 1559, D. Catarina de Áustria, regente de Portugal, autorizou cada senhor de engenho do Brasil, mediante certidão passada pelo governador-geral, a importar até 120 escravos. Aliás, quando Catarina de Áustria autorizou o tráfico de escravos para o Brasil, o comércio de humanos oriundos da África passou a ser também dominado por europeus.

²³² O início da Primeira República é demarcado, pelos historiadores, a partir de 1889 quando da sua Proclamação. No texto, ao mencionar o período pelo qual se estendeu a confessionalidade do Estado, o Autor cita aqui o ano de 1890 por ser a data da promulgação do Decreto 119-A, que instituiu a laicidade no Brasil.

O tráfico de pessoas para o Brasil não era realizado somente por comerciantes europeus e brasileiros. Era uma atividade em que os pumbeiros (mestiços, negros livres e também escravos) não só se dedicavam, como controlavam o comércio costeiro – no caso de Angola, também parte do comércio interior – para fazer o papel de mediadores culturais no comércio da África Atlântica.

A Coroa Portuguesa autorizou a escravatura com a bênção papal, documentada nas bulas de Nicolau V, *Dum diversus* e *Divino amore communiti*, ambas de 1452, que permitia aos portugueses impor aos africanos à condição de escravizados com o intuito de cristianizá-los.

A regulamentação da escravatura era legislada nas ordenações manuelinas. Na verdade, a adoção da escravidão humana buscava ultrapassar dois grandes entraves econômicos: a grande falta de mão de obra, que se verificava por toda a Europa devido à recorrência de epidemias, e o plantio de cana-de-açúcar, algodão, café e fumo no Brasil. Estes foram os elementos decisivos para que a metrópole enviasse, para o Brasil, os primeiros escravizados africanos, vindos de diversas partes da África, trazendo consigo seus hábitos, costumes, música, dança, culinária, língua, mitos, ritos e a religião, que se infiltraram no povo, formando, ao lado da religião católica, as duas maiores práticas religiosas do Brasil.

O tráfico humano teve, no Brasil, quatro ciclos bem definidos, de acordo com a conveniência e as facilidades comerciais: ciclo de Guiné (século XVI); ciclo de Angola (século XVII); ciclo Costa da Mina e Golfo do Benim (século XVIII a 1815); e o ciclo da ilegalidade (de 1816 a 1851).

O Império Português, desde 1500, já dominava o mercado mundial de comércio de açúcar, valendo-se de suas colônias africanas. A partir de então, as terras brasileiras seriam uma ótima alternativa para ampliar seu potencial, seja pela qualidade do solo, pela temperatura propícia, seja pela facilidade de mão de obra indígena (a primeira a ser utilizada como escrava no Brasil).

A escravização dos indígenas não funcionou e, finalmente, foi estancada, em definitivo, pela proibição oficial da Coroa, em 1556 (atendendo à bula *Veritas ipsa*, do Papa Paulo III, datada de 1537), que vetou o aprisionamento dos indígenas. Os africanos, de origem bantu, foram, então, a segunda opção, apesar de, no mesmo ano de 1537, a Igreja tenha editado a *Sublimis Deus*, que proclamava a liberdade de “todas as gentes”. A “brecha” era o fato de que as citadas bulas faziam menção bíblica da “aprendizagem da fé”.

Portugal, há cem anos, se valia da força escrava e os bantus, quando escravizados, já dominavam as práticas agrícolas. Significavam, portanto, uma mão de obra qualificada e afeita

ao trato da terra. O Império Português procurou, assim, suprir sua demanda de trabalho com os africanos daquela região para ampliar as plantações brasileiras de cana-de-açúcar com vistas à exportação.

Enquanto os bantus foram trazidos para o Brasil, no primeiro e no segundo ciclos, a chegada dos *jêje* e dos *nagôs* deu-se, basicamente, entre 1770 e 1850, segundo Pierre Verger (2000). Portanto, grande parte do contingente oriundo desse complexo cultural, já foi trazido na clandestinidade, após a proibição do tráfico negreiro, ou seja, no chamado ciclo da ilegalidade.

Sobre as Bulas de 1537, editadas por Paulo III, Lima (2001) destaca que a *Veritas Ipsa* (09/06/1537), considerou os índios seres racionais, capazes de se salvarem e de serem livres por natureza; e a *Sublimis Deus* (02/06/1537), condenou explicitamente a escravidão, em quaisquer circunstâncias, assim determinando:

Os mesmos índios e todas as demais gentes que vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo, não serão privados, nem devem sê-lo, da sua liberdade, nem do domínio de seus bens e não devem ser reduzidos à escravidão (apud LIMA, 2001, p. 41).

Embora costumem afirmar que a Igreja Católica referendava a escravidão sob a alegação de que os negros não tinham alma, tal fato não condiz com a realidade. Vejamos:

[...] O primeiro documento que trata explicitamente da questão é do Papa Eugênio IV, que mandou restituir à liberdade os escravos das Ilhas Canárias. Em 1462, o Papa Pio II (1458-1464) deu instruções aos bispos contra o tráfico negreiro que se iniciava, proveniente da Etiópia; o Papa Leão X (1513-1521) despachou documentos no mesmo sentido para os reinos de Portugal e da Espanha.

Nos séculos seguintes, contra a escravidão e o tráfico se pronunciam também os papas Gregório XIV (1590-1591), por meio da bula *Cum Sicuti* (1591), Urbano VIII (1623-1644), na bula *Commissum Nobis* (1639), e Bento XIV (1740-1758), na bula *Immensa Pastorum* (1741). No século XIX, no mesmo sentido se pronunciou o papa Gregório XVI (1831-1846) ao publicar a bula *In Supremo Apostolatus* (1839). Em 1888, o Papa Leão XIII, na encíclica *In Plurimis*, dirigida aos bispos do Brasil, pediu-lhes apoio ao Imperador (Dom Pedro II) e a sua filha (Princesa Isabel), na luta que estavam a travar pela abolição definitiva da escravidão (PAIVA, 2015, não paginado. Grifos do autor).

Muito embora houvesse uma objeção explícita e formal da Igreja Católica em relação a qualquer tipo de escravidão, na prática, os fatos apontaram para caminhos opostos. A colonização uniu Estado e religião em interesses convergentes.

Hornaert *et al.* (2008, p. 11) reforçam a ideia do domínio, não apenas político e econômico dos colonizadores, mas também aquele de âmbito cultural e religioso ao aduzir que

“nossa história é escrita por mãos brancas, do ponto de vista dos vencedores e dominantes”. O fato é que o tráfico negreiro se tornou um negócio à parte, muito maior do que os motivos agrícolas que o “motivaram” inicialmente. Historiadores estimam que, entre 1550 e 1855, aportaram em terras brasileiras mais de quatro milhões de homens e mulheres escravizados (FAUSTO, 2009).

Entretanto, além de ser a escravidão um absurdo humanitário, outros absurdos, estes de ordem teológica, foram empregados para justificar o primeiro. Estamos referindo-nos às teorias religiosas utilizadas para fundamentar a escravização dos negros. Segundo Azzi (2008, p. 28), existiam três teorias religiosas da escravização: “A primeira delas afirmava que a escravidão era consequência do pecado de Adão e da maldição imposta ao homem de trabalhar com o suor de seu rosto. O trabalho escravo evidenciava na sociedade humana a força dessa maldição”.

Numa segunda versão, os africanos seriam considerados descendentes diretos de Caim. Por isso, de acordo com Azzi (2008, p. 28), “traziam ainda na carne a maldição divina ao primeiro homicida da humanidade”. Então, ao cometer fratricídio, Caim teria sido execrado por Deus com um sinal: a negritude da pele; assim, ele continuaria vivo, mas pagando pelo assassinato de seu irmão Abel. Logo, todos os negros (descendentes de Caim) deveriam expiar esse crime através da escravidão.

A terceira teoria, também mencionada por Azzi (2008, p. 29), dizia que “os africanos eram os descendentes de Cam, o filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por ter zombado de sua nudez, quando jazia embriagado após provar o fruto da videira”. Dessa forma, como o mundo teria sucumbido imerso pelo dilúvio, como reza a tradição judaica, “a maldição de Noé parecia ser ainda a mais atuante: daí serem os negros da África considerados com frequência como descendentes de Cam”. Por isso, os negros deveriam arcar com a escravidão como opróbio.

Assim, narrativas bíblicas distorcidas, injustas e, oportunamente sacadas do contexto hermenêutico, foram fundamentos para crimes hediondos. Serviam, ainda, como absolvição daqueles criminosos que praticavam tais absurdos, valendo-se do cínico argumento de que a escravidão seria uma sina dos negros. Assassinos e torturadores viam-se, dessa forma, como justiceiros divinos. Conforme Azzi (2008, p. 28), “era a doutrina da guerra justa. Os negros poderiam ser escravizados, desde que capturados num combate envolvendo interesses de promoção da fé no continente africano”. Nessa mesma linha, Macedo (2013, p. 116) aduz que “[...] uma das justificativas ideológicas ao aprisionamento das populações africanas era a sua posterior conversão ao cristianismo, antes da travessia do Atlântico muitos cativos eram batizados e começavam a receber os rudimentos da doutrina cristã”.

Conforme Verger (2002, p. 23):

A extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e de extermínio com que frequentemente se defrontavam haveria de surpreender a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos com o argumento de que as suas atividades – as dos negreiros – “constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que deixar na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, pra onde seria, no mínimo, deploravelmente enviados”²³³. Assim é que se exprimiam, em 1698, os “homens de negócios da Bahia” quando tentaram, sem êxito, fundar uma companhia que se propunha construir uma fortaleza em Ajudá, para servir de depósito aos escravos em vias de embarque. Só vinte e três anos mais tarde é que tal projeto haveria de se concretizar, graças aos esforços do Capitão-de-Mar-e-Guerra Joseph de Torres estabelecido na Bahia de Todos os Santos. [...] Com essa preocupação de salvar as almas dos africanos das garras dos heréticos, chega-se ao ponto de proibir, no final do século XVIII, que “estrangeiros protestantes que residem na Bahia comprem e possuam negros, especialmente os recém chegados, a fim de evitar que lhes sejam inculcados seus próprios erros e para que eles não sejam doutrinados senão na verdadeira fé”. Nos países de religião reformada, as pessoas mantinham os mesmos escrúpulos virtuosos e tentavam preservar esses pagãos dos perigos do papismo. Quanto aos muçulmanos, a preocupação era a mesma: a de conduzir esses idólatras infiéis em direção à Arábia, à Pérsia e à Turquia, a fim de convertê-los à verdadeira fé, mas – já agora – àquela pregada por Maomé.²³⁴ [...] Vê-se, assim, com que cuidados os negreiros, professando as mais diversas formas de monoteísmo, tentavam “salvar” as almas dos africanos, mergulhados nas “trevas” da idolatria.

Vale dizer que, na Bahia, inúmeros santos católicos foram utilizados e invocados como protetores e patronos da atividade do tráfico humano, inclusive, com o intuito de resguardar divinamente os barcos, a tripulação e a “mercadoria” transportada. Thales de Azevedo (1955 apud VERGER, 2002) destacou, até o século XX, os nomes dados às embarcações portuguesas, observando uma preponderância do uso do nome de Nossa Senhora.

Verger (2002) ressalta que, até 1800, todos os navios negreiros eram denominados por nomes sacros, sendo protegidos pela Virgem Maria, das Almas, de diversos santos e até por Cristo. Todas tinham nomes, como: Santo André dos Pobres, Nossa Senhora da Ajuda, *May* dos Homens, Nossa Senhora da Esperança, Nossa Senhora *May* de Deus.

Muitas corvetas, sumacas e galeras eram carregadas de tabaco nas viagens de ida do Brasil à África e, na volta, prestavam-se à cruenta tarefa de aglomerar homens e mulheres negros, servindo de veículos ao Holocausto negro. Essas naus eram batizadas com nomes santos, com o intuito de serem protegidas em seus intentos macabros, a pretexto de salvarem as almas dos escravizados. O nome de Nossa Senhora foi mencionado 1.154 vezes, sob invocações

²³³ O autor citado faz referência, entre aspas, a dados obtidos junto ao Arquivo Público da Bahia 5, f. 46.

²³⁴ Verger faz referência a Amaral, v. II, p. 313.

diversas, sendo as mais frequentes: Nossa Senhora da Conceição (324), Nossa Senhora do Rosário (105), Nossa Senhora do Carmo (98), Nossa Senhora da Ajuda (87), Nossa Senhora da Piedade (48) e Nossa Senhora de Nazaré (39). A expressão Bom Jesus foi citada 180 vezes, por várias denominações: Bom Jesus do Bom Sucesso (29), Bom Jesus de Bouças (26), Bom Jesus do Bonfim (24) etc. Os nomes de santos e santas católicas são mencionados 1.158 vezes, destacando-se: Santo Antônio (695), Almas (508), São José (107), Sant'Ana (88), São João Batista (43) e São Jorge (apenas 1 vez) (VERGER, 2002).

À altura do ano de 1757, São José era considerado “protetor particular dos homens de negócios que se dedicavam ao tráfico de negros na Costa da Mina”. Inclusive, na capela de Santo Antônio, na Bahia, existia uma imagem do Glorioso Patriarca, com “confraria erigida” pelos comerciantes. A confiança plena dos traficantes de humanos nos “bons propósitos” de seus misteres era tamanha que, de fato, acreditavam-se merecedores dos préstimos divinos (VERGER, 2002, p. 24).²³⁵ Cabe a citação:

A fé dos traficantes de escravos na proteção divina permaneceu inalterada até o final do tráfico, mesmo clandestino O Barão Forth Rouen, ao passar pela Bahia em 1847, escrevia o seguinte: “Numa igreja da cidade (a do Senhor do Bonfim, sem dúvida), tive a oportunidade de ver, entre um grande número de ex-votos, um quadro bem recente representando um navio negreiro sob o pavilhão brasileiro, sendo este perseguido por dois barcos, um francês e o outro inglês. No céu, aparecia a figura do Cristo que, com sua mão poderosa, protegia o navio brasileiro, permitindo-lhe escapar do perigo e entrar calmamente na enseada” (VERGER, 2002, p. 25).

Podemos observar que a Igreja Católica, através dos seus catequistas, valeu-se amplamente do sistema para aumentar o contingente de adeptos convertidos. Nesse sentido, Wright (2009, p. 73) ressalta o crescimento da ordem jesuítica exatamente em consonância com a investida portuguesa no continente africano: “Mostra o ramo português dos jesuítas, amplamente coincidente com a esfera de ação da investida imperial lusitana, estendendo-se pela África”.

Sacerdotes católicos realizavam missas aos escravizados dentro dos navios negreiros. Como registram Hornaert et al. (2008, p. 299), esses padres “eram capazes de celebrar a missa nos navios negreiros, onde o Cristo vivo estava sendo acorrentado, açoitado, amaldiçoado, sem mesmo perceberem o que estavam fazendo nem onde se realizava o verdadeiro sacrifício”. O projeto colonial, graças ao beneplácito católico, vai ganhando contornos de uma nova cruzada

²³⁵ O autor cita Arquivo Público da Bahia, v. 57, fls. 6 a 26.

contra os gentios e pecadores. A Igreja Católica, enquanto religião oficial, e o Estado confessional que lhe adota, dão as mãos em seus interesses acerca da escravidão.

Um outro elemento sela a convergência entre Igreja e Estado: o sistema do padroado real. Adotado por Portugal desde o século XVI, o padroado estabelecia que a Igreja se subordinava ao Estado, porém, obtinha deste a exclusividade de ação em todas as novas terras conquistadas. Com o padroado, o rei poderia recolher o dízimo dos fiéis, mas, em troca, caberia-lhe custear a manutenção das igrejas e remunerar todo o clero.

Nessa parceria, o Estado atuou com sua “máquina” colonizatória, invadindo e impondo-se pela força, enquanto a Igreja figurou como elemento apaziguador, valendo-se da sacralidade para justificar a opressão. Nas palavras de Hornaert et al. (2008, p. 156), a Igreja exerceu o “controle das almas”, enquanto que “os monarcas se constituíram como verdadeiros chefes espirituais das novas terras, por delegação do papa”. Sobre esse tema, explica Pereira (2018, p. 25):

Esta união entre Estado e Igreja servia, principalmente, para justificar a ideologia do sistema colonial em relação à escravidão negra especificamente, conforme a análise de Hornaert *et al.* (2008, p.257), “a religião funcionava na maioria dos casos como uma lavagem cerebral no sentido de inculcar nos escravos as virtudes da obediência servil, da paciência passiva, da dependência, da entrega de sua dignidade”. Continuando, Hornaert *et al.* (2008 p.367) afirma que os negros escravos adquiriram com o tempo, as virtudes do cativo, dentre elas, “a resignação” e, também” a mansidão, a paciência, a humildade, a submissão, finalmente a completa entrega da personalidade”. De acordo com Azzi (2008, p.28) “na perspectiva dos lusitanos, a crença católica deveria ser também um instrumento importante para a manutenção da ordem social”, da qual fazia parte o “estatuto escravocrata” em prol da própria metrópole. “Desse modo, um questionamento sério de sua legitimidade seria um atentado contra a estabilidade do próprio trono português. A instituição católica justificava o regime escravocrata”. Hornaert *et al.* (2008, p. 328) conclui a situação afirmando que “tudo se resume nisto: os africanos cristãos têm que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus”. Portanto, de acordo, ainda, com Hornaert *et al.* (2008, p. 340) aqueles religiosos que “doutrinaram os africanos lhes ensinaram que os foragidos vivem em estado de pecado mortal, vão para o inferno, são condenados para sempre” (Grifo do autor).

A escravidão se torna uma instituição nacional e um elemento estruturante da sociedade que se forma com estas características políticas e econômicas. Até mesmo a Igreja se valia do labor de escravizados nos colégios e nas fazendas sob sua gestão, bem como no apoio às missões catequistas. Várias ordens católicas, atuantes no Brasil, marcaram sua história apoiando ou beneficiando-se da escravidão.

Lima (2001, p. 41) afirma que “muitas, senão todas as instituições eclesiásticas, por motivos análogos ao indicado, seguiram pelo mesmo caminho e aceitavam a escravidão”. No

mesmo sentido, Assunção (2003, p. 30) assevera que “no Brasil, os favorecimentos reais foram muitos e transformaram os religiosos em senhores de engenho e criadores de gado”. Hornaert et al. (2008, p. 220) explicam que “apenas os franciscanos e capuchinhos, não podendo aceitar doação de terra pelo voto de pobreza, viviam do patrimônio dos seus conventos e de esmolas”. Já a Ordem dos Franciscanos, segundo Bueno (1997, p. 39), estes “sempre se mantiveram ao lado do poder colonial, não se envolveram em polêmicas como os jesuítas”. Dessa forma, “acabaram por constituir a ordem religiosa mais afinada com os desígnios do colonialismo”. Esses religiosos, dentre suas atividades, ocupavam-se de promover a “escravidão e o ataque aos índios hostis”, além de disponibilizar sacerdotes que acompanhavam os “bandeirantes ao sertão”, por exemplo. Quanto aos beneditinos, Bueno (1997, p. 39) relata que eram proprietários de inúmeros “prédios urbanos”, “imensas fazendas” e muitos escravos, ressaltando que “não eram os únicos: a prática fora inaugurada pelos próprios jesuítas já em 1549”.

Não fosse pouco referendar a escravidão, pior ainda foi reproduzir castigos, torturas e comportamentos desumanos.²³⁶ Os clérigos aceitavam torturas moderadas e prisões; opunham-se apenas às punições de violência extrema, como jogar escravos vivos em fornalhas. Hornaert et al. (2008, p. 262) relatam que “os jesuítas tiveram até necessidade – segundo os imperativos inerentes à escravidão – de prender escravos em ferros”. Os mesmos autores acrescentam que o “Padre Geral Francisco de Borja tinha proibido este abuso, mas a consulta provincial, reunida na Bahia em 1579, e presidida pelo próprio Anchieta cujo espírito humanista é universalmente conhecido, pediu que se retirasse esta proibição” (HORNAERT et al., 2008, p. 262).

Assim, dentre os sacerdotes e autoridades da Igreja Católica, eram raros os que defendiam a libertação dos escravizados; antes, pelo contrário, em sua maioria, apoiavam abertamente a escravidão e suas práticas deploráveis. Até mesmo os jesuítas, que se notabilizaram pela defesa dos indígenas, utilizaram mão de obra escrava em suas fazendas (HORNAERT et al., 2008).

Entretanto, em meio a esta “cristandade em conflito” (HORNAERT et al., 2008, p. 248)²³⁷ que, por um lado, propagava virtudes teológicas como caridade, fé e amor, mas admitia a escravidão e se aliava aos opressores, houve, sim, casos de clérigos que se mantiveram fiéis a seus propósitos religiosos. Nesse sentido, destacamos alguns jesuítas que se insurgiram contra as injustiças e a escravidão (ASSUNÇÃO, 2003). Há registros de diversos membros da Igreja

²³⁶ “O papel de senhores de engenho, a fim de conseguir uma boa produção, não só aceitaram a escravidão como usaram de violência contra os escravos” (ASSUNÇÃO, 2003, p. 32).

²³⁷ Expressão cunhada pelos autores.

Católica que, ao se oporem ao sistema escravagista, foram solenemente expulsos de suas ordens sacerdotais (HORNAERT et al., 2008). Hornaert et al. (2008, p. 291) ressaltam que,

[...] apesar de todos estes condicionamentos em contrário houve sempre, no clero que atuava no Brasil, vozes discordantes, que procuravam colocar a vida sacerdotal em termos de missão evangélica e não em termos de expansão de um sistema religioso.

Há provas de que vários bispos “que protestaram ou simplesmente não se conformaram com as imposições da metrópole, ou tiveram dissensões com os governantes no Brasil” eram “chamados a Portugal para prestar contas de sua atuação ou simplesmente afastados da sede episcopal e exilados” (HORNAERT et al., 2008, p. 180).

A ordem jesuítica teve o cuidado de trazer padres nascidos em Angola para o trabalho de catequese com os negros que chegavam aos portos brasileiros. Dentre estes, destaca-se o Padre Pedro Dias (1622-1700) que teria se sensibilizado com a situação dos escravizados africanos e aprendeu fundamentos de medicina para melhor acudi-los (HORNAERT et al., 2008).

Registre-se também a existência das confrarias criadas por negros e negras, sob a égide da Igreja Católica, como a Irmandade dos Homens Pretos e a da Boa Morte. É bem verdade que as razões que envolvem essas chamadas ordens terceiras vão bem além de mera complacência e acolhimento da Igreja em relação aos negros, mas não deixam de ser instituições reconhecidas formalmente pelo Vaticano. Foram lugares ocupados endogenamente por indivíduos de classes tiranizadas dentro do sistema de colonialidade religiosa. Vale dizer que, em capítulo posterior, abordaremos esse último tema de forma mais detida.

Em que pese as honrosas exceções, o fato é que a Igreja Católica arquitetou toda a engenharia de seu envolvimento na colonização e na escravidão, erigindo-se sobre o trinômio agostiniano de culpa, pecado e punição. Com fulcro nesta estrutura, justificou a suposta culpa pelos pecados ancestrais dos negros e arvorou-se a remir tais mazelas com missões catequistas, que se espriavam junto às investidas colonizadoras mundo afora. Cabe verificar o referencial inscrito na Patrística de Santo Agostinho (2000, p. 17):

Deus revelou-nos pelas suas santas Escrituras que o homem possui o dom da liberdade. [...] Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não seriam culpados de pecado; mas agora não têm escusa para o seu pecado (Jo 15,22). A que pecado se referia? Não se referia àquele execrando pecado futuro, que no momento previa, ou seja, o de o haverem de matar? Com efeito, não eram réus de nenhum pecado antes que o Cristo tomasse a forma humana. No mesmo sentido diz o Apóstolo: Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa (Rm 1,18-20). De que desculpa não os considera escusáveis? Não é daquela que a soberba humana costuma apresentar: “Se tivesse sabido, teria feito; se não fiz é porque não sabia”; ou: “Se soubesse, faria; não faço porque não sei?”. Esta escusa não tem razão de ser quando se lhes dá o preceito ou quando aprendem o modo de evitar o pecado. [...] Em seguida, a concupiscência, tendo concebido, dá à luz o pecado, e o pecado, atingindo a maturidade, gera a morte (Tg 1,13-15). [...] Portanto, sem a fé de Cristo não há libertação; por isso serão julgados e perecerão (SANTO AGOSTINHO, 2000, p. 17).

Toda essa carga teológica foi combustível para a imposição dogmática da Igreja sobre os povos colonizados. Tal imposição teve, além do referendo religioso, um indiscutível elemento de ordem racial: a invisibilidade e a desumanização do negro. A Europa, do século XVI (nas Américas) ao século XX (com o Holocausto judeu), utiliza os mesmos componentes étnicos: tenta impor-se através da hierarquização racial. Nesse sentido, Mbembe (2011, p. 21) destaca: “Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar segregando as pessoas que devem morrer daquelas que devem viver”.

A tirania, a vilania e o regime escravagista foram componentes do Estado e da Igreja em sua conjunção de interesses; este é um caso grave de epistemicídio. Houve uma tentativa explícita de silenciamento, de subalternização, bem como de aniquilamento cultural. A gestão colonizadora envidou meios, visando subjugar a cultura, os saberes, a história, a memória, desses homens e mulheres trazidos da África para o Brasil nessa diáspora forçada. Inúmeros estudiosos trabalham o conceito de epistemicídio; citamos a Tese de Carneiro (2005, p. 97), que aborda os dispositivos de racialidade e biopoder:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.

Por tudo apresentado até aqui, podemos depreender que a investida colonial, em verdade, se estabeleceu através de uma compilação de interesses. Esse compêndio se estruturou em um tripé nitidamente identificado: imposição da força, imposição da fé e imposição da raça.

O poder bélico e a agressividade militar foram determinantes para a colonização. Nações, como Inglaterra, Espanha, Portugal e França, por exemplo, investiam em contingentes militares, bem como em grupos mercenários, no afã de expandir seus domínios e imporem-se sobre outros povos, política e economicamente.

A religião foi uma aliada bastante conveniente das colonizações: ampliava seu rebanho de fiéis, aumentava a arrecadação financeira e, simultaneamente, conferia uma legitimidade espiritual às invasões e dominações. No caso brasileiro, a Igreja Católica, com o instituto do padroado, teve sua hegemonia instituída em todas as terras portuguesas. A racialidade foi, então, o elemento utilizado como álibi. Muito embora a Igreja católica já tivesse se posicionado formalmente contra todas as possibilidades de escravização, teorias “tortas”, como a do filho de Cam, serviam para conferir sacralidade às missões catequistas nas terras colonizadas. A associação do negro ao pecado funcionava para fundamentar a subjugação ao branco para remir o mal.

Apesar desse passado reprovável, no qual a Igreja Católica procedeu de forma contrária a seus próprios dogmas, cumpre-nos registrar uma indiscutível mudança de conduta. No Concílio do Vaticano II, em 1965, foi produzido o documento intitulado *Nostra Aetate*, afirmando que a Igreja:

Exorta por isso seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores socioculturais que entre eles se encontram (apud JAGUN, 2022, não paginado).

Diante disso, o “diálogo inter-religioso passou a integrar formalmente a missão da Igreja Católica” (JAGUN, 2022, não paginado), apesar de existir resistência de alguns segmentos até hoje.

Após trinta e seis anos da convocação do Dia Mundial de Oração pela Paz, o Papa João Paulo II, em 27 de outubro de 1986, marcou história ao convidar lideranças de diversas religiões para um encontro de oração pela paz na cidade de Assis, na Itália. Este encontro significou um importante paradigma para o catolicismo no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. Na ocasião, o Papa João Paulo II (1986 apud JAGUN, 2022, não paginado) declarou: “Antes as

religiões ou estavam umas contra as outras, ou eram indiferentes. Hoje, vemos que as religiões, fortes pelas suas diferenças, são colocadas a serviço de um projeto para a humanidade”.

Desde aquele evento, a cada ano, novos encontros foram promovidos no mundo inteiro, para repercutir o que os católicos passaram a chamar de “espírito de Assis”. Em 2016, trinta anos após o evento protagonizado por João Paulo II, o Papa Francisco repetiu o gesto. Entretanto, Francisco conferiu ao diálogo inter-religioso um *status* muito maior que exclusivamente um encontro de oração. Segundo Francisco: “O diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo, e, também é um dever para os cristãos, como para outras comunidades religiosas” (SANTOS, 2019, p. 3).

Na esteira do papado de Francisco, o Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani João Tempesta, no ano de 2020, criou um Fórum denominado Diálogos pela Paz, convidando líderes religiosos de diversas matrizes para integrá-lo. Dentre eles, judeus, muçulmanos, protestantes e de matrizes africanas.²³⁸

Contudo, o déficit ainda é grande. Requer esforços como esses citados, bem como outros ainda mais consistentes e não compreendidos. Refiro-me, aqui, à necessidade de um pedido de desculpas e de ações pragmáticas.

10.3 Descolonizando as estruturas da cultura ioruba

A cultura ioruba constitui um sistema de pensamento e de comportamento muito diferente do nosso, ocidental. Para a compreensão daquele sistema, é preciso entender seus princípios alicerçais. Se eu fosse cristão, uma palavra do nosso vocabulário bastaria para destacar a importância desses esteios da cultura ioruba: “crucial”. No entanto, como sou candomblecista, proponho aqui um neologismo balizado na importância de *Èṣù* enquanto energia e simbologia estrutural desta *cosmopercepção*:²³⁹ “*exúdico*” – alicerçal, fundante.

²³⁸ O Autor é membro do grupo Diálogos pela Paz desde a sua fundação, como representante do Candomblé. A partir deste grupo, em 2021, foi constituída a primeira Comissão Inter-religiosa de Juristas do Brasil. Esta, é integrada por operadores do Direito de diversas confissões religiosas, tais como: Candomblé, Umbanda, Judaísmo, Islamismo, Católicos Romanos, Católicos Ortodoxos, Protestantes, Fé *Bahá'í*. Nessa Comissão, o Autor também representa o Candomblé.

²³⁹ Neologismo que descreve a forma ampla como os iorubas compreendem o mundo e a existência (OYEWUMÍ, 1997).

A filosofia ioruba é parte desse sistema cultural, tanto na matriz africana como no Brasil, e sua estruturação se dá a partir dos seguintes elementos: a oralidade, a naturalidade, a temporalidade e a senioridade. Embora estes princípios já tenham sido tratados de forma esparsa, ao longo do texto, entendo que, aqui, nesta etapa, será valioso tecer alguns detalhes sobre tais questões. Isto porque esses conceitos nos ajudarão a organizar a linha de pensamento, não apenas para a segunda, como também para a terceira parte da pesquisa. Passemos a elas.

10.3.1 A Oralidade

A cultura ioruba é, originalmente, ágrafa. Não há registros escritos de sua liturgia nem de suas normas que sejam remotos. À palavra, é adicionado o componente da verdade. Se não há contrato, a palavra é que tem que valer. Por isso, o iorubano não tolera mentira e é extremamente cauteloso, cioso, zeloso por conduzir suas memórias através da oralidade.

A oralidade, portanto, não é traço de primitivismo, como alguns pesquisadores precipitados, de tônica judaico-cristã, pensaram. Antes, pelo contrário, é um entendimento ímpar de expedição de saberes e de conservação de lembranças.

Nesse aspecto, pertinentes são as palavras de Silvana Gontijo (2009, p. 15):

O gesto, o desenho, a comunicação visual e escrita foram ferramentas fundamentais para a comunicação, mas a linguagem oral foi a aquisição mais valiosa de toda a humanidade. Existe, no entanto, um aspecto muitas vezes desdenhado, por imponderável que é. Muitas vezes relegado ao segundo escalão de importância no processo de comunicação, por ser impreciso, abstrato e subjetivo. Trata-se da intenção, a emulação por trás da ação de produzir e distribuir a mensagem.

Na mesma linha, trazemos a palavra do africano, Amadou H. Bâ (1973, p. 17):

Para alguns pesquisadores, o problema se resume em saber se a transmissão oral, enquanto testemunho de acontecimentos passados, merece a mesma confiança concedida à transmissão escrita. A meu ver, essa colocação é errônea. Em última análise, o testemunho, escrito ou oral, é sempre um testemunho humano, e seu grau de confiabilidade é o mesmo do homem. O que se questiona, além do próprio testemunho, é o valor da cadeia de transmissão a qual o homem está ligado, a fidelidade da memória individual e coletiva e o preço atribuído à verdade em determinada sociedade. Ou seja, o elo que une o homem à Palavra.

A tradição oral é um estilo de transmissão de conhecimento, de forma dosada, à medida em que o interlocutor vai tornando-se apto para conviver com o novo saber. Para a Cultura ioruba, o que se sabe é diferente do que se vivencia.

Os iorubas acreditam que o Criador (*Ọlórún*) soprou vida para animar os corpos humanos com seu sopro divino, *Ọ̀fuurufú*.²⁴⁰ Logo, todas as vezes que alguém fala, e emite seu hálito, está espargindo uma parcela cósmica, encantada. Por isso, segundo os iorubas, a palavra tem *àṣẹ*.

A oralidade, dessa forma, constitui-se em um princípio filosófico, pois ela não se dá por ausência da escrita, mas por entendimento de que a fala é mais poderosa que o registro. A oralidade, portanto, não decorre de primitivismo cultural nem de incapacidade cognitiva, como o Ocidente presunçosamente insinua. Trata-se de uma metodologia dos sentidos, inspirada no sopro vivificante do Criador que animou miticamente os seres humanos. Daí porque a palavra é encantada, portadora de *àṣẹ*, pois, ao falarmos, exalamos o hálito – partícula divina. Por assim ser, a oralidade é uma metodologia *ensinativa*, engendradora e organizada conscientemente pelos iorubas para dar ao saber, dosimetria, portabilidade.

A palavra tem muitas propriedades: é dotada de *encantabilidade*, pois é capaz de depositar energia nos elementos; possui *transmutabilidade* porque transforma a energia existente nos elementos; e também, nela, há *transbordabilidade*, pois possibilita que a energia retida nos elementos, transborde de si.

10.3.2 A Naturalidade

Os iorubas são, filosoficamente, naturalistas, já que acreditam que o Criador, a quem chamam de *Ọlórún*,²⁴¹ determinou que os seres vivos fossem criados em igualdade de

²⁴⁰ *Ọ̀fuurufú*: ar, céu, firmamento. Considerado, também, como o sopro divino do Criador (*Ọlórún*). Usa-se, ainda: *ojú ọrun* – céu, firmamento.

²⁴¹ *Ọlórún*: Deus Supremo; o Criador. Mesmo que *Ólódùmarè*, ou *Elédùmarè*. Os iorubas louvavam e cultuavam inúmeras divindades, as quais reconheciam como regentes da natureza, de emoções e sentimentos. Mas fundamentavam sua estrutura religiosa em um Deus Supremo: *Olódùmarè* (O Onipotente), ou *Ọlórún* (O Senhor dos Céus). *Ólódùmarè* teria criado o universo através de seu próprio desdobramento quântico, assim como criou os primeiros *òrìṣà* em uma espécie de gênese de Si mesmo. Estes seriam os *òrìṣà funfun*, os pré-existentes à Criação do Mundo. *Ọlórún*, é um espírito perfeito e infinito. O povo ioruba reconhecia a existência de um Deus Supremo, uma inteligência superior a influenciar no mundo e em suas existências. Uma força capaz de ordenar o cosmo. Para os iorubas, o Deus Supremo criou o Universo, incumbiu *Ọ̀bàtálá* de criar os seres e *Odùduwà* de criar a Terra. Os *òrìṣà* entram no contexto não como similares, nem como

condições. Logo, não há hierarquia entre seres humanos, vegetais, animais e minerais; na concepção nagô, todos ocupam o mesmo patamar de importância. Por este motivo, os iorubas percebem a natureza de forma ímpar, sem hegemonia humana, sem pretensão, sem destruição. O ioruba é parte do Todo e com o Todo deve harmonizar-se. O autor Bâ (2010, p. 170) assim observa:

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (Grifo do autor).

equiparados a *Olórun*, mas como forças auxiliares, responsáveis pelo equilíbrio de parte da Criação: os elementos da natureza, as emoções e sentimentos humanos. Os *òrìṣà* são intermediários entre a humanidade e o Ser Supremo. Os *òrìṣà* são considerados como ancestrais que se destacaram por grandes feitos, qualidades ou virtudes, tornando-se verdadeiros mitos inesquecíveis e cultuáveis. A classificação das religiões como politeístas, ou monoteístas, era fruto de um preconceito de origem judaico-cristã. Em determinada época, servia como um indicador do “atraso” espiritual e intelectual daqueles que cultuassem os deuses não reconhecidos pela Igreja Católica. A riqueza do Candomblé e dos Cultos de Matrizes Africanas não precisa ser considerada como poli ou monoteísta para crescer em similaridade com nenhuma religião, a fim de que seja melhor reconhecido. No entanto, tem-se historicamente que a Religião tradicional africana é sim monoteísta conceitualmente. O Reverendo Samuel Crowter (*A Vocabulary of the Yoruba Language*, London, 1852), missionário encarregado de implantar o cristianismo entre os iorubas, define *Olórun* como “... Deus, o Ser Supremo, o Todo poderoso, o Ser que Existe por Si”. O Reverendo Bowen (*Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa*. Charleston, 1857), relata que “Todo o povo ioruba acredita em um Deus universal, criador e guardião de todas as coisas, a quem, em geral denominam *Olórun* (*O li òrun*), proprietário ou senhor do céu. Algumas vezes dão-lhe outros nomes, como *Olódùmarè*, aquele que sempre é justo, *Ògá Ògo*, o glorioso que é elevado, *Olúwa*, Senhor, etc.” E prossegue: “Eles têm a doutrina da imortalidade e de recompensas e punições futuras, mas nesse ponto, seus conceitos são obscuros.” Outro missionário cristão que atuou na África, o Padre Godefroy Loyer (*Voyage au Royaume d’Issiny*. Paris, Seneuze e Morel, 1714), atesta: “Os negros reconhecem um só Deus, criador de todas as coisas, mas autor sobretudo dos fetiches, que ele pôs no mundo a serviço dos homens...” O Padre Labat (*Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, Isles Voisines et à Cayenne*, Paris, 1929): “Eles reconhecem um ser supremo, criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso do que a serpente. Dizem que ele habita o céu, de onde governa todo o universo, que é todo poderoso, infinitamente bom e justo.” Há registros de padres capuchinhos bretões e franceses e ainda outros tantos missionários franceses, holandeses, portugueses e alemães que atuavam entre os iorubas e fons, desde os idos de 1460. Apesar de ser o Todo Poderoso para os iorubas, *Olórun* não possuía culto específico, nem lhe rendiam liturgias, rituais, nem construía templos em seu louvor. Ele não recebe orações, nem oferendas diretamente. Nem mesmo *Èṣù*, o mensageiro de todos os deuses, lhe serve como intermediário. *Olórun* é respeitado sempre, mas seu trato não é direto com os Homens. Cabe aos *òrìṣà* interagirem com a Humanidade para o equilíbrio do Universo. Nas expressões idiomáticas cotidianas, nas saudações (*Olórun wà pèlú è!* - Deus esteja com você!), agradecimentos (*Olórun mò dúpé!* - Que Deus reconheça seu favor!), súplicas (*Olórun bá o!* (Que Deus ajude você!) e predições (*Àṣẹ Olórun!* - Que Deus lhe dê força!), o Ser Supremo é sempre mencionado. Jamais é esquecido, nem menosprezado. Ele é o grande Juiz que haverá de julgar as realizações de cada pessoa após a morte. V. *òṣàlá; òrìṣà; olórun*. **Títulos:** *Èlémí* (Senhor da Vida); *Olùmò* ou *Olùmòrán* (O Compreensivo); *Olòjò Òní* (O Senhor de Hoje e de Todos os Dias); *Olúpèsè* (O Provedor), *Ògá Ògo* (O Mestre da Glória), *Olùfúní* (Senhor da Generosidade), *Olùgbàlà* (Aquele que Salva), *Olùgbani* (Aquele que Ajuda e Liberta), *Olùràpadà* (Aquele que Resgata), *Olùdándè* (O Redentor); *Adákédájó* (Aquele que Julga em Silêncio); *Elédùmarè* (Divindade Suprema), *Alàànú* (O Piedoso), *Olùmòṅkàn* (O Grande Coração), *Olúwa* (O Soberano), *Èlèdá* (O Senhor da Criação), *Olófin* (O Grande Juiz), *Àgbáyé-gún* (O Regulador do Universo), *Atèrèkaiyé* (Aquele que Cobre o Mundo), *Olùtùnú* (O Consolador), *Olùpilèṣẹ* (O Supremo Arquiteto), *Olùbùkún* (Aquele que Abençoa) (JAGUN, 2017, p. 1171-1173. Grifos do autor).

Segundo a naturalidade da cultura ioruba, todos os ocupantes do mundo (*àiyé*) estão no mesmo patamar de igualdade, portanto, *aráiyé* (a Humanidade), *èdá ewéko* (o Reino Vegetal), *èdá elémí* (o Reino Animal) e *èdá inù ilé* (o Reino Mineral) estão em níveis iguais; humanos, animais, vegetais e minerais devem respeitar-se e coabitar o mundo em harmonia. Em razão disso, o ioruba consegue encontrar a deidade em uma árvore (*Ìrókó*),²⁴² assim como em um animal (*Dan*).²⁴³

Por esse prisma, mesmo o caçador que tem a vida ceifada por um animal, não o odeia: o respeita como um guerreiro que venceu a batalha pela vida naquele dia. O ioruba desenvolve, então, um comportamento socioambiental e espiritual respeitoso e integrado às outras espécies de vida. Pela lógica de que o homem não é “dono” do mundo, do qual pode usar e fruir a seu bel-prazer, descabem a destruição, a poluição e a extinção de espécies.

Sua cultura é fulcrada na integração entre o físico e o metafísico, o material e o espiritual. Não há cisão entre estes componentes do Todo e, a partir dessa sua concepção filosófica, entendem-se partes do mundo; agem e reagem entre si, entre eles e a natureza, entre eles e o Criador. Portanto, tudo que pensam, fazem e creem, é estabelecido pela sua noção de natureza.

Os nagôs compunham um complexo étnico, linguístico e cultural. Sua filosofia os integrava de forma ímpar à natureza. Em razão disso, a relação que estabeleciam com os seres vivos e não vivos era singular. Da mesma forma, sua percepção de memória, sua metodologia de transmitir e armazenar ensinamentos era completamente atípica, considerando o parâmetro hegemônico ocidental.

A chegada dramática dos iorubas ao Brasil não os apartou de sua cultura.; antes, pelo contrário: a solidificou e ainda significou a inauguração de um outro paradigma para os brasileiros.

Aprendem com os vegetais, os animais e os minerais; com eles, buscam equilíbrio e, a partir deles, conectam-se com o sagrado. Esta interação permanente faz com que percebam a

²⁴² *Ìrókò. Chlorophora excelsa (Moraceae)*: a própria árvore é considerada como um *òrìṣà* originário do Daomé. Suas folhas costumam ser postas no travesseiro dos doentes, com o propósito de afastar *Ikú* (a morte). Aos pés dessa árvore, são feitos ritos a *Olómùsò*, a fim de manter, neste mundo, os *àbíkú*. No *Ìrókò*, fazem morada as *Ìyá mi* (mas, nela, não ficam por muito tempo, pois os frutos desta árvore não lhe agradam) e também os *àbíkú*. Suas folhas, transformadas em pó, podem substituir o *ìyèròsùn*. No Brasil, foi substituída pela gameleira branca (*Ficus gomelleira*). Os cacos de louças, que se quebram aleatoriamente no *Ilé*, são depositados ao pé dessa árvore para que ela depure as más energias (JAGUN, 2017, p. 1071. Grifos do autor).

²⁴³ *Dan*: **1.** s. cobra. Usa-se ainda as palavras *ejò*, *erè*, *òjòlá* e *òkà* para nominar o animal cobra; **2.** s. cobra de metal portada por *Òṣùmàrè* como sua ferramenta ritual; **3.** s. divindade (*Vodun*) dos povos *fon* (JAGUN, 2017, p. 975. Grifos do autor).

divindade nas árvores, nos animais, nos minerais e no próprio corpo. Esse conceito nos será importante para compreendermos a filosofia ioruba, pois há aqui um conceito “biomítico” que entrelaça horizontalmente os humanos e a natureza, sem a diferenciação hierárquica.

10.3.3 A Temporalidade

A temporalidade é também singular.²⁴⁴ É diferente da noção de espaço e de tempo ocidental, em que a noção vigente é de começo, meio e fim, linearmente. Na cultura ioruba, a relação com o tempo é outra. Os acontecimentos se desenvolvem, simultaneamente, em cronologia distinta; os fatos se sucedem circularmente.

Há um “quê” de tempo ancestral num processo sincrônico a ser entendido no cotidiano desse grupo. A visão ocidental de linearidade temporal não invadiu o espaço Terreiro. Lá, tempo, lugar, pessoa, natureza distinguem-se em percepção. Se, para nós, ocidentais, o tempo é linear, condenado e circunscrito a passado, presente e futuro ou início, meio e fim, os iorubas percebem o tempo em outra dimensão. Para eles, o tempo é sincrônico; logo, passado, presente e futuro coexistem.

Juana Elbein dos Santos (1986, p. 205), no antológico *Os Nagô e Morte*, explica o tema: “O doble do *orí*, residindo no *òrun*, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa” (Grifo da autora). Essa noção filosófica nagô contribuiu decisivamente para a reinvenção da África, de seus costumes e crenças no Brasil, a partir da chegada dos iorubas como escravos. Era possível viver sua vida, agora, em outra dimensão geográfica; era possível ter, aqui, uma memória atemporal. Uma viagem no tempo e na geografia capaz de manter e acessar memórias remotas, coletivas e pessoais.

John Kotre (1997, p. 14), em seu *Luvas Brancas*, também fala do passado que se faz presente na memória: “Faz oitenta anos que meu avô pôs as luvas de lado. Se ao menos ele soubesse a importância que elas têm hoje...” E prossegue, referindo-se a seu avô já falecido: “Este livro trata da memória autobiográfica e é dedicado ao homem que veio do passado para me tocar”.

²⁴⁴ Sobre a relação de tempo e natureza, V. 3.2: “A mensuração do tempo”.

A reversibilidade do tempo, na concepção ioruba, é revelada no *oríki*²⁴⁵ de *Èṣù*,²⁴⁶ cujo verso diz: “*Èṣù* matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. Os acontecimentos, as decisões, as concepções não são desenroladas com início, meio e fim. Estas estão sempre sujeitas às oscilações resultantes dos efeitos do etéreo-sagrado no material-profano e vice-versa.

Para os iorubas, a contagem da semana tem quatro dias, a noção de dia é ligada à tarefa a ser desempenhada em determinado período de tempo e o dia é assimilado, não pela medição cronológica, mas pelo espaço entre o nascente e o poente. O tempo é divino e a oportunidade de envelhecer, uma dádiva. Sem o tempo de maturar, a fruta não amadurece, a flor não desabrocha, o ser humano não adquire sabedoria.

A educação ioruba, dessa forma, não é engessada em períodos cronológicos, em idades escolares; adultos e crianças aprendem juntos nas redes educativas dos Terreiros enquanto estiverem neste mundo e, mesmo depois de o deixarem, permanecem em contato, trocando saberes. Ensinam e aprendem, sem códigos ou protocolos ocidentais. Sua vida é um “*ensinaraprenderensinar*” (CAPUTO, 2018, p. 3. Grifo da autora) por onde estiverem, a qualquer tempo, em qualquer lugar.

10.3.4 A Ancestralidade

A ancestralidade é fortíssima porque dá, ao iorubano, a noção de que este carrega consigo seus ancestrais tanto na genética como na espiritualidade.

²⁴⁵ *Oríki*: 1. s. título, nome; 2. s. louvações, relato de fatos religiosos, acontecimentos, histórias. Como a cultura ioruba é oral, a palavra tem grande poder não apenas filosófico, como religioso. A transmissão de sua ancestralidade é feita basicamente através dos *itàn* (parábolas), dos *òwe* (provérbios), dos *oríki* (louvações) e *ẹṣẹ* (poemas de Ifá). Todas estas formas de expressão são lúdicas e repletas de metáforas. Até hoje nos Candomblés, mantém-se a importância dessas manifestações tradicionais da oralidade. O *oríki* citado, foi aprendido dentro do espaço de terreiro, durante a convivência cotidiana (JAGUN, 2017, p. 1146. Grifos do autor).

²⁴⁶ *Èṣù*: divindade ioruba que rege a comunicação, os caminhos, o sexo, o caos, a transgressão, a energia pessoal e a controvérsia.

A religiosidade iorubana gira em torno do culto aos ancestrais: *Òrìṣà*,²⁴⁷ *Egúngún*,²⁴⁸ *Ésà*,²⁴⁹ e *Ìyá mi*.²⁵⁰ Os ancestrais mortos podem tornar-se deuses e assim agirem e interagirem com os vivos. A memória deles está também impressa em seu DNA. A morte não os afasta, mas os põe em outra dimensão; os une em um outro aspecto, agora, como divindades e adeptos.

Na cultura ioruba, os humanos são descendentes diretos de seus deuses. A ancestralidade é um elo que ata seres que vivem hoje, no presente, aos seus ascendentes mais remotos no passado. E estes conseguem conviver juntos, unidos e solidários, durante os cultos e rituais onde dançam e celebram no mesmo espaço, ao mesmo tempo, esperanças e construções para o futuro. As memórias estão vivas e são invocadas, sentidas, arquivadas no corpo e no espírito.

O transe é um momento mágico, no qual passado e presente ocupam um único campo físico: o corpo do indivíduo e, ali, unidos, enredam as condições para o porvir. Mais uma vez, a noção peculiar de tempo, na cultura ioruba, permite essa composição poética entre os seres e os seus antepassados divinizados.

Partindo-se do pressuposto que os ancestrais podem tornar-se deuses e serem cultuados, a noção de velhice é outra; a senioridade é um complemento nesse conceito de tempo. Envelhecer passa a ser um atributo e o idoso é tido como um sábio. Ele detém, em si, os registros do tempo e, com ele, todos os conhecimentos e experiência que não estão escritos, mas gravados em seu corpo, em sua mente e em sua emoção. Os mais velhos são arquivos vivos de memória e história; bibliotecas ágrafas ambulantes. A sabedoria deles é insubstituível, contudo, jamais a infância é desconsiderada ou desprezada.

A partir desse conceito, costura-se todo um liame de hierarquia na sociedade ioruba, onde o mais velho sempre ocupa postos mais importantes. Por isso, deve ser preservado, reverenciado, protegido e amado. Também entre as divindades do culto, os *òrìṣà* mais velhos exercem posição de destaque e respeitabilidade em relação aos mais novos e isto se retrata nas cerimônias e nos ritos.

²⁴⁷ *Òrìṣà*: designação das divindades iorubas. São forças da natureza, sentimentos, emoções, considerados ancestrais.

²⁴⁸ *Egúngún*: espíritos masculinos, ancestrais consanguíneos, cultuados por grupos familiares dos iorubas.

²⁴⁹ *Ésà*: espíritos ancestrais, de origem nagô, cultuados por um clã, família ou grupo de pessoas, mesmo sem conexão consanguínea. É comum que, certas Casas de Candomblé, tenham seus fundadores, sacerdotes e personalidades importantes cultuados como *Ésà*, quando da morte deles. Estes espíritos passam a ser reverenciados como protetores e orientadores da comunidade.

²⁵⁰ *Ìyá mi*: espíritos ancestrais femininos. Representam o poder da mulher e são descritos como as Senhoras, Mães Feiticeiras ou Mulheres-Pássaros da Noite.

10.4 Descolonizando a etnia: o complexo jêje-nagô

Os *jêje* e os nagôs são etnias diferentes. Os *òrìṣà*²⁵¹ e os *vodun*²⁵² são entendidos também de formas distintas; nem sempre entre *jêjes* e nagôs houve tanta conciliação e amizade. O termo “nagô” é frequentemente utilizado para designar os iorubas. O antropólogo americano William Bascom (1984) esclarece que a palavra original *nàgó* se refere ao subgrupo ioruba *ifo-nyin*.

Para R. C. Abraham (1962), o vocábulo *nàgó* seria originário do idioma *fon – anàgó* – e serviria para designar os iorubas de *Ipó Kiyà*, localidade da cidade de *Abéòkúta*, onde também viveriam alguns descendentes do povo *popo*, do antigo Daomé.

Segundo Nicolau Parés (2007, p. 25):

[...] nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala ioruba que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô”, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos ioruba-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo.

Não se sabe exatamente quando os iorubas começaram a ser chamados de nagô em terras brasileiras, mas, ao que tudo indica, devem ter sido os escravizados de origem *fon* que os denominavam dessa forma quando chegavam ao Brasil após a deplorável travessia do Atlântico, já na condição de sequestrados.

De qualquer forma, é imperioso entender que não existe nenhum idioma conhecido como nagô nem este termo identifica qualquer etnia específica de origem africana. É, simplesmente, uma designação conjectural que ganhou força em território brasileiro para nominar escravizados de língua ioruba.

A etnia ioruba, nagô-ioruba ou simplesmente nagô acabou por prevalecer e por influir, diretamente, na formação da religiosidade afro-brasileira. Vale dizer que, nas últimas décadas do tráfico negreiro, um enorme contingente de escravizados, dessa região, foi trazido para Salvador, na Bahia. Nesse momento, os núcleos familiares também não foram tão

²⁵¹ *Òrìṣà* – denominação das divindades da etnia ioruba ou nagô.

²⁵² *Vodun* – denominação das divindades das etnias *ewé* e *fon*.

desmembrados, como no início da escravidão, favorecendo sobremaneira uma maior manutenção da cultura e dos costumes daquele povo em nossas terras.

Os “jêje” são oriundos, basicamente, do Benim, Dahomé, Savé, Mahi, Hevioossô, Sogbô e Badé. Curiosamente, o termo *jêje* não é utilizado para designar escravos desta mesma região em outros países, como Haiti, Cuba, Trinidad, entre outros, que receberam escravos daquela região africana.

A expressão *jêje* aparece, pela primeira vez, documentada no Brasil apenas no ano de 1835, relatando escravos importados para a Bahia. Mesmo na África, o termo *jêje* só é notado ao final do século XIX, nos escritos dos padres pertencentes às *Missions Africaines*, de Lyon, grafado como *djédji*, referindo-se aos *guns*, habitantes *adjas*, de Porto Novo. A administração colonial francesa também utilizava essa expressão para nominar a etnia *gun*.

Não é pacífica a origem da expressão “jêje” entre os pesquisadores. Para Verger (2000), a palavra “jêje” deriva do etnômio *adja*. Contudo, a evolução fonética não corrobora a tese, pois é muito acentuada a diferença entre as palavras *adja* e *jêje*.

Nicolau Parés (2007) diz que *idjè* é como se autodenominavam os povos *adjas*. Os iorubas os chamavam de *ahoris* ou de *ohoris*, termo que os *fons* pronunciavam como *holli*. A administração colonial francesa teria passado a denominá-los *hollidjè*. Proponho que o vocábulo *hollidjè*, tendo sido aportuguesado, possa ter originado a expressão *jêje*.

Outra tese, esta defendida por Vivaldo da Costa Lima (2003), é que a expressão *jêje* derive da palavra ioruba *àjèjì*, significando forasteiro, estrangeiro. Esse estudioso afirma que os iorubas se referiam aos invasores *adjas*, vindos do oeste, como *àjèjì* ou, simplesmente *jêje*. Esta última teoria conta com o respaldo dos mais antigos membros do Candomblé brasileiro, que transmitem essa raiz histórica em seus relatos orais.

Na literatura, encontraremos também as expressões *ewe* (línguas da região setentrional do atual Togo e Gana), *fon* (língua do antigo Daomé) e, simplesmente, *ewe-fon* para designar, genericamente, os *jêje*, sua etnia, sua cultura e religiosidade.

Juntos, *jêje* e nagôs constituíram o maior contingente de humanos vendidos para o Brasil. Em razão disso, tiveram sua cultura religiosa praticamente extinta na África. Aqui, no Brasil, *jêjes* e nagôs, assim como escravizados de outras etnias, como os bantu, eram forçados a conviver na mesma senzala, dividindo, no espaço exíguo, o mesmo sofrimento e as mesmas perdas.

Venceram suas diferenças pela dor; solidarizaram-se; passaram a se proteger e a rezar juntos. Esta bela lição de respeito, resistência e perdão foi tão forte e poderosa que deixou sua

marca até hoje. O culto aos *òrìṣà*, no Brasil, é assim também inigualável. Só aqui, o *ṣirè* (cerimônia pública de reverência às divindades) congrega deuses de todos esses povos sem distinção, sem preconceito e em plena harmonia.

Os Candomblés das Nações *jêje* e *nagô* passaram por uma nova assimilação. Casas matrizes do Candomblé, na Bahia, foram influenciadas pelo contato permanente de sacerdotes dessas duas fontes. Assim, mesmo mantendo suas formatações, como *nagô* e como *jêje*, processaram uma nova fusão. Rituais, oráculos, títulos hierárquicos, saudações às divindades, expressões cotidianas, começaram a ser usadas nas duas Nações. Dessa forma, começamos a identificar um protótipo *jêje/nagô*.

Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreveu uma carta em que mencionava: “De quatro nações se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos”. A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma “nação”, já sugere que, no século XVII, esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevaletentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas (PARÉS, 2007, p. 24). Ou seja, já havia uma tradição no Brasil (e até no estrangeiro) de se denominar as etnias africanas como “nações”.

Em que pese essa distinção litúrgica, os Terreiros de Candomblé atuais, de Nação *jêje*, *nagô* ou *Angola*, por mais tradicionais que sejam, misturam, em sua nomenclatura, palavras e elementos uns dos outros. Por exemplo, as Casas de *Kétu* denominam os tambores rituais de *hun*, *hunpi* e *lé* – palavras de língua *fon* (*jêje*). Ainda nestes Terreiros, é comum serem cultuadas divindades como *Dan* e *Xapanã*, cuja origem é do território *jêje*.

Por outro lado, nas Casas *jêje*, reverencia-se *Ode*, tido como o *òrìṣà* Rei da Cidade de *Kétu* (*nagô*). Da mesma forma, a sineta ritual usada pelos sacerdotes para invocar os *Vodun*, é o *adjárín*, uma palavra de origem *nagô-ioruba*.

Em razão disso, surge a expressão *jêje-nagô* para designar um perfil cultural, idiomático e religioso que, apesar de originalmente distinto, acopla-se em território nacional e passa a designar uma nova identidade de interseção desses grupos.

A cultura *ioruba* e o Candomblé *jêje-nagô* figuram como norte para o desenvolvimento deste trabalho sobre concepção de educação *nagô* praticada nos espaços socioreligiosos analisados no Brasil.

10.5 Descolonizando o idioma ioruba

Como nosso estudo sobre a filosofia ioruba é referenciado pelas transcrições de lendas, cânticos, rezas e encantamentos iorubas, entendemos ser necessárias algumas informações básicas sobre esse idioma e a importância de seus usos. Mas, antes, é importante refletirmos sobre o que significa falar e escrever em ioruba.

A estrutura do idioma ioruba é, basicamente, lúdica. A ludicidade se espraia pela forma de dizer e por todas as ferramentas da palavra: os cânticos, os poemas, as louvações, os encantamentos, as orações, os contos e os provérbios. As metáforas fazem parte da filosofia ioruba e transbordam suas palavras. Nada é apenas o que parece ser. O entendimento é sempre profundo, sensível, espiritual.

Os verbos iorubas são polissêmicos, posto que possuem diversos significados, mesmo escritos e pronunciados com entonação igual. Esta peculiaridade faz com que a comunicação, em ioruba, integre perfeitamente os interlocutores; já que uma mesma palavra pode significar diversas coisas diferentes, é preciso observar nos olhos do outro se estou sendo compreendido.

A palavra *kó* é um bom exemplo a ser analisado, pois se trata de um verbo polissêmico. Pode ser traduzido para o português como ensinar e aprender, simultaneamente. Esse vocábulo, talvez, possa resumir toda a peculiaridade deste idioma. Uma única palavra monossilábica e duas semânticas infinitas: aprender e ensinar. Embora possam parecer movimentos em oposição, aprender e ensinar, para os iorubas, compõem uma única proposta, um exercício único. São convergentes e indissociáveis.

Cada ato *ensinativo* propicia o movimento *exúdico* do saber, mas não em direção única, vertical, partindo de quem ensina para aquele que aprende. Ensinar e aprender fluem horizontalmente, em mão dupla. O que ensina, aprende ainda mais quando repete a lição; aprende melhor quando escuta o que diz; aprofunda seu conhecimento quando é capaz de observar o efeito que o conhecimento transmitido produziu no outro, ou seja, ao ensinar, está também aprendendo.

O que aprende, adquire novos saberes. Aperfeiçoa a informação que, eventualmente, já detinha e torna-se mais humilde ao reconhecer que precisa do outro para desenvolver-se. Ensina ao outro paciência, didática, generosidade. O que aprende, também está ensinando.

Ampliar o ângulo acadêmico acerca da linguística nagô é também oferecer à sociedade um olhar mais plural, não contaminado pelo preconceito, mais tolerante e inclusivo. Apesar das

inúmeras etnias que pronunciavam diferentemente a língua e, apesar dos diversos dialetos, o ioruba acabou consolidando-se em torno do padrão falado em *Ifè*. Estudiosos apontam a existência de cerca de 1.250 línguas africanas diferentes, conforme o critério de agrupamento idiomático utilizado. Desde os idos do século XIX, os europeus tentam compreender essa variedade, criando métodos de ajuntamento que facilitem o estudo. Dessa forma, organizaram pesquisas e passaram a criar critérios para a reunião de línguas que parecem possuir origem em comum e estruturas semelhantes.

O ioruba pertenceria ao grupo dos idiomas *níger congo*, que cobre quase a metade da África, e é classificado em cinco ramos: o oeste atlântico, o *gur* ou *voltense*, o *kwa*, o *benué congo* e o *adamaua* oriental. No ramo *kwa*, compreende o *kru*, o *kwa* ocidental (ou *ewe-akan*, com o *evé* ou *ewe*, o *fon*, o *axante*, o *fante*, o *gã*), o *igala*, o *nupe*, o *edo*, o *ibo*, o *ijó* e o ioruba.

A fim de ajudar a nos situar em relação ao tempo, vale dizer que a separação do idioma ioruba, do grupo *níger congo*, contaria seis mil anos. Um pouco mais recente, a distinção do ioruba, das línguas dos *ibo*, dos *edo* e dos *ijó*, teria cinco mil anos e o apartamento do ioruba do *igala*, dois mil anos. Cada um desses ramos, fraciona-se em centenas de dialetos, num processo iniciado há, aproximadamente, dois milênios.

A língua ioruba, embora milenar, não era grafada. Sua origem se dá no ocidente da África onde, hoje, se localizam Nigéria e Benim. Sua gramática só foi criada por missionários que se interessaram por estudá-la, já no século XIX.

Foi em 1852, que o Bispo Samuel Adjayi Crowther²⁵³ codificou o ioruba. Crowther, nascido na cidade africana de *Òsogún* (localizada dentro da *iorubolândia*), foi linguista e o primeiro bispo anglicano de origem africana. Antes dele, Clapperton chamava o idioma de “*Yariba*”.

O Reverendo Crowther, em 1821, tinha apenas doze anos quando, juntamente a sua mãe e um irmão bebê, foi capturado por salteadores muçulmanos *fulani*, tornando-se escravizado. Posteriormente, foi vendido a traficantes portugueses, mas antes que o navio que o transportava deixasse o porto, uma embarcação da Marinha Real Britânica, comandada pelo capitão Henry Leeke, fez a abordagem e confiscou a “carga humana”. O jovem Crowther foi, então, levado para Freetown, Serra Leoa, e conduzido à Sociedade Missionária da Igreja Anglicana onde, já livre, foi educado. Ele se converteu ao cristianismo, foi batizado pelo Rev. John Raban e tomou o nome Samuel Crowther, em 1825. No ano seguinte, foi para a escola paroquial de Islington,

²⁵³ Nascido em *Òsogún* (Nigéria), no ano de 1809 e falecido em Lagos (Nigéria), a 31 de dezembro de 1891. Além de religioso, destacou-se como abolicionista e linguista.

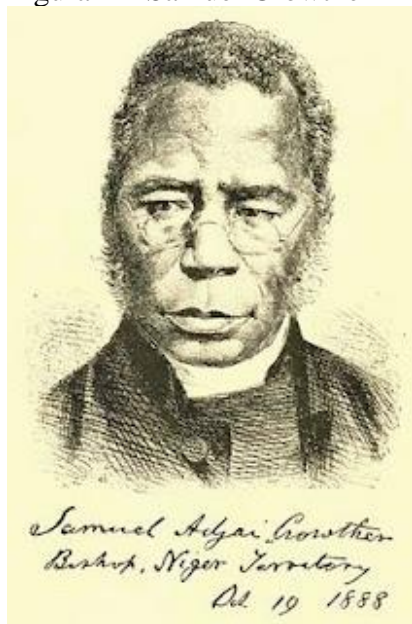
Inglaterra. Em 1827, retornou à Freetown. Após completar seus estudos, ele começou a lecionar e também se casou com Asano Susan, uma diretora de pensionato que, assim como ele, havia sido capturada pelo mesmo navio que trouxe Crowther originalmente, para Serra Leoa.

No ano de 1841, Crowther foi selecionado para acompanhar o missionário J. F. Schön numa expedição ao longo do Rio Níger. Com Schön, ele era esperado para aprender sobre o uso *hausa* para a expedição. O objetivo da empreitada era o de espalhar o comércio, ensinar técnicas agrícolas, a propagação do cristianismo e ajudar a pôr fim ao tráfico de escravos. Na sequência da expedição, Crowther foi levado à Inglaterra onde foi treinado como um ministro ordenado pelo bispo de Londres. Ele retornou à África, em 1843, e com Henry Townsend, abriu uma missão em *Abẹ̀òkúta*, no atual estado de *Ògún*, na Nigéria.

O Rev. Dr. Crowther começou a traduzir a Bíblia para a língua ioruba e elaborou um dicionário ioruba/inglês; ele também começou a codificar outras línguas africanas. Na sequência da *British Níger Expeditions*, de 1854 e 1857, Crowther produziu uma cartilha para o idioma *ibo*, em 1857; uma outra linguagem para o *nupe*, em 1860; e um completo vocabulário e gramática do *nupe*, em 1864. Neste mesmo ano, Crowther foi ordenado como o primeiro bispo africano da Igreja Anglicana e também recebeu um Doutorado em Divindade pela Universidade de Oxford. Apesar de dedicar-se também a outros idiomas africanos, Crowther empenhou-se na tradução da Bíblia Sagrada (*Bíbelí Mímó*) para o ioruba, que ficou concluída em meados dos anos 1880.

Em 1891, Crowther sofreu um acidente vascular cerebral e faleceu em 31 de dezembro. Seu neto, Herbert Macaulay, se tornou um dos primeiros nigerianos nacionalistas e desempenhou um importante papel para o fim do colonialismo britânico em seu país.

Figura 4 – Samuel Crowther



Fonte: HAMMOND, 2012.²⁵⁴

Cerca de 25 milhões de pessoas falam ioruba na Nigéria. Devido às religiões de matrizes africanas, outros tantos milhões empregam esse idioma no Brasil e em Cuba, atualmente. O ioruba utilizado no ambiente litúrgico, no entanto, é uma língua considerada arcaica em comparação ao idioma atualmente falado no seu país de origem, Nigéria.

O ioruba é um idioma “tonal”, ou seja, as palavras devem ser “cantadas” corretamente para sua compreensão; este método é diferente da estrutura dos idiomas português e inglês, por exemplo.

A dificuldade de assimilar esse idioma, fez com que Crowther elaborasse uma espécie de alfabeto comparativo para reduzir, em letras, os fonemas originais, quase como na transcrição do japonês para as línguas ocidentais. Dessa forma, criou o alfabeto ioruba com vinte e cinco letras, sendo dezoito consoantes e sete vogais. O alfabeto completo é o seguinte:

A B D E Ę F G G B H I J K L M N O O P R S Ş T U W Y

Notamos, aqui, algumas letras diferidas por marcas oxímoras. Dessa forma, vogais como E e Ę / O e O, assim como as consoantes S e Ş tornam-se diferentes, inclusive, provocando fonéticas singulares.

²⁵⁴ Fonte: HAMMOND, Peter. Samuel Ajayi Crowther. Publicado em: 01/08/2012. *Slideshare*. Slide 20. Disponível em: <https://www.slideshare.net/frontfel/samual-ajayi-crowther>. Acesso em: 13/05/2020.

10.5.1 A Fonética: ecoando vozes silenciadas

A fonética é o estudo dos sons da fala; ela nos indica como as letras e as palavras formadas são pronunciadas, conforme o idioma. A fonética nos ajuda a compreender e a falar melhor a língua que estamos estudando.

Como o ioruba é um idioma essencialmente tonal, no qual as diferentes entonações de cada letra e palavra diferenciam o próprio significado das mesmas, é fundamental entendermos os sons para podermos compreender o sentido do que está sendo expressado em cada reza (*àdúra*), cântico (*orin*), conto (*itàn*) etc.

As regras básicas da fonética ioruba são as seguintes:

- 1) Não existem letras mudas. Logo, todas devem ser adequadamente pronunciadas;
- 2) Cada letra possui um único som. Assim, não há sons diferentes ou duplos de uma mesma letra;
- 3) Todas as palavras são oxítonas. Portanto, sempre a última sílaba será tônica, seja em tom alto, baixo ou médio;
- 4) Todos os verbos terminam sempre por vogais, sejam elas puras ou vogais nasais.

Vamos, então, entender como o alfabeto (*ábídí*) e como as letras em ioruba devem ser pronunciados:

- A (*a*) = A (como em areia). Ex.: *adé* (coroa);
- B (*bí*) = B (como em bife e nunca como Robson). Ex.: *bóri* – ritual à cabeça;
- D (*dí*) = D (como em dígrafo). Ex.: *dan* (cobra);
- E (*e*) = Ê (como em ele). Ex.: *èkuru* (comida ritual);
- Ē (*ẹ*) = É (como em ela). Ex.: *ẹbọ* (oferenda);
- F (*fí*) = F (como em faca). Ex.: *filà* (gorro);
- G (*gí*) = G (som gutural como em galo; nunca como em gente). Ex.: *gèlè* (pano de cabeça);
- GB (*gbí*) = GB (o “g” não é mudo, devendo ser levemente pronunciado). Ex.: *ìgbálẹ̀* (qualidade de *Oya*);
- H (*hí*) = RR (como em rito). Ex.: *hey* (saudação);
- I (*i*) = I (como em igreja). Ex.: *ilé* (casa);

- J (*jí*) = DJ (como em Djanira). Ex.: *jẹ* (comer);
- K (*kí*) = KÍ (como em quibe). Ex.: *karé* (qualidade de *Ọḍẹ* e *Ọ̀ṣùn*);
- L (*lí*) = L (como em líder). Ex.: *láròyé* (saudação a *Èṣù*);
- M (*mí*) = M (como em milho). Ex.: *mi* (pron. poss. meu, minha);
- N (*ní*) = N (como em Nilton. Quando seguido de consoante, passa a ter som anasalado = UN). Ex.: *Nàná* – Divindade;
- O (*o*) = Ô (como em ovo). Ex.: *oníré* (qualidade de *Ògún*);
- Ọ (*o*) = Ó (como em cola). Ex.: *ọba* (rei);
- P (*pí*) = KP (o “k” não é mudo devendo ser levemente pronunciado). Ex.: *pépeiyẹ* (pato);
- R (*rí*) = R (som leve como em vareta). Ex.: *rará* (não);
- S (*sí*) = S (como em santo). Ex.: *sàsányìn* – ritual a *Ọ̀sànyìn*;
- Ş (*şí*) = X (como em xisto). Ex.: *Şàngó* – Divindade;
- T (*tí*) = T (como em tábua). Ex.: *titun* (novo);
- U (*u*) = U (como em urso). Ex.: *unlẹ* (tipo de ritual);
- W (*wí*) = U (como em Wilson). Ex.: *wèrè* (loucura);
- Y (*yí*) = YÍ (como em Yone). Ex.: *yèyé* (mãezinha).

Notemos que, no idioma, não existem as letras C, Q, V, X, Z. Portanto, sempre que estas letras forem notadas em palavras utilizadas no cotidiano dos Terreiros de Candomblé, como *vondunsi*, *Zambi*, *zan*, certamente, derivam de outro idioma, como o bantu, *kimbundo*, *fon* etc.

10.5.2 A Ortografia: grafando um território apagado

A ortografia ioruba se distingue bastante da nossa., pois há outros tipos de sinais ortográficos e vogais, por exemplo. As vogais E (*Ê*) e Ẹ (*É*), assim como O (*Ô*) e Ọ (*Ó*) e as consoantes S (*SÍ*) e Ş (*XÍ*) são letras diferentes, possuindo nomes e sons distintos, graças aos pontos embaixo (pontos subjacentes ou marcas oxímoras). Logo, os pontos subjacentes não devem ser entendidos como “acentos”, mas como marcas que determinam letras próprias.

As vogais “E/E”, “O/O”, assim como as demais vogais, podem receber acentos graves e agudos, variando seus sons. As possibilidades são muitas, contudo, nos dão a noção exata de como devem ser pronunciadas:

a) **O Ò Ó Ọ Ọ Ọ**

b) **E È É Ẹ Ẹ Ẹ**

No idioma português, por comparação, embora não tenhamos tantas possibilidades de acentuação, às vezes, uma única letra pode produzir sons diferentes, sem nenhum indicativo, confundindo bastante o leigo. Exemplos: Cola / Cesta / Sopa / Casa / Ele / Teto / Bola / Coisa / Goma / Ginga / Bolo / Rohson.

Mas, ao entendermos a fonética ioruba, fica mais fácil. É simples: basta compreender que existem apenas os sons **aberto/fechado** e os tons **alto/baixo/médio**.

Exemplos:

Ẹ (aberto) = **cego**

E (fechado) = **ele**

Os acentos **grave** (˘) e **agudo** (ˆ) servem apenas para dar um tom **baixo** ou **alto** na pronúncia das letras abertas e fechadas. As letras **sem acento** possuem um **tom médio**.

Portanto:

É = som **aberto** com tom **alto** (como a nota musical “**mi**”). Ex.: *elémòşó* (cargo).

È = som **aberto** com tom **baixo** (como a nota musical “**dó**”). Ex.: *èrò* (calma).

E = som **fechado** com tom **médio** (como a nota musical (“**ré**”). Ex.: *ewé* (folha).

Importante observar que o ponto abaixo da letra (ponto subjacente), nada tem a ver com o acento de cima; eles têm funções independentes. O ponto embaixo serve para abrir o som da vogal e o acento de cima tem a finalidade de indicar tom alto ou tom baixo àquela vogal aberta ou fechada.

O plural indica a quantidade de pessoas, animais, plantas e objetos, mas não existe uma flexão ou desinência especial para formar o plural dos substantivos a exemplo do que acontece no português com o acréscimo da letra “s” no fim da palavra.

O plural em ioruba pode ser feito das seguintes formas:

1. *àwọn* (pronome pessoal plural “eles”) **antes da palavra**;
2. **Numeral após a palavra**;
3. Uso de um **pronome pessoal plural** na frase: nós, vocês;
4. Uso de **pronomes indefinidos plurais**: vários, muitos, todos etc. **após a palavra**.

1 – **Àwọn (usado antes da palavra)** – define o plural, mas sem quantidade.

Exemplos:

ewé (folha) => **àwọn ewé** (folhas)

dan (cobra) => **àwọn dan** (cobras)

bàbá (pai) => **àwọn bàbá** (pais)

Obs.: quando uma frase possui mais de um substantivo a ser pluralizado, a palavra **àwọn** será colocada antes do primeiro.

Exemplos:

Mo yìò rà àwọn adìẹ àti pépéiyẹ – Eu comprarei frangos e patos.

Èmi ní àwọn aṣọ òyinbó àti tái – Eu tenho ternos e gravatas.

Ìyá mi ti ní àwọn ọmọ ọkùnrin àti ọmọ obìnrin – Minha mãe teve filhos e filhas.

2 – **Numeral (usado após a palavra)** – define o plural e sua quantidade.

Exemplos:

Òun ní bàtà márún – Ela tem cinco sapatos.

Ọdún méje mi – Meu aniversário de sete anos de iniciação.

Mo ní ọmọ mēta – Eu tenho três filhos.

Obs.: é possível que, em uma frase, seja usada a palavra **àwọn** para indicar o plural e também o **numeral** para indicar a quantidade.

Exemplos:

Nàà àwọn ọmọdé éta ndẹ bọ̀lù – As três crianças estão jogando bola.

Nàà àwọn obí méjọ ni funfun – Os oito obis são brancos.

Ti bí àwọn ajá dúdú méréndílógún – Nasceram dezesseis cachorros pretos.

3 – **Pronome pessoal plural na frase: nós, vocês, eles** – define o plural, mas sem quantidade.

Exemplos:

Wọn ni dun – Eles estão felizes.

A wà òyinbó – Nós somos estrangeiros.

Wọn wà dákurò – Eles estão soltos.

Obs.: essa modalidade faz o plural para o verbo e para o substantivo. Mas, em alguns casos, será necessário utilizar a palavra **àwọn** ou o numeral.

Exemplos:

A yìò tú àwọn eiyẹ – Nós soltaremos pássaros.

Èyin yíò ùírè pèlú àwọn ọmọlángi – Vocês brincarão com as bonecas.

Wọ̀n gbìn àwọn òdòdó – Eles plantam flores.

4 – **Pronomes indefinidos plurais (após a palavra): vários, muitos, todos etc.** – define o plural, mas sem quantidade.

Exemplos:

bàtà (sapato) => *bàtà ọ̀pọ̀lọ̀pọ̀* (numerosos sapatos)

tábìlì (mesa) => *tábìlì oríṣíríṣí* (várias mesas)

málúù (boi) => *málúù àìlọ̀pin* (inúmeros bois)

10.5.3 Aquilombamento idiomático

Com o passar dos anos, o idioma ioruba foi tornando-se um código sociorreligioso, capaz de concentrar informações interpessoais e “inter-sensoriais”, servindo como linguagem de humanos, divindades, culturas, ritmos, modos de fazer e de agir. Os territórios geográficos, onde o idioma ioruba se torna “oficial”, como veículo de todo esse legado, são os Terreiros de Candomblé nagô e *jêje-nagô*.

Vale dizer que o idioma ioruba, praticado nos Terreiros, foi considerado patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro, através da Lei Estadual 8.085/2018;²⁵⁵ a cidade de Salvador, na Bahia, seguiu o mesmo movimento. O texto da Lei Municipal 9.503/2019 diz: “Fica autorizada a declaração do idioma Ioruba, um dos valores da civilização africano-brasileira, falado no território deste Município, desde o tempo da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como patrimônio imaterial do Município de Salvador” (SALVADOR, 2019, não paginado).

Junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), tramita também o Processo nº 01450.012503/2016-68,²⁵⁶ requerido em 2016, pela Associação Nacional de

²⁵⁵ O respectivo Projeto de Lei, de autoria do Deputado Átila Nunes, contou com a sugestão de propositura e com a colaboração do Autor na elaboração das Justificativas técnicas que referendaram o texto. Foi a primeira patrimonialização de um idioma africano em nosso país.

²⁵⁶ O Autor, que presidia a ANMA, à época, colaborou na fundamentação do Projeto com sua pesquisa sobre as palavras iorubas utilizadas no ambiente dos Terreiros de Candomblé. Tal pesquisa, contando com mais de 20 mil verbetes e perfazendo 1.237 páginas, foi publicada no Rio de Janeiro, em 2017, em parceria entre a Editora Litteris e a UERJ, com o título: *Yorùbá – Vocabulário Temático do Candomblé. Tradução*

Mídia Afro (ANMA), para inclusão do idioma ioruba no Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL); será a primeira língua africana a figurar neste rol.

Escrever as palavras corretamente no idioma ioruba é muito mais do que perfeccionismo ou presunção. Trata-se de respeito a uma língua, a um povo, ao seu legado, ao patrimônio já reconhecido. Cada vez que uma palavra é grafada corretamente em ioruba, destaca-se que o sentido dado a ela deve ser preservado tal qual sua compreensão original; cada vez que uma palavra é escrita originalmente em ioruba, brotam do texto ecos da memória, personagens da história e esperança em forma de letras. É verdade que a gramática do idioma foi criada com um propósito colonizador, mas quando usamos narrativas escritas, estou convicto de que, ainda assim, usar a grafia ioruba é a melhor e mais direta referência àquela cultura da qual podemos dispor.

O estranhamento é natural, embora não seja proporcional. Explico: muitos de nós não dominam o francês, o inglês e o alemão, por exemplo. Porém, nos contorcemos para caprichar na pronúncia dos nomes de filósofos, jogadores de futebol, corredores de Fórmula 1, cantoras, políticos, artistas etc. Apesar do estranhamento com a grafia, ninguém muda essas palavras para minimizar o esforço do público. São as línguas dos dominadores; é quase uma “obrigação” nossa, enquanto colonizados, aprendê-las. Aliás, quanto melhor pronunciamos a língua dos nossos ocupantes culturais e territoriais, mais nos sentimos parecidos com eles. Ironicamente, percebemos-nos um pouco mais sofisticados, civilizados...

Quando insisto na grafia ioruba, proponho um gesto de equidade cultural, um movimento contra-hegemônico. Vejo nisso uma estratégia de visibilização, de reparação e de *reterritorialização*.

Dentro dos Terreiros, se não fossem os cânticos, as rezas, as saudações, os cumprimentos em ioruba, essa língua teria se perdido por completo. Cada vez que fazemos isso, mantemos viva essa memória, revivemos a resistência exemplificada por eles.

Por isso, penso que, no ambiente acadêmico, escrever em ioruba é marcar tudo isso e além: é também descolonizar o espaço do saber, provocando *exudicamente* essa polêmica. Quem pode falar dentro da Academia? Que língua se pode utilizar para Prova de Proficiência? Que sotaques os doutos e sábios querem ouvir? Por que os idiomas que vêm da África são “difíceis” e o alemão, o francês e o inglês não são? A Universidade, com a universalidade a que se propõe, não pode ser unicamente um espaço dos filósofos alemães e franceses. Escrever com

a grafia ioruba, é forçar a branquitude acadêmica a ouvir essas vozes africanas, perceber que existem outras perspectivas epistemológicas e culturais.

Quando se escreve “*Orí*”, em ioruba, não se está falando pura e simplesmente de “cabeça” (uma tradução adequada, mas medíocre), mas fazendo-se remissão a um outro conceito; está sendo demarcada, graficamente, uma outra semântica, contextualizando-a a um outro sistema cultural e linguístico. Não se trata de preciosismo. Afinal, ninguém escreve “Fucô”, “Nítche” nem “Rêguel”, como diz um amigo e sacerdote, o Prof. Uã Flor. Por que, então, haveremos de escrever “Xangô”, “Oxum” ou “Axé”? Ninguém reclama da dificuldade em pronunciar nomes como Arnold Schwarzenegger, Mika Häkkinen ou Amy Winehouse. Apesar da distância geográfica e fonética, muitos gostariam de visitar o *Buckingham Palace*, a *Broadway* ou *Wimbledon*; porém, jamais iriam ao *Ilé Àṣẹ̀ Àiyé Ọ̀balúwáiyé* ou à *Ọ̀yó* porque fica muito distante. Trata-se aqui não apenas de longitude em espaço, mas também em pensamento. Não dá para escrever mais fácil? Não pode ser mais perto? Descolonizar a língua não é “mi-mi-mi”:²⁵⁷ trata-se de um aquilombamento idiomático.

²⁵⁷ A expressão foi usada, inicialmente, na TV brasileira, no programa *Fudêncio e Seus Amigos*, desenho classificado como politicamente incorreto da MTV, exibido entre 2005 e 2011. A utilização do termo passou a ser feita por pessoas reacionárias, como forma pejorativa de referirem-se a debates promovidos sobre direitos humanos, notadamente, quanto ao racismo, homofobia e intolerância religiosa.

PARTE III – REFLEXÕES SOBRE O SINCRETISMO E A DESSINCRETIZAÇÃO

11 O INÍCIO DO SINCRETISMO

Antes mesmo de nos dedicarmos à análise do sincretismo constituído ou como constituinte da religiosidade afro-brasileira, notadamente do Candomblé de matriz ioruba – nosso elemento de estudo –, cumpre-nos refletir acerca desse fenômeno em si: o sincretismo (do latim, *syncretismus*). A compreensão semântica em torno desse étimo nos aponta certa visão negativa sobre seus resultados. Vejamos a definição desse verbete por Abbagnano (2012, p. 1071):

Termo introduzido por Brucker para indicar uma “conciliação malfeita de doutrinas filosóficas completamente diferentes entre si” (*História crítica philosophiae*, 1744, IV, p. 750). Desde então, designa-se frequentemente com essa palavra qualquer conciliação que se considere malfeita ou mesmo os pontos de vista que intentem ou projetem uma conciliação indesejável. Esse termo também foi empregado na história das religiões, para indicar os fenômenos de sobreposição e fusão de crenças de origens diversas. Neste caso, o termo também é usado com disposição polêmica, para designar sínteses malfeitas, não tendo, portanto, significado preciso. Mais arbitrário ainda é o significado com que é empregado por alguns escritores franceses, para indicar a visão geral e confusa de uma situação qualquer [...] (Grifo do autor).

O sincretismo estabelecido na formação das religiões afro-brasileiras está longe de ser um episódio isolado, pontual, reduzido ao território de nosso país. É necessário notar que a cultura sociorreligiosa africana, em seu próprio nascedouro, igualmente vivenciou processos sincréticos pré e pós-diaspóricos.

Como nossa vertente de estudos é o Candomblé ioruba, pertinente fazermos uma análise preambular dessas construções sincréticas com outras matrizes, como o islamismo e o catolicismo, assim como de suas trocas com outras etnias africanas antes de sua chegada ao Brasil. Somente a partir dessa verificação, nos debruçaremos aos sincretismos desse compêndio com outras lavras culturais no território brasileiro.

As trocas culturais e religiosas são registradas no continente africano muito antes do período de colonização europeia. O cristianismo já se fazia presente no território africano, porém, a expansão islâmica, na mesma região, marca profundamente a religiosidade local.

11.1 A origem matricial ioruba

Para falarmos dos sincretismos e dos processos de trocas, é pertinente localizarmos a origem dos iorubas enquanto matriz cultural. Não reconhecermos, previamente, as diversas etnias que compõem esse berço social, educativo, filosófico, científico e religioso, seria desconsiderar sua existência, reforçando o comportamento colonizador. Sim, os iorubas já existiam antes de estrangeiros pisarem em seu território.

Há, pelo menos, duas possibilidades para a origem dos iorubas na África Ocidental, de acordo com estudos desenvolvidos por linguistas, arqueólogos e historiadores. Na primeira vertente, Bascom (1984) aponta que eles teriam se formado do encontro de populações já instaladas na região florestal do Golfo da Guiné (possivelmente, os *igbos* com povos vindos do centro norte-africano, que se estabeleceram ali em torno dos séculos IX e X) antes do primeiro milênio da Era Cristã. Essa teoria é, em parte, reforçada pelos estudos dos linguistas que perceberam a identidade idiomática.

A segunda hipótese se baseia na possibilidade da articulação entre populações da própria África Ocidental; algumas, habitantes multisseculares das regiões florestais e outras, advindas da área de savanas mais ao norte, que teriam se influenciado ou mesclado. Para esse segundo encontro, a data mais provável seria o período referente aos séculos XIV e XV (SILVA, 2006).

O termo “ioruba” é relativamente recente. A expressão foi usada pelos colonizadores como forma de identificar, como um único grupo, os diversos povos que ocupavam áreas no sudoeste da África Ocidental e que continham, entre si, identidades sociais, linguísticas, históricas, culturais e religiosas. Esse grupo ocupava a região florestal do Golfo da Guiné, sobretudo, a área que hoje compõe a Nigéria, o Togo e o Benim desde o primeiro milênio depois de Cristo.

Ao longo dos anos, aqueles que seriam chamados, posteriormente, de iorubas, foram organizando-se em cidades-Estado (pequenos reinos independentes), mas que mantinham, entre si, relações comerciais e algumas identidades cosmogônicas. As principais cidades-Estado, que comporiam o chamado *iorubo*, localizavam-se entre a margem oriental do Rio Ogum e a margem ocidental do Rio Níger (RYDER, 1985 apud OLIVA, 2005).

Para bem compreendermos os iorubas, é fundamental entendermos o processo de criação dessa roupagem identitária. Pode parecer, a princípio, que esse aglomerado sempre

tivesse se identificado como membros do mesmo grupo, mas isto não é verdadeiro. Segundo Anderson Oliva (2005, p. 27):

Estudiosos perceberam que a construção dessa identidade étnica foi fruto das pressões sofridas por algumas Cidades Estado presentes no Golfo da Guiné, do século XVIII em diante, e dos esforços dos próprios “iorubás” em se defender da ação escravagista de europeus e do reino do Daomé. Ao mesmo tempo em que a relação com outros grupos africanos como os haussás delineou sua elaboração. Neste caso é preciso lembrar que as diferenças entre os “iorubás” eram tão evidentes que durante grande parte de suas trajetórias históricas eles não se identificam como iguais e nem com este termo.

A explicação de Klaas Woortmann (1978, p. 12), a respeito, foi nítida:

É bastante evidente que falar dos Iorubá é tão difícil quanto falar dos brasileiros, esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes grupos religiosos, dos quais fazem parte os Nagô. Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de *Ifè*, de *Ọyó*, de *Ìjèsà*, de *Kétu*, etc., todos eles produtos particulares de combinações sócio-culturais ao longo de suas histórias (Grifo do autor).

Os fatores de criação arbitrária da identidade ioruba foram pautados em aspectos como os cosmológicos, a língua, a filiação à *Odùduwà*,²⁵⁸ as relações comerciais e outros padrões culturais. Por que não dizer que missionários preocupados em converter os africanos, careciam

²⁵⁸ *Odùduwà*: divindade masculina que criou os seres vivos; primeiro rei de *Ifè*. É considerado como uma das qualidades de *Oṣàlúfón* no Candomblé. *Odùduwà* foi um grande herói mítico do povo ioruba. Em *Ilé Ifè*, há diversos templos erguidos em louvor a *Odùduwà* cidade de *Ọyó*, *Odùduwà* também é reverenciado como o fundador da dinastia dos reis iorubas. Há também registros de um templo erguido à *Odùduwà*, em *Djabata*, próximo *Savé*, já em terras fon. Há uma terrível confusão ao considerarem que *Odùduwà* era mulher e faria com *Ọbàtálá* o par mítico da criação. Em verdade, essa subversão iniciou com o Padre Baudin e estendeu-se graças aos autores que o seguiram ou copiaram. Este fato não corresponde a nenhum mito de origem ioruba. Possivelmente, decorre de conclusões precipitadas do reverendo ou da tentativa de recontar os fatos pela ótica que permeava seu olhar cristão. Pierre Verger (*Orixás*, Currupio, 2002, 6 ed., p. 258) sentencia, encerrando definitivamente a controvérsia: “Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre *Ọbàtálá* e *Odùduà*. Mal informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país iorubá) informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá. O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dele a companheira de *Ọbàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemowo*). Fechou este casal *Ọbàtálá-Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde *Ọbàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudofêmea), tido o que está embaixo; *Ọbàtálá* é o espírito, *Odùduà*, a matéria; *Ọbàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra.” E conclui, ainda Verger: “Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte *Ọrìṣàálá*, mas sua mulher é *Yemowo*. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no *ilésin* do templo de *Ọbàtálá-Ọrìṣàálá*, em *Ideta-Ilê*, em *Ilé Ifé*. Estas mesmas divindades levam os nomes de *Lisa* e *Mawu*, adotados pelos fon. Elas são adoradas no templo do bairro *Djena*, em *Abomey*, e simbolizam: ‘Lisa, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e *Mawu*, o princípio feminino, com o ocidente, a noite e a lua’. Mas, insistimos, eles correspondem ao casal *Ọrìṣàálá* e *Yemowo* e não *Ọbàtálá* e *Odùduà*” (JAGUN, 2017, p. 178. Grifo do autor). V. NR 264.

de uma maneira de identificar, simplificando os grupos culturais em busca de uma Bíblia traduzida para um só povo ao invés de adaptada a todas as singulares etnias. Foram, sem dúvida, esses motivos que levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a ideia de uma unidade denominada ioruba, que se revelaria, posteriormente, não tão africana nem espontânea como pensaram aqueles que se utilizaram delas nos séculos XIX e XX.

Pierre Verger (2002, p. 258) constatou que a expressão ioruba passou a ser utilizada como referência daquele grupo populacional somente a partir do final do século XIX e, mais ainda, já no século XX:

O termo ioruba, escreve S. O. Biobaku, aplica-se a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos. Ele acrescenta que, “além da linguagem comum, os iorubá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome”.

[...]

O termo iorubá, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do capitão Clapperton (CLAPPERTON, 1826, p. 158). Foi encontrado em um manuscrito, em língua árabe, trazido por ele do “reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Hausa” [...] Clapperton e Richard Lander utilizam esta palavra para os povos de Oyó.

O caráter inventivo da identidade ioruba pode ser atestado por relatos dos séculos XVII, XVIII e XIX através dos quais administradores estrangeiros, lotados na África, comerciantes e pesquisadores referiam-se àquele grupo, utilizando outra nomenclatura para defini-los, como relata Adediran (1984, p. 60-61):

Um outro termo que também foi utilizado para designar os iorubá durante a diáspora foi ‘Olukumi’, que apareceu freqüentemente nos escritos europeus do século XVIII e do início do XIX [...] Este termo, que após sofrer variações virou ‘Ulcumy’, ‘Lucumy’, refere-se ao mesmo grupo de pessoas que agora chamamos de iorubá.

Até os dias de hoje, é mais comum que os africanos daquela região se identifiquem como “*ifés*”, “*oyos*”, “*egbas*”, “*ketus*” etc. do que como “iorubas”. Apesar de as identidades já relatadas, algumas basilares diferenças (elementos de caracterização étnica) entre esses grupos não permitiam que eles próprios se vissem como um único povo: a variedade de deuses, de interesses econômicos e políticos e, até as cicatrizes faciais distinguem naturalmente essas etnias que foram batizadas como “iorubas”.

Numa tradição comum a todos os milhões de *iorubófonos*, o berço dos “iorubas” seria a cidade sagrada de *Ifè* ou *Ilé Ifè*. Apesar disso, jamais houve, entre esses povos, uma unidade

política em comum; nem mesmo os povos que falavam o idioma ioruba se identificavam como “iorubas”. Todavia, indiscutivelmente, por sua unidade linguística e cultural, foram reconhecidos como formadores de um único grupo étnico.

Contudo, o ato de reconhecer-se e de serem reconhecidos como iorubas deu-se somente a partir do final do século XVIII. Os *iorubófonos* compõem hoje cerca de trinta milhões de pessoas na África Ocidental e constituem, aproximadamente, 21% da população da Nigéria, composta por cerca de 130 milhões de pessoas que ocupam as áreas de maior importância econômica do país. Contudo, os iorubas não são o maior grupo étnico da atual Nigéria. Os *haussás* são 23%, os *fulanis*, 22% e os *igbos*, 18% (SILVA, 2006). Além da Nigéria, atualmente há comunidades iorubas na República do Benim, em Gana, no Togo, em Serra Leoa, em Cuba, na República Dominicana e no Brasil.

Em que pese os iorubas tenham originalmente adotado como religião o culto aos *àwọn òrìṣà*, nos dias de hoje são, em sua maioria, cristãos, subdivididos entre anglicanos, católicos, pentecostais e metodistas; um quarto deles, atualmente, professa o Islã como opção religiosa.

O enfraquecimento do *iorubo* se torna agudo com a guerra travada entre o Daomé e os reinos iorubas, inclusive *Ọ̀yọ́*, ao final do século XVIII e início do XIX. Essas batalhas representavam o declínio da influência política e econômica de *Ọ̀yọ́*, na região, àquela altura. O conflito foi reflexo da expansão da economia escravista do Daomé, incentivada pelos traficantes de escravos do Atlântico (BARNES, 1997).

No final do século XIX, o *iorubo* passou a sofrer intervenções diretas da Inglaterra, que estabelecia as bases iniciais de seu império colonial africano; o interesse britânico pela região começou a se materializar, precisamente, no ano de 1851, quando ingleses atacaram e saquearam a cidade de Lagos. Alguns anos depois, em 1866, a Coroa Britânica criava o protetorado de Lagos. A exploração da região ficou sob o comando avassalador e despótico da Companhia Real da Nigéria, criada em 1886, ligada ao Ministério Colonial Britânico. No final do século XIX e início do XX, as influências inglesas se tornam cada vez mais intensas, com o estabelecimento do protetorado da Costa da Nigéria (1893), a conquista do Benim (1900), a criação do protetorado da Nigéria do Sul (1901) e a posterior união destes dois protetorados em uma só Colônia, em 1914.

Em 1830, quando a cidade de *Ọ̀yọ́* foi abalada fortemente pelos exércitos muçulmanos dos *fulanis*, tornou-se frágil e propiciou a captura dos derrotados. A maioria dos iorubas sequestrados e trazidos para o Brasil na condição de escravizados, eram originários de *Ọ̀yọ́*, mas também, em grande número, vindos de outros estados (em ordem decrescente, como):

Ìjẹ̀sà, Abẹ̀òkúta, Lagos, Kétu e Ìbàdàn; todas, cidades da atual Nigéria. Todos esses foram indivíduos derrotados em guerras locais, aprisionados e vendidos pelos vencedores como “espólio de guerra”, seja para mercadores, seja diretamente a europeus, que os revendiam, sobretudo, para as Américas.

Desde o início do século XVI, a língua, a religiosidade e os costumes iorubas chegaram ao Brasil por intermédio dos homens e mulheres sequestrados em seu local de origem e enviados para cá, na diáspora forçada. Não eram “coisas”, nem eram “iorubas”, nem *jêjes* ou “bantus”: eram pessoas. Tinham sua personalidade, sua identidade e suas pertenças étnicas. Os *igbomina* e os *ifê* falavam ioruba, mas tinham panteões deíficos e interesses diferentes. As reduções culturais e coisificações são ímpetos coloniais. Eles creem que podem nos rotular, como se deles fôssemos; classificam os colonizados como se fôssemos espécies de sua propriedade. Não somos “os latinos”: somos brasileiros. Não eram “os escravos iorubas”: eram pessoas escravizadas de vários povos, com muitas culturas, crenças e saberes. Rótulos são para produtos, não para pessoas.

11.2 Sincretismo afro-islâmico

Meihy (2020) aponta a chegada do Islã, no norte da África, desde a expansão do Império Árabe-Islâmico, no ano de 660 d.C., pela costa do Mediterrâneo. Tal logística impôs, aos muçulmanos, um confronto com as forças navais bizantinas, promovendo uma interiorização na África, começando pela região ao sul da atual Tunísia.

A difusão islâmica, no continente africano, está diretamente associada às rotas comerciais que estabeleciam conexões do Mediterrâneo com as regiões do Sahel e da África subsaariana. Tal expansão foi inicialmente promovida pelos berberes, que avançavam pelo deserto, objetivando relações mercantis com as cidades africanas de *Kumbi Saleh* (no Império de *Ghana*), *Takrur* (no Vale do Rio Senegal), *Kukya* (no Mali) e pela bacia do Lago Chade. A partir do século VIII, com a capilarização comercial islâmica, se configura uma lenta e permanente difusão religiosa; não havia imposição da força nem intervenção militar. Conforme ressalta Meihy (2020, p. 6):

Os resultados dessa experiência simbiótica produziram frutos que na formação política, econômica e social da África moderna marcaram a influência contígua da cultura islâmica nessa região. A ascensão de dinastias negro-africanas adeptas do Islã, que negociavam a manutenção de práticas oriundas de tradições locais, permitiu o desenvolvimento econômico de cidades africanas densamente povoadas, desde Djenné (no Mali) até a região do Sudão histórico, e o comércio foi a ferramenta mais oportuna ao favorecimento dessa empreitada (MEIHY, 2020, p. 6).

A partir do século XVI, o aumento das guerras de captura de escravizados e da demanda desse tipo de comércio pelos europeus, fez com que o Islã se relacionasse de modo diferenciado com essa prática comercial na África. É bem verdade que, em alguns casos, integrou-se ao trato de escravos, como na costa suaíli, ou se limitando aos centros urbanos locais, como nos territórios a oeste. Não há dúvidas de que grupos muçulmanos participaram da exploração comercial de escravos na África, porém, de forma geral, o Islã não se envolveu diretamente com essa atividade, como se verifica na região de *Segou* (Mali) e na área chadiana de *Bornu* (Nigéria) (MEIHY, 2020).

Todavia, é indiscutível que o comércio de escravizados e as rotas comerciais deste dantesco mercado também foram úteis à ampliação do Islã na África subsaariana, entre meados do século XVII e idos do século XIX. Já no final do XIX, com a mudança de interesses da Europa Ocidental sobre a escravidão e, durante a expansão do Império Britânico no continente africano, a influência dos traficantes de escravos passou a ser questionada também por parte da ortodoxia islâmica. Foram fatores decisivos para essa nova postura, as inúmeras revoltas de populações africanas islamizadas contra a ação de traficantes humanos, que passaram a ser denominadas como “*jihads* militares”, no século XIX. No mesmo sentido, levantes de povos muçulmanos contra o poder crescente dos impérios europeus, na África, foram tachados como processos de endurecimento do comportamento religioso islâmico classificado, pelos europeus, como irracional e fundamentalista. Em pleno século XIX, o etnocentrismo europeu menosprezava a produção intelectual desses movimentos políticos e militares de confrontação, chamados de “*jihads*”. Inclusive, existe uma forte corrente historiográfica que considera a instabilidade do Islã, na África, como elemento favorecedor da conquista daquele continente pelos europeus (LOVEJOY, 2014 apud MEIHY, 2020, p. 08). De acordo com Meihy (2020, p. 42): “O equívoco dessa interpretação se vincula à ideia de que as transformações políticas e sociais dos ‘*jihads* militares’ vividas pela África não refletem o mesmo clima de mudança que varreu a Europa com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa”. E prossegue o mesmo autor:

Veem-se aqui os reflexos de uma leitura eurocêntrica da história mundial que ignora o contexto africano na interpretação dos acontecimentos que marcaram o lugar do eixo atlântico na historiografia sobre o século XIX, principalmente aquela vinculada aos desdobramentos da escravidão no Ocidente (MEIHY, 2020, p. 43).

Por tudo isso, o Islã africano deve ser incluído nas discussões sobre a escravidão e os eventos revolucionários, que marcaram o mundo no século XVIII e na primeira metade do século XIX.

Destacamos, ainda, um outro movimento político e intelectual islâmico, cuja repercussão inovadora alterou decisivamente o mapa político da África. Trata-se do chamado *mahdismo*, uma corrente doutrinária sunita que prega a chegada de “*Mahdi*”,²⁵⁹ o messias islâmico que, na concepção xiita, voltará de forma gloriosa para restabelecer o reino de paz e justiça no mundo antes do Juízo Final (ALVES, 2020, p. 288).

O *mahdismo*, no Sudão, é um exemplo da importância que o comércio de escravizados teve na definição da presença muçulmana no continente africano. Muhammad Ahmad, um dos mais proeminentes líderes desse movimento, nos idos de 1870, começa a organizar um levante político/religioso, que se escora na contestação ao domínio otomano-egípcio e, posteriormente, britânico nas terras sudanesas. Seu discurso de oposição à presença europeia, no Sudão, atrai grande parte dos traficantes de escravos, tendo em vista que o abolicionismo, defendido pelos ingleses, era ruim para os negócios. Além disso, o apoio dos invasores europeus a determinadas ordens sufis gerou descontentamento junto às esferas de poder local. Segundo Meihy (2020, p. 45): “Muhammad Ahmad conseguiu, de forma hábil, reunir essas insatisfações e se autoproclamar ‘Mahdi’”, criando um Estado no Sudão, que sustentava sua legitimidade política por associar seu controle a essa figura mística.

A partir de 1881, o “*Mahdi*” Muhammad Ahmad deu início ao seu chamado “*jihad* militar” contra os opressores, identificados como os “turcos” e os “nazarenos” que, por serem forasteiros e insensíveis ao sofrimento dos “verdadeiros muçulmanos”, deveriam ser retirados do poder. O “*Mahdi*” contou, assim, com apoio dos traficantes e a própria expansão militar do seu Estado *mahdista* esteve atrelada aos interesses dos comerciantes humanos, conforme narra Meihy (2020, p. 45): “O êxito militar de Muhammad Ahmad foi impressionante e fez os ingleses amargarem importante derrota na chamada Batalha de Cartum, que levou o general Charles George Gordon à morte, em janeiro de 1885”.

²⁵⁹ “Dentre as figuras que foram vinculadas à imagem do ‘Mahdi’ na África: Ibn Tumart, fundador do Movimento Almóada (séculos XII-XIII); Uthman Dan Fodio, criador do Califado de Sokoto e responsável pela islamização definitiva dos povos hausas e fulanis na região da Nigéria atual (1754-1817); e Muhammad Ahmad Ibn Abdallah, o ‘Mahdi’, do Sudão Anglo-Egípcio (1844-1885)” (MEIHY, 2020, p. 09).

Na região ioruba, a presença islâmica é registrada desde o século XVI. Todavia, esse processo se consolida unicamente no século XX, tendo transcorrido de forma bastante lenta, porém consistente, como se deu no Sahel (região da África Ocidental).

Segundo Peel (2016, p. 219), esse fenômeno poderia ser identificado em três fases, a saber: 1) Um extenso período até meados de 1840, quando o Islã acompanhou as rotas das missões cristãs, na região, durante a colonização; 2) O período seguinte, de “conversão” em massa na era colonial, que se estendeu até 1970; e 3) A fase de eclosão dos novos movimentos ortodoxos relacionados ao ativismo político islâmico.

Na região ioruba, dominada pelos *fulanis*, a expansão islâmica se deu de maneira gradual e não organizada. Com a chegada de líderes religiosos muçulmanos que, compreendendo os valores culturais das religiões tradicionais nesse território, passaram a concorrer com os sacerdotes das religiões tradicionais ali, já estabelecidas, oferecendo serviços espirituais e religiosos. Todavia, não houve clima belicoso ou de concorrência, pois os discursos eram convergentes e não antagônicos. Não se deu competição por um mercado da fé e a postura não era proselitista. A população local usufruía livremente de ambas as vertentes e possibilidades espirituais, sem nenhum tipo de conversão forçada. Assim, esse processo de assimilação ao Islã, na África Ocidental, se deu sem pressões sociais ou exigência de que os usuários e novos adeptos renunciassem a seus cultos e religiões tradicionais. Vale dizer que o fator principal para que essa integração ocorresse de forma harmônica, foi o motivo principal para a própria chegada do Islã na região: o comércio. Sobre este processo, Hill (2009 apud MEIHY, 2020, p. 45) destaca:

Especialistas recorreram a vários modelos para explicar por que os africanos se converteram ao Islã. Alguns enfatizam motivações econômicas, outros destacam as características da mensagem espiritual islâmica, e há também os que ressaltam o prestígio e a influência da alfabetização árabe para facilitar a construção do Estado. Embora as motivações das primeiras conversões não sejam claras, é evidente que a presença precoce do Islã na África Ocidental estava ligada ao comércio com a África do Norte.

Mas, essa relação cordial de convivência entre os cultos tradicionais iorubas e o islamismo, aos poucos, foi ocasionando sincretismos bastante contundentes, inclusive, tangenciando dogmas teológicos daquele povo.

Desde a chegada do Islã na *iorubolândia*, assim como durante sua paulatina expansão, deu-se a construção de um sincretismo cultural e religioso peculiar. Os iorubas foram adotando alguns aspectos do islamismo em seu cotidiano e, com o tempo, estes aspectos foram difundindo-se e integrando-se aos cultos e ritos em várias cidades da região, como *Abèòkúta*

(de culto tradicional a *Yemoja*), *Ifè* (de culto a *Ọbàtálá*), *Ọ̀ṣogbo* (de culto a *Ọ̀ṣùn*), *Ọ̀yó* (de culto a *Ẓàngó*), por exemplo.

Até hoje, podemos observar, nas terras iorubas, famílias muçulmanas que mantêm hábitos característicos do Islã, praticarem escarificações faciais típicas da tradição ancestral ioruba, mas que permanecem fazendo seus cultos aos *òrìṣà*; não há conflito conceitual nem social a respeito. Esta peculiaridade nos chama atenção, pois estamos acostumados a conversões religiosas definitivas, exclusivas, que não possibilitam a inclusão de quaisquer outras vertentes ou alternativas. Nosso modelo religioso ocidental é unidimensional e assim se impôs e se impõe hegemonicamente, de forma sempre maniqueísta. Mas, no contexto citado, esse divisionamento religioso entre o Islã e as religiões tradicionais, no *iorubo*, revela-se completamente inadequado. A não observância dessa sutil e peculiar simbiose, dessa espécie de sincretismo eletivo, levou muitos pesquisadores a erro.

Outro fator que “cegou” os antropólogos europeus dedicados a entender a religiosidade africana, foi a expectativa neurótica de que a conversão de africanos ao islamismo provocaria a extinção dos cultos tradicionais, o que não ocorreu. Neste diapasão, foram muitos os estudiosos que se equivocaram ao afirmar que as religiões tradicionais iorubas haviam se extinguido ou que estavam em vias de extinção. Como consequência desse olhar eurocêntrico sobre a África Ocidental, autores como Fisher (1973), Gbadamosi (1978), Levtzion (1968), Parrinder (1972) e Trimminghan (1968) chegaram a publicar trabalhos, relatando o desaparecimento das religiões iorubas a partir de um inevitável processo de conversão em massa ao cristianismo e ao Islã no *iorubo* (MATORY, 1994 apud MEIHY, 2020, p. 46).

Na narrativa da saga de alguns deuses iorubas, pode ser observada a construção sincrética com o islamismo. Nesse sentido, Johnson (1921) destaca, como um caso antológico, a descrição da chegada de *Odùduwà*²⁶⁰ à África Ocidental. O autor chama a atenção para a

²⁶⁰ *Odùduwà*, ou *Odùduù*: divindade masculina que criou os seres vivos; primeiro rei de *Ifè*. É considerado como uma das qualidades de *Oṣàlúfón* no Candomblé. *Odùduwà* foi um grande herói mítico do povo ioruba. Ele teria migrado em fuga do extremo norte da África, liderando um grupo oriundo de Aksun, Meroé, Núbia e Meca, de onde seria o príncipe herdeiro, filho de *Lámúrúndù*. Quando chegou a *Òkèora* liderando os imigrantes, chamava-se *Olunwi*. *Òkèora* era, a esta altura, uma cidade decadente, guardando a remota lembrança do seu apogeu no comércio dos produtos da forja de ferro, nos idos de 450 AC. Conforme A.P.Dahoui, *Olunwi* prestou reverência ao rei, jurou-lhe obediência e presenteou-lhe com bens, gado e outras riquezas, selando assim seu pacto. Anos se passaram até que *Òkèora* entrou em colapso devido à seca. Com isso, *Olunwi* e *Owere* resolveram levar seu povo em busca de uma nova terra. Subiram do sudoeste em direção ao sul. Após longa peregrinação, travessias e perigos, resolveram se estabelecer em um local aprazível, em formato de vale, circundado por belos morros, revestidos das florestas equatoriais, de onde brotava água em abundância, justamente por quedar-se na confluência dos rios Níger e Benué. Era também um local estratégico, pois não ficava na rota das lutas tribais, nem era próximo demais dos belicosos igbôs, estes mais a leste do Níger. Depois de tantas dificuldades, obatalá teria escolhido o nome da terra onde ergueriam sua nova morada: *ilé nfè* (a morada permanente), donde veio a contração: *ilé ifè*, ou simplesmente *ifè*. Com a morte de *Owere*, *Olunwi* foi escolhido pelo conselho para sucedê-lo no comando de *Ifè*, mas não

existência de um relato mítico, que atribui a origem do povo ioruba à migração de *Odùduwà* de Meca para a região sudoeste da África. Nessa versão, *Odùduwà* seria filho do rei *Lámúríndù*. Quando da deposição de seu pai, *Odùduwà* teria liderado uma grande diáspora para as terras

aceitou o título de *Obàtálá*, sendo apenas conhecido como *òni* (Senhor, dono). Em razão da saga pela busca da nova terra, *Ifè* ganhou a aura de “terra prometida”, “cidade sagrada”. E assim foi perpetuada sua fama. *Olunwi*, com o passar dos anos, mostrou-se um rei sábio e generoso. Evitou guerras, desenvolveu *Ifè* e a fez crescer a custa de inúmeros acordos de paz que incorporavam aldeias e tribos, além de ajustes comerciais que deram pujança à cidade, fazendo-a prosperar. Por tudo isso, o *Òni* de *Ifè* passou a ser respeitosamente chamado de *Odùduwà*. O nome de *Odùduwà*, significaria “A Cabaça de Onde Jorrou Vida” (*odù* - pote + *du* - correr + *da* - criar + *wà* - existir), ou ainda “Aquele que Existe por si Mesmo” (*odù* - destino + *ti* - do + *o* - ele + *dá* - que se faz sozinho + *wà* - existir), ambas em alusão a sua função divina enquanto criador da Terra. Verger apresenta outra versão. Segundo ele, *Obàtálá*, rei dos *igbôs*, haveria lutado contra *Odùduwà*. E o segundo haveria ganhado a guerra, expulsando *Obàtálá* de *Òkèora* e vindo a assumir o trono. *Obàtálá* teria então se refugiado em *Ideta-Oko*, onde manteve seu poder religioso, embora tivesse perdido seu domínio político. Mais tarde, *Obàtálá* teria se instalado em definitivo no seu Templo situado na cidade de *Ideta-Ilé*. Enquanto isso, *Odùduwà*, sozinho, teria comandado a expedição que viria a fundar *Ilé Ifè*. Esta hipótese parece mais coerente e sincronizada com o mito da criação. Afinal, nesta versão há uma divergência entre os dois protagonistas (*Obàtálá* e *Odùduwà*). Observa-se também que *Odùduwà*, ao conduzir sozinho seu povo e funda *Ifè*, “cria o mundo”, enquanto *Obàtálá* exila-se e perde esta oportunidade. Assim, *Odùduwà* fica como o “criador do mundo” e *Obàtálá*, que já era rei e tinha seus súditos, figura no *itàn* como “o criador dos seres vivos”.

A rivalidade entre *Obàtálá* e *Odùduwà* também é conservada no mito, bem como o risco que a mesma oferece “ao equilíbrio da vida”. Vale dizer que em *Ilé Ifè*, os templos erguidos em louvor a *Obàtálá* e a *Odùduwà* são independentes e distantes um do outro. Cada qual fica em um bairro da cidade. Em *Òyó*, *Odùduwà* também é reverenciado como o fundador da dinastia dos reis iorubas. Há registros de um templo erguido à *Odùduwà* em *Djabata*, próximo *Savé*, já em terras fon. Segundo Barreti Filho (<http://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/esposas-de-oduduwa/>), *Odùduwà* teria se casado várias vezes e os nomes de suas esposas seriam: *Olókun*, *Osàrà*, *Omitótó-Òsè*, *Ojùmmu-Yàndà*, *Lakanje* (mãe de *Òránmíyàn*), *Omònde*, *Ogunfunminire*, *Yèyémòólú* (a mais velha e reverenciada num poço do palácio do *òni* de *Ifè*. Todos os reis da cidade, antes de assumirem o trono, se casam simbolicamente com ela), *Àtibà* (sua estátua fica na entrada do Museu Nacional de *Ifè*) e *Ogido*. Há uma terrível confusão ao considerarem que *Odùduwà* era mulher e faria com *Obàtálá* o par mítico da criação. Em verdade esta subversão iniciou com o Padre Baudin e estendeu-se graças aos autores que o seguiram, ou copiaram. Este fato não corresponde a nenhum mito de origem ioruba. Possivelmente decorre de conclusões precipitadas do reverendo, ou da tentativa de recontar os fatos pela ótica que permeava seu olhar cristão. Pierre Verger (Orixás, Currupio, 2002, 6ª edição, pág. 258) sentencia encerrando definitivamente a controvérsia: “Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre *Obàtálá* e *Odùduà*. Mal informado e dotado de uma imaginação fértil, o reverendo padre expôs no seu livro sobre as religiões de Porto Novo (que não é um país iorubá) informações erradas, às quais nos referimos nos capítulos sobre Xangô e Iemanjá. O Padre Baudin feminiliza *Odùduà* para fazer dele a companheira de *Obàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemowo*). Fechou este casal *Obàtálá-Odùduà* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexistente, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde” *Obàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduà* (pseudofêmea), tido o que está embaixo; *Obàtálá* é o espírito, *Odùduà* a matéria; *Obàtálá* é o firmamento e *Odùduà* é a terra.” E conclui ainda Verger: “Lembremos que há, entretanto, um casal do qual faz parte *Òrìṣṣàálá*, mas sua mulher é *Yemowo*. Ela pode ser vista sob forma de imagens, no ilésin do templo de *Obàtálá-Òrìṣṣàálá*, em *Ideta-Ilé*, em *Ilé Ifé*. Estas mesmas divindades levam os nomes de *Lisa* e *Mawu*, adotados pelos fon. Elas são adoradas no templo do bairro *Djena*, em *Abomey*, e simbolizam: “*Lisa*, o princípio masculino, com o oriente, o dia e sol, e *Mawu*, o princípio feminino, com o ocidente, a noite e a lua”. Mas, insistimos, eles correspondem ao casal *Òrìṣṣàálá* e *Yemowo* e não *Obàtálá* e *Odùduà*.” Há várias estátuas, bustos e homenagens ao grande patriarca dos iorubas. A principal delas fica na Praça *Enuwa*, em frente ao Palácio do rei, bem na Capital de *Ifè* (no atual Estado de *Òṣùn*), onde pode ser vista nos dias de hoje (JAGUN, 2017, p. 178-179. Grifos do autor).

iorubas, levando consigo *Òrúnmilà*,²⁶¹ um Olhador, que utilizava o Oráculo de *Ifá* e suas técnicas divinatórias, para a África Ocidental, com esses saberes.

Vale dizer que *Odùduwà* é considerado o patriarca dos iorubas. No Candomblé, este personagem histórico é cultuado no panteão nagô como uma das qualidades de *Òṣàlà*. Esse exemplo ressalta como o sincretismo islâmico-africano pré-colonial permite uma coabitação, na qual as versões não colidem nem se anulam.

Odùduwà também é descrito no conto da cosmogonia ioruba, como a divindade que teria criado o mundo por designação de Deus. Por este prisma, temos um *òrìṣà* ioruba, de origem islâmica, carregando em si as duas pertencas: é muçulmano e, ao mesmo tempo, integrante do panteão dos deuses ancestrais daquela etnia, ou seja, *Odùduwà* é o exato ponto de convergência de todos os elementos até aqui expostos: o fluxo migratório islâmico, a cultura muçulmana e a tradição local africana.

Outro exemplo clássico da relação afro-islâmica, é o culto relativo a *Ṣàngó*.²⁶² Trata-se de uma das divindades mais populares tanto nos cultos afro-brasileiros quanto em terras africanas. *Ṣàngó* está diretamente associado à cidade-Estado de *Ọ̀yó*, cuja expansão se amplia até a atual fronteira da Nigéria com o Benim.

O império de *Ọ̀yó* foi próspero e duradouro; surge no século XV e sua derrocada se dá apenas no século XIX devido à investida colonial britânica. A consolidação do Império *Ọ̀yó* fortaleceu-se em conjunto com o culto a *Ṣàngó* e vice-versa. No mesmo período em que *Ọ̀yó*

²⁶¹ *Òrúnmilà*: 1. s. *Òrìṣà* conhecedor do destino de todas as pessoas, senhor de *Ifá* (sistema divinatório), originário da cidade de *Òkè Ìgèti* e posteriormente radicado em *Adó*. **Títulos:** *Àgbònirègún*, *Èlà* (O Espírito Divino – usado para referir-se a *Ifá*, enquanto “Espírito de *Òrúnmilà*”), *Èlàsòdè* (O Orador de todas as Línguas), *Èlérí ipín* (O Testemunha do Destino), *Yebìtrú*, *Akére Finú Ṣogbón* (O Homem Pequeno com a Mente Cheia de Sabedoria), *Alátúnṣe Àiyé* (Aquele que Coloca o Mundo em Ordem), *Gbàyé Gbórun* (Aquele que Vive Tanto na Terra Quanto no Céu). Não há qualidades deste *Òrìṣà*. Os dois primeiros seguidores de *Òrúnmilà* na Terra, foram *Aṣṣèdá* e *Akódá*; 2. s. Considerado uma das qualidades *Òṣàlúfón*, por algumas Tradições de Candomblé (JAGUN, 2017, p. 1181. Grifos do autor).

²⁶² *Ṣàngó*: *Òrìṣà* masculino da justiça, do fogo, raios e trovões. Rei da cidade ioruba de *Ọ̀yó*, originário de Nupê. Considerado como o 3º, ou o 4º *Aláàfin* de *Ọ̀yó*. **Elemento:** fogo; **Regência:** o fogo, o trovão e a justiça; **Saudações:** *kábíyèsí!* (“Saudamos sua Majestade que Veio dos Céus!”). Lit.: *kí* (v. saudar) + *abíyè* (adj. alado) + *sí* (v. existir) + *lé* (prep. complementar de cumprimento a um chefe); *Káwò ó o kábíyèsí lé!* (“Permita-nos Olhar para Vossa Majestade Celestial!”). Lit.: *káwò ó o* (exp. que possamos olhá-lo) + *kábíyèsí* (s. saudação que se faz a um rei) + *lé* (prep. complementar de cumprimento a um chefe); ou *oba kò so!* (“O Rei não se Enforcou!”). Lit.: *oba* (s. rei) + *kò* (adv. negação: não) + *so* (v. enforçar); **Elementos Rituais:** *ṣèrè* e *oṣé*; **Títulos:** *Oba Jákúta* (Aquele que Lança Pedras - referindo-se às pedras de raio - trovões), *Aládò* (Aquele que Racha o pilão); *Obakòso* (rei da cidade de *Kòso*; ou uma expressão usada para dizer que ele não se enforcou – também considerado como qualidade de *Ṣàngó*), *Aláàfin* (soberano da cidade ioruba de *Ọ̀yó* – também considerado como qualidade de *Ṣàngó*); **Qualidades:** *Àfònjá*, *Àjàkà*, *Aganjú* (filho do rei *Àjàkà*), *Ayrà Ajàdò*, *Ayrà Ìgbóná*, *Ayrà Ìntilè*, *Àjùwòṣò*, *Akorombe*, *Baàyànni*, *Baru* ou *Igbaru*, *Sogbò*, *Jákúta*, *Ògòdò* ou *Àgòdò*, *Obalube*, *Òrànmiyàn*, *Dàdà* (rei de *Ọ̀yó* e irmão de *Ṣàngó* – ambos filhos de *Òrànmiyàn* com *Ìyámàsé* – teria abdicado ao trono em favor de *Ṣàngó*), *Òrànfè* (divindade dos raios de trovões da cidade ioruba de *Ifè*); **Cores:** vermelho, marrom (JAGUN, 2017, p. 1207-1208. Grifos do autor).

promovia o aumento de suas fronteiras, paralelamente, acontecia a ampliação do Islã no continente africano. Ambos os cultos (o do Islã e o de *Şàngó*) adaptaram-se aos valores e práticas de cada região em que chegavam, sem jamais haver a imposição de um modelo único de crenças.

Cito, aqui, uma tradição relativa ao culto a *Şàngó*, da Casa de Oxumarê (Salvador-BA). Segundo relatam os mais velhos, através da transmissão oral, *Şàngó* conquistou Mali. Por ser aquele território islâmico, o rei de *Òyó* resolve demonstrar respeito aos costumes locais e promete, publicamente, nunca mais consumir carne de porco (tabu alimentar dos muçulmanos), estendendo tal interdito a todos os seus descendentes. Por isso, até hoje, no Brasil, os iniciados no Candomblé para *Şàngó*, na Casa de Oxumarê, respeitam o juramento de seu ancestral divinizado e não consomem cortes suínos em sua dieta alimentar.

O conto que narra essa passagem histórica foi escrito por Prandi (2001, p. 275):

Xangô deixa de comer carne de porco em honra dos malês:

Todas as nações tinham Xangô como rei,
Menos os malês, que são muçulmanos.
Um dia, Xangô foi até a cidade deles
Para levar alguém de sua família.
Mas os malês não o aceitaram,
Porque entre eles só vivia quem tivesse o mesmo sangue deles.
Xangô não gostou nada daquilo.
Por todas as partes ele havia deixado gente sua,
Só os malês não aceitaram.
Então Xangô voltou para casa
E contou a Iansã o que acontecera.
Ele a chamou para fazerem guerra aos malês
E Iansã concordou prontamente.
Eles partiram no dia seguinte, Iansã na frente.
Ia imensa, colossal, completamente coberta de fogo,
Soltando relâmpagos em todas as direções.
Xangô foi atrás, espalhando coriscos à sua volta.
A terra e todas as outras coisas tremiam
E os coriscos de Xangô causavam destruição entre os malês.
Eles pensaram que era o fim do mundo,
Viram Iansã lançando todo o seu poder,
Mas também viram Xangô
E entenderam o que estava acontecendo.
Xangô chegava para dominar.
Os malês, então, imploraram pelo fim do suplício.
Xangô exigiu que eles se submetessem ao seu poder.
Com muito medo da destruição,
Os malês aceitaram o poder de Xangô
E abriram a porta da cidade para que entrasse
Quem fosse da vontade de Xangô.
Assim, Xangô também é rei na cidade dos malês.
Só que em homenagem a esse povo muçulmano
Xangô deixou de comer carne de porco,
Tão grande era seu desejo de ser respeitado por essa nação (Grifo do autor).

Em outra versão da conquista das terras malês por *Şàngó*, esta menos cordial, o rei ioruba se impõe aos muçulmanos pela força do relâmpago. Conforme Prandi (2001, p. 273):

Xangô conquista a terra dos malês:

Em suas andanças pelo mundo,
 Xangô chegou, certo dia, à terra dos malês.
 Os malês estavam todos rezando, vestidos de branco
 E sentados ao redor de uma mesa cheia de velas acesas.
 Xangô bateu na porta, mas eles não atenderam,
 Tão entretidos que estavam em suas orações.
 Ninguém dava atenção a Xangô.
 Xangô ficou furioso
 Porque queria que lhe rendessem homenagens.
 Ele derrubou a porta e disse aos malês
 Que, se não recebesse as honras que merecia,
 Destruiria aquela terra.
 Xangô partiu prometendo voltar no dia seguinte.
 Nesse meio tempo, Xangô foi até o reino de Iansã.
 Os soldados de Iansã tentaram impedir a entrada de Xangô no palácio,
 Mas Xangô derrotou a todos, montando em seu cavalo.
 Iansã, que viera averiguar qual o motivo de tanta confusão,
 Foi seduzida pela bravura e coragem de Xangô.
 Iansã recebeu Xangô aquela noite em seu palácio
 E no dia seguinte os dois partiram para a terra dos malês.
 Quando chegaram, encontraram a mesma situação.
 Os malês entretidos em suas orações não lhes davam atenção.
 Xangô lançou faíscas e labaredas sobre a mesa,
 Derrubando as velas e assustando os malês.
 Mas quando Iansã rasgou o ar com sua espada,
 Fazendo surgir um relâmpago,
 Os malês, que não conheciam o relâmpago, ficaram apavorados
 E se atiraram ao chão fazendo reverências a Xangô.
 Foi assim, com a ajuda de Iansã,
 Que Xangô conquistou a terra dos malês (Grifo do autor).

Vale dizer que o culto a *Şàngó* não era uniforme em todas as regiões do *iorubo*, o que derruba o mito do purismo dos ritos iorubas, como afirma Ayodeji Ogunnaike (2013, p. 3. Grifo do autor): “Muitos elementos da religião iorubá praticada na terra iorubá não são nativamente iorubás, como evidenciam os aspectos estrangeiros da identidade de *Şàngó*”. A relação entre o culto a *Şàngó* e o islamismo favoreceu bastante a interlocução entre os adeptos e os variados ritos, os quais foram, gradativamente, bebendo nas respectivas fontes. Ogunnaike (2013, p. 3-4) acrescenta:

De fato, muitos dos aspectos mais comuns da religião iorubá não são "puramente" de origem iorubá. Por exemplo, muitos iorubás, incluindo os sacerdotes de *Şango* entre os *Oyo*, acreditam que *Şango* era ele próprio um muçulmano que veio das terras nupê ao norte. Não só a divindade mais central nos debates sobre pureza para a nação Nagô/Quêto e Vila Oyotunji é considerada uma espécie de estrangeiro que praticava outra tradição religiosa, como seus sumos sacerdotes se orgulham disso. Existe até mesmo um sinal divinatório particular em *Ifá – Otura Meji* – que em muitas áreas da iorubolândia determina que o cliente ou alguém da família do cliente deve se tornar muçulmano, aprender a ler e escrever árabe, vestir-se como um muçulmano ou se envolver com Islã de alguma outra forma.

[...]

Um babalawo em Modakeke (uma cidade etnicamente *Oyo*) com quem trabalhei extensivamente me pediu para trazer para ele uma grande garrafa de colônia americana na próxima vez que eu visitar por causa de seus poderosos efeitos rituais. Também o observei usando muitos itens tradicionalmente não iorubás, como pólvora, espelhos de vidro e moeda americana, em sua prática. Mesmo entre os *Oyo*, a religião iorubá tradicional parece ter praticado a incorporação de elementos de outras tradições.

A melhor ilustração dessa dinâmica pode ser encontrada no próprio corpus literário de *Ifá* (sob *Odu Okanran-Oturupon*), e novamente lida com a introdução do Islã na vida tradicional. Nesta história, um grupo de muçulmanos iorubás tinha que viajar até o céu todos os anos para sacrificar um carneiro a *Olodumare*, o Deus Supremo. A viagem tornou-se cada vez mais difícil, e muitos morreram no caminho, então as pessoas ficaram muito satisfeitas quando um sacerdote de *Ifá* lhes disse que *Olodumare* aceitaria um sacrifício feito na terra. Desde então, os muçulmanos sacrificaram um carneiro na terra durante o festival *Ileya* – conhecido em outras comunidades muçulmanas como Eid al-Kabir (OGUNNAIKE, 2013, p. 3-4. Grifo do autor).

Como se vê, há uma aceitação explícita entre as práticas da tradição ioruba e do Islã; e ainda além: pode-se observar certo incentivo a este sincretismo; tal é endossado pelo próprio Deus Supremo, que aceita oferendas, encurtando a distância entre Ele e seus fiéis muçulmanos.

Uma outra prova cabal da incorporação de valores islâmicos à religiosidade ioruba, em um processo sincrético profundo que raia à imbricação, é o conceito de paz. Para os iorubas, o vocábulo “paz” é “*àlàáfìà*” (paz, bons presságios). Ocorre que esse étimo vem do idioma *hausá*²⁶³ em absorção do estrangeirismo árabe *alef* (paz, bem-estar interior). A mesma palavra, *àlàáfìà*, denomina o 16º *Odù* no Oráculo *Mèrìndìlógún*²⁶⁴ (corresponde ao *Odù Òfún Méji* no Sistema de *Ifá*) a indicar a conclusão e o início de etapas, gerando a paz interior.

²⁶³ Os hauçás são um povo originário do *Sael* africano ocidental, atualmente, localizado, principalmente, ao norte da Nigéria e no sudeste do Níger; há também contingentes no Egito, Sudão, Camarões, Gana, Costa do Marfim e Chade, bem como pequenos grupos espalhados pela tradicional rota comercial do *Haje* muçulmano através do Saara e do *Sael*. Entre os anos 500 e 700 d.C., os hauçás moveram-se para o oeste da Núbia e se amalgamaram às populações locais do norte e centro da Nigéria, estabelecendo alguns fortes Estados, identificados hoje na região nigeriana, norte e central. Os hauçás são, preponderantemente, muçulmanos. Sua influência comercial e política, bem como sua capilarização pelo território africano, podem ser considerados como importante fator da disseminação do islamismo na África Ocidental.

²⁶⁴ Um dos Oráculos utilizados na cultura ioruba. Consiste num jogo realizado com dezesseis búzios, cujas caídas codificam as circunstâncias do destino do consulente.

Segundo a teologia ioruba, as divindades se associaram e resolveram escolher os caminhos existenciais (*odù*) para percorrer, conforme sua compatibilidade energética e sua relação com os elementos primordiais da natureza. Sendo assim, o *Odù Àlàáfíà*, ligado ao elemento ar, foi eleito, por *Òṣàlá*, como um de seus caminhos. Logo, podemos inferir que os deuses iorubas, como *Òṣàlá*, têm seus próprios destinos intrinsecamente relacionados a conceitos espirituais islâmicos, como a paz (*àlàáfíà*).

O jejum de *Òṣàlá*, praticado às sextas-feiras, em algumas tradições do Candomblé, pode também ser uma decorrência dessa relação entre os cultos afro e o Islã. No islamismo, o jejum é obrigatório para todos os muçulmanos, exceto para pessoas doentes, viajantes, idosos, gestantes ou que estejam no período menstrual. Os dias de jejum, que não tiverem sido cumpridos durante o Ramadã, podem ser completados no restante do ano, tanto seguidamente como em dias avulsos. Para os muçulmanos, o jejum possibilita o desenvolvimento da paciência e da resiliência; funciona como uma espécie de catalizador do aprimoramento espiritual. Aqueles que não podem ou não conseguem jejuar, podem oferecer um prato de comida a outrem como forma de compensação.

No contexto afro-brasileiro, em alguns costumes, o jejum de *Òṣàlá* ocorre durante o período de recolhimento. Neste momento de contrição, a pessoa recolhida à sua própria escolha e desejo, pode decidir jejuar em uma ou mais sextas-feiras (dia dedicado a *Òṣàlá*), conforme o período de duração do ritual de recolhimento. O propósito é bastante similar: a purificação de gestos, palavras e propósitos. Sexta-feira é um dia sagrado para o Islã; neste dia, algumas tradições islâmicas também se vestem de branco, com base em capítulo específico ao tema no Corão (nº 62 – *Aljumma*), inclusive, há uma oração especial feita às sextas-feiras para Alá, após o meio-dia.

Santos e Peixoto (2022) fazem alusão a uma palestra de Mário Filho,²⁶⁵ intitulada *Malês: A Influência do Islam nas Tradições Religiosas Afro-Brasileiras*, na qual o orador cita um personagem muito importante na cidade do Rio de Janeiro, que era o sacerdote das tradições afro, denominado de *alufá*, palavra originária do árabe *al-awfa*, uma antiga denominação utilizada para referir-se ao chefe muçulmano negro, proveniente da África. *Alufá* seria um sábio muçulmano que, além de ensinar o Alcorão, confecciona os amuletos de proteção. O amuleto tradicional muçulmano, em forma quadrangular, consiste em uma bolsinha de couro de carneiro, usada no pescoço, contendo frases do Alcorão, muito parecido com os “breves” feitos pelos iorubas.

²⁶⁵ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1IZIMfuQ7ZY>>. Acesso em: 20/08/2022.

Na citada palestra, Mario Filho destaca importantes personagens da cultura e religiosidade brasileiras que residiam na Pequena África, tais como: Tia Ciata, cujo nome no meio islâmico era Fátima, em uma referência à filha do Profeta Maomé; José Henrique Mina do Brasil, de nome original *Uthman* (nome tradicional árabe, Osman ou Osmar) que os descendentes de africanos chamavam de Assuman (corruptela de *Uthman*); este teria sido “pai de santo” de várias pessoas no século XIX, no Rio de Janeiro. Tal personagem fora preso, em inúmeras ocasiões, por praticar “curandeirismo”. O autor menciona ainda que Mãe Aninha²⁶⁶ e Tia Massi²⁶⁷ eram muçulmanas, assim como Joaquim Vieira da Silva, o famoso *Oba Sànyà* (Tio Joaquim), um dos fundadores do *Òpó Àfònjá*, baseando-se em estudo sobre o livro *O Candomblé da Barroquinha*, de Renato da Silveira, lançado em 2006.

No Brasil, as etnias africanas mais populosas, vinculadas ao islamismo eram: *hauçá*, *mandinga*, *fulani*, *tapá* e *grunci*. Os pais de Mãe Aninha pertenciam à etnia *Grunci*, fato atestado por Beniste (2000), tendo sido primeiramente consagrada, ainda criança, para *Ìyá Grimborá* (divindade da referida etnia, correspondente à *Yemoja* dos iorubas) e, posteriormente, iniciada para *Şàngó* quando recebeu o nome de *Obá Bíyí* (*Şàngó* gerou este nascimento). Junto a Tio Joaquim, Mãe Aninha fundou o *Ilé Àşẹ Òpó Àfònjá*, do Rio de Janeiro (1896), e, depois, o da Bahia (1910).

Na Casa de *Yemoja*, no *Ilé Àşẹ Òpó Àfònjá*, da Bahia, Mãe Aninha cultuava não apenas *Ìyá Grimborá*, mas também outras divindades da etnia *Grunci*. Inclusive, foi na Casa de *Yemoja*, daquele Terreiro, que Mãe Aninha veio a falecer. No *Ilé Àşẹ Òpó Àfònjá*, da Bahia, Mãe Aninha iniciou Mãe Senhora, que iniciou Mãe Stella. Conforme Santos e Peixoto (2022, p. 155):

²⁶⁶ Eugênia Ana dos Santos, nascida em Salvador-BA, em 13 de julho de 1869, e falecida na mesma cidade, a 3 de janeiro de 1938, foi *Ìyálórìşà* e fundadora do Terreiro de Candomblé *Ilé Àşẹ Òpó Àfònjá*, em Salvador e no Rio de Janeiro.

²⁶⁷ Maximiana Maria da Conceição (1860-1962). Nasceu e faleceu em Salvador-BA e foi a mais célebre sacerdotisa do *Ilê Iyá Nassô Oká* (Casa Branca do Engenho Velho). Seu nome iniciático era *Iwin Funké* e dizem que o Terreiro passou a ser conhecido como a “Casa Branca do Engenho Velho” por força de seu Orixá, *Oxoguiã*. Era conhecida como Tia Massi. Ela sucedeu a Mãe Sussu e tornou-se a quinta *Ìyálórìşà* da Casa Branca, no ano de 1925. Fonte: <<https://www.facebook.com/ileobaketu/photos/grandes-nomes-do-candombl%C3%A9tia-massi-1860-1962maximiana-maria-da-concei%C3%A7%C3%A3o-nasceu/992874440766872/>>. Acesso em: 29/08/2022.

Dentro da Casa de *Ìyèmôjà*, existe uma espécie de cisterna, a qual é chamada de fonte, onde é feito um ritual, no dia seguinte à festa para *Ìyèmôjà*, depois de todos os assentamentos já estarem limpos do *êjê* que receberam. Vestidas de branco, todas as pessoas que fazem parte do corpo religioso do *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Afonjá*, dançam e cantam circundando essa fonte. A peregrinação à *Caaba* é uma das obrigações dos adeptos do Islamismo que, vestidos de branco, dão voltas ao redor da *Caaba*, vendo o poço onde o Alá teria dado água a Ismael, de quem se originou a Nação Árabe. Quando se canta nesse ritual, faz-se movimentos rápidos com a língua e bate-se com a mão na boca. Esse gesto, denominado *zaghroua*, é um típico movimento árabe que usa a boca para expressar felicidade e júbilo. Os simpatizantes do *Candomblé* que visitam o *Ilé Àṣẹ̀ Opo Afonjá* nas festas públicas para *Ìyèmôjà* têm a oportunidade de verificar o gesto chamado *zaghroua*, uma vez que neste momento ele também é realizado (SANTOS; PEIXOTO, 2022, p. 155. Grifo dos autores).

Segundo Mario Filho,²⁶⁸ Zélio Fernandino de Moraes, o anunciador da Umbanda, teria recebido orientações de uma entidade de origem muçulmana (denominado “Orixá Malê” ou “*imalê*”), o qual seria um malaio muçulmano.

Vale dizer que “*imalê*” era como os iorubas denominavam os muçulmanos. Em uma das fitas gravadas por Zélio, este teria dito que os punhais passaram a ser introduzidos nos símbolos e “pontos riscados” de Umbanda desde a manifestação de “orixá malê”, a partir de 1913. O próprio nome da religião Umbanda teria sido, inicialmente, *Alabanda* em homenagem ao seu orientador, o “orixá malê”. A versão foi confirmada por Leonardo Cunha, um dos bisnetos de Zélio, em palestra proferida em 21 de janeiro de 2022, no Museu do Amanhã, no Rio de Janeiro. Segundo Cunha, atual dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (primeira Casa de Umbanda fundada por Zélio Fernandino de Moraes, ainda em 1908), no início, o movimento não tinha uma nomenclatura própria. Apenas em 1913, Zélio resolveria batizar a iniciativa e teria experimentado três nomes: Tupi banda, Zâmbi banda e Ala banda.

Em uma mistura do idioma bantu *banda* (lado) e do árabe *Ala* (Deus), Ala banda seria uma homenagem ao “orixá malê”. O nome definitivo “Umbanda” viria, posteriormente, de uma inspiração no sânscrito, unindo dois mantras e, significando, em tradução livre “a unidade do Todo”.

A presença islâmica, na matriz religiosa africana, extrapolou a religião tradicional ioruba. Há indícios de que ela tenha se espreado até as práticas da Umbanda. Ao se referir à presença muçulmana no sudoeste da África, Verger (1992 [1966], p. 25) cita que:

A infiltração dos mercadores muçulmanos em direção à Costa deve ser muito antiga. Sua presença em Uidá, foi ali notada pelo Chevalier des Marchais, que disse terem eles chegado àquele ponto em 1704. O fato de os autores dos séculos XVII e XVIII se referirem às vezes aos “sacerdotes de fetiches” como “marabouts” é também significativo.

²⁶⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/c/ezezidetradicaomariofilho>>. Acesso em: 22/08/2022

Marabu²⁶⁹ ou *marabout*, em inglês (em árabe: مُرابِط; romanizado: *murābiṭ*), é um líder religioso muçulmano, um mestre. Na África Ocidental, é um estudioso do Alcorão ou professor religioso. O termo também define homens santos que sobrevivem de esmolas, *murshids sufis* (“Guias”) ou líderes de comunidades religiosas.

Termo de fonética bem parecida (“*marabô*”), ouve-se em espaços religiosos afro-brasileiros. Dentro de Terreiros de Umbanda, em pleno século XXI, podemos nos deparar com Entidades, em transe mediúnicos, que se apresentam na falange do chamado “Povo de Rua”, como “Senhor *Marabô*” ou “Exu *Marabô*”. Estas entidades, inclusive, mencionam sua origem, fazendo alusões a um passado remoto, na antiguidade, sendo dotados de saberes aprendidos no Oriente.

Este ponto de Exu *Marabô*, utilizado na Umbanda, faz menção a uma origem remota, uma ligação a velhas lendas e, ainda, a sabedoria de um mago:

À meia noite, ao cair da madrugada
 Galo canta é alvorada pia itatuité
 Não sei de onde começou a caminhada
 Encruza, calunga, estrada,
 Venha de onde vier,
 Ele é um mago, o senhor das oferendas
 O homem das velhas lendas
 Que faz sangue gelar
 Ele é um bruxo que faz cura, faz feitiço
 Em macumba de catiço, ina, ina, mojubá
 Exu Marabô, Exu Marabô, Exu Marabô,
 Ele é elebara, é iaô (Informação verbal).

De acordo com a tradição oral da Umbanda, Exu *Marabô* tem uma relação mítica com a Cabala. Como se sabe, a Cabala é um sistema filosófico associado ao judaísmo, portanto, judaísmo, islamismo e cristianismo possuem a mesma fonte originária. Por isso, são consideradas religiões abraâmicas. A Cabala também possui fortes ligações com o sufismo islâmico.²⁷⁰

²⁶⁹ Fonte: MARABU. Disponível em: <<https://stringfixer.com/pt/Marabout>>. Acesso em: 16/06/2022.
 Pode significar também “pequena mesquita servida por um desses religiosos” e, no ramo da Zoologia, “cegonha africana (*Leptoptilos crumeniferus*), da família dos ciconídeos de grande porte, com cabeça e pescoço nus, de tom róseo, com uma bolsa flácida e camosa, em forma papada, que pende de seu pescoço”.
 Fonte: <<https://michaelis.uol.com.br/palavra/7mqVD/marabu/>>. Acesso em: 16/06/2022.

²⁷⁰ Há grandes semelhanças entre o Sufismo e a Cabala. O Sufi Ibn El-Arabi (1165-1240), um de seus expoentes, era contemporâneo e conterrâneo do Rabino Moshe de Leon, historicamente tido como o codificador do *Sefer Ha Zohar*, o *Livro do Esplendor*, a coletânea enciclopédica de comentários cabalísticos. Quando, em 1516, os turcos tomaram o controle do Egito, Síria, Palestina e Península Arábica e permitiram que os judeus se estabelecessem na Palestina, em uma cidade chamada *Safed* (hoje, em Israel), a Cabala se difundiu junto aos árabes sufistas. Fonte: <<https://www.jcnet.com.br/opiniao/articulistas/2009/03/592153-o-sufismo-e-a-cabala.html>>. Acesso em: 16/06/2022.

Outra peculiaridade que aponta para uma interligação entre Exu *Marabô* e o Islã, é a tradição umbandista de associar esta Entidade ao *òrìṣà Ṣàngó*, exatamente aquele deus ioruba que era Rei de *Ọ̀yó*, o qual teria chegado à terra dos malês e adotado preceitos muçulmanos para si e seus herdeiros, como abordado no início deste capítulo.

Apesar dessas formulações, que apontam uma integração plena e pacífica no modelo sincrético afro-islâmico, uma outra corrente de estudiosos indica que a presença do Islã na região ioruba causou prejuízos diretos à cultura originária daquela área. Autores, como Oladosu (2005) e Oladiti (2014), defendem que o Islã, como o cristianismo, travou uma disputa pela hegemonia cultural e religiosa na África Ocidental. Segundo eles, tal competição teria concorrido diretamente para o comprometimento da tradição ioruba.

Segundo os citados pesquisadores, haveria, ao menos, quatro argumentos dessa hipótese destrutiva: 1) A desvalorização da oralidade em detrimento da tradição escrita islâmica, ainda antes do colonialismo europeu. O estímulo à alfabetização, em árabe, trazida pelos muçulmanos à região sudoeste da África, a pretexto de facilitar o comércio, teria dinamizado a islamização e prestigiado o uso da comunicação escrita; 2) O outro fator, que colaborou para tal cenário, foi a legitimação das práticas sociais já consolidadas, como a poligamia masculina. Por sua vez, o cristianismo se opunha a tal forma de relação matrimonial e condenava esse tipo de casamento. Assim, o Islã foi adaptando-se melhor aos costumes locais, o que teria facilitado sua imposição sistemática e sutil; 3) A vinculação ideária de certos orixás ao demônio (existente tanto no cristianismo como no islamismo) atrelou as religiões tradicionais iorubas a uma lógica pecaminosa e negativa. As divindades mais afetadas por esse sincretismo negativo foram *Èṣù* (associado ao sexo) e *Ọ̀rúnmìlà* (ligado ao conhecimento do destino); 4) O quarto e último elemento destrutivo seria o impedimento dos festivais públicos de celebração aos deuses da tradição ioruba.

Na comparação entre os impactos e trocas culturais na África pré-colonialismo moderno, considerando a presença do islamismo e do catolicismo, temos que a religiosidade muçulmana caracterizou-se por uma adaptação e por uma relação bem mais harmoniosa com os costumes locais, apesar de certas discordâncias dogmáticas. Nesse aspecto, o Islã jamais propôs uma imposição ou uma substituição religiosa às elites locais. Antes, pelo contrário, estimulou a incorporação de novos adeptos, oferecendo um novo *status* aos comerciantes já estabelecidos, constituindo assim uma outra ordem social, econômica e política, sem traumas severos.

Essa espécie de sincretismo simbiótico e “tentacularizado” pelo viés dos interesses econômicos e políticos, criado pelo Islã na África, tem, como exemplos contumazes, a aceitação do comércio escravagista no Sudão *mahdista* e a criação da imagem de “orixás muçulmanos”, como *Şàngó* e *Odùduwà*. A verificação da importância que o Islã possui na formação política do continente africano está na ocorrência de que os fatores anteriormente descritos, seguem, ainda hoje, acompanhados de uma produção intelectual muçulmana que movimenta e mantém a força doutrinal do Islã nos territórios africanos, favorecida pela alfabetização em árabe, como no caso dos iorubas. A preponderância do islamismo na região ioruba, até hoje, pode ser compreendida pela contundente circulação de obras filosóficas e teológicas de autores muçulmanos, tais como: Uthman Dan Fodio, no Califado de *Sokoto*, e Muhammad Ahmad, no Sudão *mahdista*. Segundo Meihy (2020, p. 18-19):

Essa produção intelectual marca, atualmente, as bases conceituais da agenda e do vocabulário político do jihadismo e do salafismo africanos. Não por acaso, as áreas dessas antigas rotas de comércio islamizadas vivem situações de conflito e abrigam grupos armados que invocam uma visão de mundo pretensamente islâmica. É o caso do Boko Haram, no norte da Nigéria, da Ansar al-Sharia, na Líbia, da Ansar Dine, no Mali, do Al-Shabaab, na África Oriental, e da Al-Qaeda, no Magreb islâmico. Além disso, as guerras civis sofridas pelo Sudão nos períodos de 1955 a 1972 e de 1983 a 2005 servem como exemplo dessa perspectiva, em particular após a separação da República do Sudão, predominantemente muçulmana, e da República do Sudão do Sul, autônoma, desde 2005, e reconhecida internacionalmente como independente, em 2011, com populações expressivas adeptas do Cristianismo e de religiões tradicionais não islâmicas. A violência proselitista que norteia o ativismo político islâmico espalhado por toda a África atualmente é um fenômeno mais contemporâneo do que histórico. O caso iorubá revela como a ação militar-religiosa é apenas uma dimensão da presença do Islã no continente africano e que, portanto, é chegada a hora de se construir uma história e análise da África islâmica como fez *Şàngó*: com um olho em Meca e o outro na carne de porco (Grifo do autor).

Entender esse processo é fundamental para reconstituir a presença da diversidade cultural e religiosa na África pré e pós-colonial, assim como compreender os processos sincréticos erigidos a partir dessas relações, inclusive, ocorridos na matriz africana antes da transposição forçada para o Brasil.

Conforme a entrevista abaixo, publicada no jornal nigeriano, *Tribune*, em 07 de janeiro de 2020, o Congresso nigeriano avalia a criação de Tribunais Islâmicos, como estratégia de encaminhamento para que o país se torne oficialmente um Estado Islâmico, atendendo à maioria da população do norte, notadamente de sua capital, Abuja.

Figura 5 – Entrevista sobre possível criação de Estado Islâmico na Nigéria



Fonte: OKE, 2020 (TRIBUNE, 2020).²⁷¹

Tradução da Entrevista:²⁷²

“Por que estamos empenhados na preservação da herança ioruba” – Oke

Ano passado, em Ibadan, capital do estado de Oyo, houve discussão no sudoeste da Nigéria para a formação de tribunais de Sharia²⁷³ em todos os Estados dessa região sudoeste do país. A Associação *Èsìṣi Ibílẹ̀* (Religião Tradicional), uma organização central de todas as religiões tradicionais da Yorubalândia, encontraram um “buraco” na proposta, descrevendo essa ação como um passo na direção da devastação dos iorubas, cuja herança cultural ofereceu a Nigéria um lugar de respeito na diáspora. O presidente da Associação *Èsìṣi Ibílẹ̀* (Religião Tradicional), Adejare Oke, em uma entrevista com Tunde Busari pede ao governo cautela em situações como essa que afetem a fé religiosa tradicionalistas as quais são asseguradas pelo status de laicidade do país.

²⁷¹ Acervo pessoal do Autor.

²⁷² Tradução: Vítor Friary (2022).

²⁷³ Sharia é o sistema jurídico do Islã. É um conjunto de normas derivado de bases do Corão, orientado por narrativas e condutas do profeta Maomé e organizado pela jurisprudência das *fatwas* – pronunciamentos legais de estudiosos do Islã. Em tradução literal, Sharia significa “o caminho claro para a água”. Portanto, Tribunais de Sharia seriam tribunais islâmicos. Fonte: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-58251684#:~:text=A%20Sharia%20C3%A9%20o%20sistema,caminho%20claro%20para%20a%20C3%A1gua%22>>. Acesso em: 13/09/2022.

Eu ouvi dizer que o senhor possui uma diferente visão sobre a questão da implementação de Tribunais Sharia nos estados do sudoeste do país. O senhor pode confirmar isso?

O senhor pode estar certo, como um jornalista que cobre assuntos sobre a cultura e a tradição ioruba, que eu não ficarei quieto nesse assunto, porque é um assunto muito delicado. E toda e qualquer situação que envolva religião ou etnicidade em Nigéria é um assunto importante, e que deve ser tratada de maneira coerente visto experiências passadas no país. Esse assunto, além de delicado, é de extrema importância, porque pode iniciar conflitos entre pessoas nesse país. Então, para prevenir essa calamidade, quando um assunto como esse ocorre na Yorubalandia, é o meu dever de me posicionar como porta-voz da Associação *Èsin Ìbílẹ̀*. Seria uma traição a todos que eu represento se eu permanecesse em silêncio sobre esse assunto.

O senhor acha que o público poderia interpretar o seu posicionamento como sendo intolerante com outras religiões?

Eu quero que você confira todos os registros de como nós conduzimos as nossas atividades. A nossa Associação é registrada na *Corporate Affairs Commission (CAC)*. E para além disso, nós oferecemos um forte apoio a *Ikubabayeye, Oba Lamidi Olaywola Adeyemi*, que nunca foi considerada ou reconhecida, em nenhum momento que fosse, como uma pessoa intolerante de outras religiões ou tribos. O registro está lá, que o *Bàbá* é acolhedor de todos e conhecedor de muitas religiões. Nós somos tolerantes de outras religiões, mesmo quando outras religiões não são recíprocas. Você pode conferir também que as religiões tradicionais são chamadas, de maneira pejorativa, de vários nomes, mas mesmo assim não respondemos a esses insultos porque nós conhecemos e agimos verdadeiramente o que pregamos. A situação dos tribunais Sharia e a nossa posição com relação a isso não significa que sejamos intolerantes. Estamos apenas exercitando nossa liberdade e direito fundamental de expressão, e deixamos claro que isso nada tem a ver com insultar ou menosprezar nenhuma religião.

O senhor acredita que a cultura e tradição ioruba estejam sendo ameaçadas por influências estrangeiras?

Já que tudo que vem de outros países, são aceitos e usados por aqui, existe uma tendência de ter esse medo. Mas, deixe-me dizer de maneira muito clara que nós não somos contrários ao desenvolvimento. Somos conscientes o suficiente para apreciar o papel do desenvolvimento na vida humana. Porém, existem certas coisas que precisam ser preservadas para as futuras gerações. E isso é o que fazemos na *Casa Asà Ìbílẹ̀ Ilé* (Defesa Tradicional). Nós nos esforçamos na preservação de nossa ancestralidade para que possamos repassar isso para as futuras gerações, porque também herdamos dos nossos pais. Com nossos esforços rendendo frutos tanto aqui no país quanto fora, nós não estaremos sob ameaça. Mas, precisamos fazer mais trabalho. E um dos trabalhos que precisamos de fazer, é contribuir com esse diálogo com a população e articular posicionamentos em situações como essa, que podem afetar a religião. Eu acho que não cometemos nenhum crime fazendo isso como cidadãos, seguindo a lei vigente (OKE, 2020, p. 22-23. Grifos do autor).

A transformação da Nigéria em um país confessional islâmico preocupa bastante religiosos de outras vertentes, como católicos e praticantes dos cultos tradicionais. Estes acreditam que possa haver um acirramento da intolerância religiosa, hoje, já bastante acentuada; acreditam, inclusive, que os subsídios dados pelo governo central a monarcas da tradição dos *àwọn òrìsà* possam ser suspensos, afetando ainda mais, gravemente, sua manutenção histórica.

11.3 Sincretismo afrocatólico

O contato dos africanos com o cristianismo ocorreu desde a chegada dos primeiros navegadores portugueses no século XV, no sudoeste do continente, sob a bandeira do tráfico de pessoas escravizadas. Já o encontro com o Islã ocorreu no lado oposto, com os mesmos propósitos, e ainda sob o intolerante disfarce de “guerra santa”.

Apesar de o Islã impor sua presença de forma menos agressiva aos costumes locais, nenhuma dessas matrizes religiosas estrangeiras foi realmente favorável à plena compreensão e respeito às religiões nativas, como relata Verger (1992 [1966], p. 18-19):

Onde o Islã estava interessado, a conversão era um dever sagrado, e para o traficante de escravos era mais satisfatório e digno de louvor proclamar que ele estava desempenhando uma tarefa piedosa, resgatando a alma dos negros dos abismos impenetráveis da idolatria. Os católicos acrescentaram que era seu dever ajudar os negros a livrarem-se de cair nas garras dos hereges, e os protestantes felicitavam-se por deixá-los livres do abismo. Mas todos concordavam em que o animismo era uma religião desprezível.

Sobre o convívio ioruba com o cristianismo e as trocas promovidas por este contato, Verger (1992 [1966]) é categórico no sentido de que as primeiras fontes de relatos europeus estavam eivadas de etnocentrismos inspirados pelo modelo religioso cristão. O etnógrafo francês destaca que tais fontes distorceram seriamente a percepção acerca da cultura local, promovendo muito mais preconceitos do que informações úteis.

Em seu artigo, *O Deus Supremo Ioruba; uma Revisão das Fontes*, Pierre Verger (1992 [1966]) elucida que, antes do século XIX, não havia informações precisas sobre a religiosidade ioruba fora do continente africano. Segundo o autor, teria sido, em 1845, que d’Avezac publicara um trabalho sobre os *ijebus*.

Antes disso, Verger (1992 [1966]) aponta a existência de três tipos básicos de relatos sobre a África: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos. Segundo o citado autor, os registros dos antigos viajantes seriam pitorescos e repletos de elementos exóticos, elaborados com o único propósito de entreter leitores curiosos e descompromissados com um conteúdo sério; os relatórios dos missionários cristãos espelham sua fundamentação dogmática; e os informes dos antropólogos acabam revelando a influência religiosa europeia, além de reproduzirem parte dos relatos dos missionários como suas fontes.

A denominação pejorativa dos cultos africanos como “fetiches”,²⁷⁴ decorre de relatos dos antigos viajantes. A etimologia do vocábulo aponta para a palavra “feitiço”, vernáculo do português arcaico que significa algo que era “feito”, “formado”, “coisa feita” (VERGER, 1992 [1966], p. 19). Estas expressões, até hoje, são largamente utilizadas para referência às religiões africanas e afro-brasileiras. No início do século XVI, Duarte Pacheco Pereira, em narrativa sobre o Rio Formoso e as populações de seu entorno (1506-1508), já usava a palavra: “Há muitos usos errados na maneira com que vivem. Para não ser prolixo, não falarei de seus feitiços e ídolos” (PEREIRA, 1956 apud VERGER, 1992 [1966], p. 19).

Mas, segundo Verger (1992 [1966]), foi Brosses que, em 1760, mobilizado por relatos de viajantes, pela primeira vez, denomina as religiões africanas de “fetichismo”:

Os dois polos da teologia pagã são o culto dos corpos celestes conhecido como sabeísmo, e o culto, talvez menos antigo, de certos objetos materiais e terrestres chamados fetiches pelos pretos, entre os quais este culto subsiste - culto que eu chamarei, pois, de fetichismo. [...] Os negros, como a maioria dos povos selvagens, não conhecem a idolatria de homens deificados; entre eles, o Sol ou os fetiches são as verdadeiras divindades. A descrição do fetichismo praticado em Uidá, um pequeno reino da costa da Guiné, servirá bem como uma ilustração de fenômenos singulares onde quer que ocorra, por todo o resto da África (BROSSES, 1760 apud VERGER, 1992 [1966], p. 20).

As referências feitas pelos antigos viajantes às religiões e à cultura iorubas são ridicularizantes e discriminatórias. Pertinente reproduzir aqui algumas previamente selecionadas por Verger (1992 [1966], p. 19-20):

- “Uma massa confusa de superstições ridículas” (d'Elbée);
- “Eu não creio que haja na terra um povo mais supersticioso” (Bosman);
- “Sua religião é tão ridícula e tão confusa” (Nyendael);
- “Supersticiosa, ridícula e sem fundamento” (Des Marchais);
- “Um mundo de costumes supersticiosos” (Snelgrave);
- “Uma espécie de idolatria de um incrível absurdo” (Pruneau de Pomegorge);
- “Uma embrulhada de superstições absurdas” (Dalzel).

Os relatos eternizados pelos missionários e antropólogos não ficam atrás. Seu conteúdo, fortemente preconceituoso, é desprezível, contudo, entendemos cientificamente oportuno trazê-los à tona para bem compreendermos o quanto tais descrições afetaram negativamente pesquisadores que neles se inspiraram, assim como um imaginário popular tão avesso à cultura africana.

²⁷⁴ Sobre fetichismo e fenômeno mediúnico, V. subseção 8.3: “Fetichismo”.

Verger (1992 [1966], p. 20) os registrou:

- “Superstição é a filha da ignorância; e bem se poderia esperar que a devoção de pobres africanos deseducados fosse uma grosseira idolatria” (Adams);
- “O pior tipo de paganismo, o culto de demônios e outras práticas abomináveis” (Lander);
- “Um fetichismo brutalizador e supersticioso” (De Monleon). (VERGER, 1992 [1966], p. 20).

Na última metade do século XIX, os relatos permanecem. Verger (1992 [1966], p. 21) também os traz:

- “Fetichismo grosseiro, monstruoso e imodesto” para os leitores de revistas e periódicos “bem pensantes”: “Politeísmo grosseiro, incitando o ódio, o egoísmo e o crime” (R. Padre Borghero);
- “Liberdade religiosa, este chamado progresso das sociedades modernas, e que para certos intelectuais de vistas curtas, está na raiz de toda verdadeira civilização, existe no Daomé” (Abbé Lafitte);
- “As estátuas e símbolos dos deuses são como as divindades que representam monstros, objetos ridículos, imagens de pássaros, répteis e outros animais; e essas representações são muitas vezes licenciosas e indecentes [...] o feiticeiro é um ser desprezível. Enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados, têm geralmente uma aparência suja, vestes ridículas e esfarrapadas, e os que mergulham suas mãos no sangue humano têm um aspecto repulsivo, bestial e feroz [...] Ídolos copiados dos mais horrorosos tipos de negros, com lábios grossos, nariz chato, e queixo fugidio, verdadeiras faces de velhos macacos” (R. P. Baudin).

Somente o antropólogo Frobenius (2018 [1912]), o primeiro na região que se mostra um tanto mais interessado em entender a religião local, no tempo em que relata o processo de consolidação e amálgama das tradições iorubas com outras matrizes, registra: “A religião dos iorubás torna-se gradualmente homogênea, e sua atual uniformidade é o resultado de uma longa evolução e da confluência de muitas correntes provindas de muitas fontes” (FROBENIUS, 2018 [1912] apud VERGER, 1992 [1966], p. 22).

Como vimos, existe uma base cristã que alicerçou relatos, opiniões, descrições pseudocientíficas e perpetuou preconceitos sobre as práticas religiosas iorubas. O olhar cristão sobre a religiosidade ioruba, por si só, ajudou na idealização de um panteão de deuses, a exemplo do modelo ocidental grego. Da mesma forma, o etnocentrismo europeu afetou a percepção dos deuses iorubas pelos próprios nativos, que passariam a ser entendidos como santos: intermediários entre o Criador e as criaturas. Verger (1992 [1966], p. 22-23) nos ajuda a entender esse processo:

Na comunidade há o deus do clã e na cidade existem templos para outras divindades, cuja intervenção é necessária em caso de guerras, varíola etc. Cada divindade é adorada não apenas pelos seus filhos, mas também por estranhos que procuram seu poder; por exemplo, pessoas que não são do sangue de Xangô, procuram, não obstante, a ajuda de Xangô contra a tempestade. E quando a varíola está grassando, todos buscam o socorro de Xapanã. Com a reabilitação do Fetiche e sua ascensão à categoria de Divindade, os orixás parecem, ao observador, formar um panteão como os deuses gregos. (Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos de orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos). [...]

Se muitos antigos escritores falam de uma crença no Deus supremo mantida pelos habitantes da antiga Costa dos Escravos e Baía de Benin, devemos notar que quase todos a atribuem à influência estrangeira (VERGER, 1992 [1966], p. 22-23).

Todo esse processo durou séculos. Os portugueses iniciaram suas missões de evangelização cristã desde o século XV, na Costa do Ouro e no atual Benim (antigo Daomé); tudo isso antes do processo colonizatório mais efetivo, já em finais do século XVIII e idos do XIX.

Sobre o entendimento teológico de que o Criador ioruba é único, Verger (1992 [1966], p. 24) relata que “quando os primeiros viajantes diziam que os africanos eram idólatras, acrescentavam que sua ideia de um Deus supremo fora emprestada dos portugueses”.

O processo de conversão de nobres iorubas, é outro fator que influenciou seriamente a percepção da religiosidade originária. Merecem destaque os relatos abaixo, que expõem essa transição sincrética através da qual os iorubas começam a mudar seu próprio entendimento de Deus a partir da influência cristã:

D'Elbéé, escrevendo sobre o reino de Ardra, diz: “O Rei, que passou sua juventude na ilha de São Tomé, uma possessão portuguesa, onde adquiriu noções da religião cristã num convento em que fora educado, não parece preso às loucas superstições de seu povo” (LABAT, 1739 apud VERGER, 1992 [1966], p. 24).

Guillaume Bosman diz: Os negros que vivem na Costa em geral acreditam em um único e verdadeiro Deus a quem atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que eles contêm... Mas, não possuem esta crença por eles próprios, nem as mantêm pela tradição de seus avós, mas apenas pela frequência dos europeus, que tentaram imprimir-lhes estas crenças pouco apouco... Eles nunca oferecem qualquer sacrifício a Deus nem se dirigem a ele nos momentos de necessidade, mas imploram ao seu “fetiche” nos momentos de aflição (BOSMAN, 1705 apud VERGER, 1992 [1966], p. 24).

Em comparação, Nadel (1954 apud VERGER, 1992 [1966]) mostra que, no país *Nupe*, nas terras das etnias *fon* e *ewe* (conhecidas como *jêje*), desde 1770, Jibril teria sido o primeiro rei a se tornar muçulmano. Todavia, há indicações de influências islâmicas nos nomes de reis anteriores de *Nupe*, como Abdul Waliyi (1679-1700) ou Ibrahim (1713-1717).

O Reverendo Lucas (1948 apud VERGER, 1992 [1966], p. 28) vai mais longe: “[...] o Deus supremo, possui atributos muito altos, muito abstratos e refinados para ter sua origem na mente de um povo primitivo”.

Frobenius (2018 [1912] apud VERGER, 1992 [1966], p. 28) dá indícios de que o conceito de Deus, para os iorubas, tenha sido interferido por missionários cristãos, induzindo os nativos a erro propositadamente: “Para prepará-los para admitir o Deus cristão, os missionários dizem logo: 'Nosso Deus é O mesmo que o seu Olorum’”.

Thomas Moulero (1925), o primeiro nagô ordenado como católico no Daomé (atual Benim), diz expressamente que o conhecimento de Deus, pelos iorubas, está diretamente relacionado à influência islâmica, aproximando-se da noção teológica cristã:

A razão porque os *fons* e os *guns* (Daomeanos) possuem tantos nomes para Deus é que essas populações se entregam apenas ao culto dos fetiches e não conhecem Deus. Vamos fazer uma exceção para os nagôs (iorubas), que pela influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica e cristã (MOULERO, 1925 apud VERGER, 1992 [1966], p. 30. Grifo do autor).

Na mesma linha, Idowu (1962 apud VERGER, 1992 [1966], p. 30) corrobora:

O nome de Olorum é o único usado comumente na linguagem popular (para o Deus supremo). Mas parece que adquiriu seu uso corrente através do impacto dos cristãos e muçulmanos sobre o pensamento iorubá: é o nome mais usado em obras evangélicas e na literatura.

Verger (1992 [1966], p. 31) assim, afirma: “Idowu mostra como o povo de Ifé demonstrou tendências de comparar Elá²⁷⁵ com Cristo. Biobaku indica uma comparação entre Moremi e a Virgem Maria”.

O sincretismo afrocatólico foi assim constituído ao longo de séculos, ainda no continente africano; existe desde antes do processo colonial moderno e foi se consolidando na esteira do tempo, até chegar ao Brasil. Aqui, esse sincretismo ganhou outras representações e contextualizações devido às condições sociais, políticas, econômicas, geográficas e antropológicas. Os mesmos santos que haviam protegido os traficantes de escravos, segundo sua devoção, passariam a ser invocados pelos próprios escravizados convertidos ao catolicismo.²⁷⁶

²⁷⁵ *Èlâ*: 1. Espírito Divino; 2. Energia comparada ao Espírito Santo; 3. um dos títulos de *Òrúnmilà* (JAGUN, 2017, p. 1008. Grifos do autor).

²⁷⁶ Mais detalhes na subseção 10.2: “A colonialidade do poder e a chancela religiosa”.

Não se tem, ao certo, o período de início do processo de sincretismo afro-cristão em terras brasileiras. No século XVIII, as divindades africanas ainda eram desconhecidas do clero português:

As primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição, quando “Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais, quando de luto... para lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo para subir ao céu”. Por volta de 1780, em documentos relativos a esse mesmo Santo Ofício, há menções sobre “pretas da Costa da Mina que faziam bailes às escondidas, com uma preta mestra e com altar de ídolos, adorando bodes vivos, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo e dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas...” (RIBEIRO, 1952 apud VERGER, 2002, p. 26).

O sincretismo afrocatólico não tem uma coerência aparente pelos padrões ocidentais. As figuras entre os santos católicos e os deuses iorubas nem sempre correspondem a uma proporção. Haja vista a relação entre *Ṣàngó*, descrito como o poderoso e viril soberano de *Ọ̀yó*, e São Jerônimo, um calvo senhor de aparência alquebrada. Contudo, os elementos que os “unem” são a pedra na qual São Jerônimo está sentado (símbolo do poderio de *Ṣàngó*) e o leão ao lado do santo – símbolo da realeza entre os iorubas.

Como podemos notar, conceitos dogmáticos e espirituais iorubas sobre Deus, sobre os *àwọn òrìṣà* e sobre a paz, por exemplo, foram transversalizados por princípios islâmicos e cristãos há séculos. Com isso, o mito do purismo matricial africano se “esfarela”. Numa cultura ágrafa milenar, como a ioruba, que convive há tanto tempo com as presenças islâmica e cristã em seu território, impondo-se pela política, pela economia e pela religiosidade, torna-se impossível traçar linhas divisórias precisas entre os pensamentos originários que alicerçam a religião tradicional e essas outras vertentes de credo. O fato é: os sincretismos afro-islâmico e afro-cristão são bem mais antigos e mais profundos do que se supunha. Quando os africanos chegam ao Brasil, com a diáspora forçada, já trazem consigo uma religiosidade africana multifacetada; já desembarcam aqui com sincretismos consolidados. Os sincretismos afro-brasileiros terão matrizes na África, mas também serão outros, serão novos, recontextualizados.

Os sincretismos aqui editados, constituirão novas religiões, ímpares. O Brasil será a incubadora de uma religiosidade sua, autêntica, plural, fruto dessas trocas. O Candomblé e a Umbanda, por exemplo, enquanto religiões afro-brasileiras, num segundo momento, protagonizarão uma novel diáspora que se espalha por outros países do Cone Sul e Europa. Só que, agora, já existe uma nova fonte; a matriz já não é a África, mas o Brasil.

11.4 O sincretismo afro-ameríndio e intra-africano

O Candomblé não se constituiu no Brasil apenas a partir de uma matriz africana; tampouco o sincretismo se estabeleceu unicamente entre as tradições religiosas africanas, o catolicismo e o islamismo, como vimos. O contato permanente e intenso entre as classes mais vulnerabilizadas, como os indígenas e os escravizados, permitiu que conhecessem, reciprocamente, seus costumes, suas filosofias e até participassem uns dos cultos dos outros. Identificaram assim também inúmeras similaridades, como deuses intermediários entre o Criador e os humanos; um profundo entrosamento devocional à natureza e suas várias expressões; a transmissão de saberes estabelecida através da oralidade; o uso de comidas votivas, cânticos, instrumentos musicais e danças para louvar suas divindades e ancestrais. Conheceram, ainda, expressões deíficas indígenas e africanas, que possuíam as mesmas regências e até descrições parecidas.

Assim, o Catimbó, a Jurema, o Tambor de Mina, o *Omolokô*, o Candomblé de Caboclo, a Quimbanda, a Umbanda, o Xangô, o Xambá, o Batuque e o Candomblé são religiões brasileiras que recebem influências não apenas decorrentes do sincretismo com o catolicismo. Nelas, estão presentes elementos litúrgicos, comidas votivas, regências, práticas inspiradas também nas diversas etnias indígenas e africanas. Podemos, assim, afirmar que o sincretismo intra-africano e afro-indígena (ou afro-ameríndio) foram tão ou mais significativos do que o afro-europeu e afro-asiático.

No panteão dos deuses cultuados no Candomblé, o equilíbrio entre saúde e doença é regido por *Omolu* e *Obalúwáiyé*. *Omolu* é um *òrìṣà* originário da região de *Empe* ou *Nupe*, no território *Tapá* do antigo Daomé, filho mítico de *Nàná*. No Brasil, *Omolu* e *Obalúwáiyé* são considerados como um mesmo *òrìṣà*, sendo o primeiro, uma versão mais velha enquanto o segundo, sua energia mais jovem. Para a religião tradicional ioruba, *Omolu* (“Filho da Quentura” – referência à febre) seria um dos títulos da divindade das doenças infecciosas: *Bàbálúwáiyè*.

No culto a *Omolu* e *Nàná*, há indícios que remontam eras anteriores à Idade do Ferro,²⁷⁷ posto que não são utilizadas ferramentas daquele metal fundido em alguns dos seus ritos. Há um *itàn* (conto ioruba) que explica este fato. O conto revela uma disputa entre *Nàná* e *Ògún*, o

²⁷⁷ A Idade do Ferro é caracterizada pela utilização do ferro como metal, uso importado do Oriente através da emigração de tribos indo-europeias (celtas), a partir de 1.200 a.C.

qual justificaria que *Nàná* e toda a sua descendência não se valeriam do ferro (propriedade de *Ògún*) para se alimentar. Na versão africana, *Omolu* e *Obalúwáiyé* possuem regência sobre as doenças de pele e endêmicas, em geral.

Diversas outras divindades de origem nagô e também de etnia *fon* (*jêje*) têm atribuições sobre doenças, como *Posún*, *Şòpòná* ou *Şònpòná*, *Jagun*, *Azawany*, *Ajùnsún*, *Sakpàtá*. No Brasil, estes deuses foram, gradativamente, fundidos como “qualidades” umas das outras. Portanto, apesar de suas variadas origens, histórias, culturas e ritos, passaram a portar, quase sempre, os mesmos objetos rituais, as tradicionais vestes litúrgicas feitas de palha, cânticos, rezas de louvor e, até mesmo, uma única saudação: *Atótóo!* (Silêncio em Respeito a Ele!).

Apresentamos, abaixo, uma imagem de *Omolu* com sua tradicional roupa de palha.

Foto 1 – *Omolu/Obalúwáiyé*



Fonte: T'ÒSALUFAN, 2013.²⁷⁸

As vestimentas rituais de *Omolu* e *Obalúwáiyé* são confeccionadas de palha da costa – *ìko*,²⁷⁹ em ioruba. Verger (2002) concluiu, em seus estudos, que *Sakpàtá* seria a versão *fon*²⁸⁰ de *Şònpòná* (ioruba). O culto a *Sakpàtá* estaria localizado em *Mahi*, especificamente, em uma aldeia por nome *Pingini Vedji*, próximo a *Dassa Zumê*, porém, trazido pelos nagôs.

²⁷⁸ T'ÒSALUFAN, Fábio Odara. Omulu. *Candomblé/2013*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/candombleodara/6omolu>>. Acesso em: 11/06/2022.

²⁷⁹ *Ìko*: palha da costa. Consiste na folha seca de uma espécie de palmeira. A palha da costa é indispensável à confecção de diversos apetrechos nas Casas de Candomblé. Com ela é feita a vestimenta de *Omolu* e *Obalúwáiyé*, bem como serve de adereço aos trajes de outros tantos *Òrìṣà*, como *Òsáyìn*, *Òṣùmàrè*, *Nàná*, *Ògún*, *Qdẹ Ibulamo* e *Yẹwà*. A palha da costa está presente como *ìlẹ̀kẹ̀* (cordão ritual) de todos aqueles que são iniciados para qualquer divindade. A palha da costa tem a propriedade de afastar maus espíritos. Suas folhas servem ainda para *Omolu*, *Obalúwáiyé* e *Nàná* (família mítica de *Òṣùmàrè*) (JAGUN, 2017, p. 1055. Grifo do autor).

²⁸⁰ Etnia que ocupa parte da região sudoeste da África. No Brasil, a etnia *fon* é denominada de *jêje*.

Ocorre que, no território brasileiro, o culto a *Ọmọlu* e *Ọbalúwáiyé* deparou-se com práticas e ritos de etnias indígenas que também celebravam divindades da saúde e da doença que eram trajadas com palha.

Vejam os a imagem, abaixo, dos *pankararu*.

Foto 2 – Indígenas da etnia *pankararu*



Fonte: SOARES, 2020.²⁸¹

A imagem supra diz respeito à dança dos *praiás*. Localizados na região nordeste do Brasil, os *pankararu* recorriam aos *praiás*, seus deuses encantados da saúde, sempre que um indivíduo, especialmente criança, adoecia.

O *praiá*, propriamente dito, é uma divindade e também denomina as vestes deste. A roupa do *praiá* é constituída por uma máscara ou *tunã*, que cobre todo o rosto e corpo do dançarino, a qual é feita da palha de caroá (*croá*, *kroá*, caroá-açu); um saiote, confeccionado do mesmo material; uma coroa, rodeada de plumas, feita de penas de peru; um penacho elaborado com plumas, que se encaixa num pequeno orifício no centro, em cima da máscara ou *tunã*; e uma cinta, em tecido colorido, normalmente de chita estampado ou algum pano bordado com um símbolo religioso. O portador do *praiá* carrega, em sua mão direita, o maracá (espécie de “chocalho”, um tipo de instrumento musical) e, geralmente, uma gaita (flauta doce) presa à máscara. O dançador utiliza o *praiá* durante uma festa cerimonial, principalmente, em homenagem a um feito milagroso, uma cura em geral, atribuídos à ação de uma entidade sagrada, genericamente chamada de Encantado, cuja representação material é o próprio *praiá*.

Como escreveu Arruti (1999, p. 269): “Os Encantados são ‘índios que se encantaram’, voluntária ou involuntariamente, e por isso o culto a eles, como insistem os *pankararu*, não pode ser confundido com o culto aos mortos, identificado como a ‘religião de negros’”. Logo, haveria

²⁸¹ SOARES, Renato. Pankararu e os Encantados do sertão. Publicado em: 24/12/2020. *Conexão Planeta*. Disponível em: <<https://conexaoplaneta.com.br/blog/pankararu-e-os-encantados-do-sertao/>>. Acesso em: 13/06/2022.

peculiaridades na atuação do Encantado no médium. Encantados não teriam passado pela morte física do corpo. Por assim ser, no fenômeno mediúnicos, produziriam uma irradiação e não uma incorporação.²⁸² Essa distinção pretende construir, no discurso da etnicidade, uma diferença em relação aos cultos afro-brasileiros, nos quais o médium incorpora o espírito de uma entidade “morta” (como o preto-velho, a pomba-gira, o boiadeiro etc.). No caso dos *pankararu*, o médium apenas irradia, ou seja, realiza um contato cujo fenômeno mediúnicos difere da incorporação.

Além das similaridades entre as regências dos deuses da saúde iorubas e os *pankararus*, os indígenas do nordeste brasileiro e os africanos escravizados se identificaram e passaram a frequentar uns os rituais dos outros. A partir daí, deu-se a construção de outros elementos sincréticos. Vale dizer que as comidas votivas desses deuses da palha indígenas e africanos foram também sincretizadas. O mais significativo exemplo se dá a partir do milho de pipoca ofertado a *Omolu*.

O milho (*Zea mays L.*), matéria-prima para o preparo da pipoca, é originário das Américas e é uma das comidas mais antigas do mundo. Registra-se que há sete mil anos, o milho foi plantado, pela primeira vez, nas Américas. O milho foi popularizado por Cristóvão Colombo, depois de suas viagens às Américas, há 500 anos.²⁸³

O milho pipoca (*Zea mays everta*) era desconhecido na Europa. Foram os primeiros europeus, que chegaram nas Américas, que descreveram a pipoca como um salgado à base de milho usado pelos indígenas tanto como alimento quanto enfeite para o cabelo. Os arqueólogos encontraram sementes de milho pipoca no Peru e também no atual estado de Utah, nos Estados Unidos.²⁸⁴

De acordo com Ferreira (1986, p. 1335), etimologicamente, o vocábulo “pipoca” originou-se do idioma tupi, “*pi’poka*”. Para Navarro (2005, p. 286), essa palavra significa “estalando a pele” e decorre da elisão de *pira* (pele) e *poka* (estourar).

²⁸² Sobre o fenômeno mediúnicos, V. Capítulo 8: “O fenômeno mediúnicos”.

²⁸³ Fonte: MUNDO ESTRANHO. Qual é a origem da pipoca? Publicado em: 04/07/2018. *Super Interessante*. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-e-a-origem-da-pipoca/>>. Acesso em: 13/06/2022.

²⁸⁴ O milho de pipoca (*Zea mays everta*) é um tipo de milho especial que tem, como característica principal, grãos duros e pequenos com “capacidade de expansão”. Ele possui o endosperma constituído, predominantemente, de amido duro que, ao ser aquecido em torno de 170°C, expande e se transforma na “flor da pipoca” que consumimos. Fonte: DESCASCANDO A CIÊNCIA. Milho ou milho especial: qual o rei das festas juninas? Publicado em: 02/06/2020. *Blog Unicamp*. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/descascandoaciencia/2020/06/02/milho-e-milhos-especiais/>>. Acesso em: 13/06/2022.

No continente africano, nas terras iorubas, são muitas as comidas votivas tradicionalmente ofertadas às divindades *Ọmolu* e *Ọbalúwáiyé*. Dentre elas, bodes de cores variadas, porcos, frangos, galos, galinhas d’angolas, patos machos e pombos brancos. Incluem-se também as “comidas secas” (oferendas que não consistem na imolação animal), tais como feijões, *àkàrà*,²⁸⁵ *ẹ̀kọ*²⁸⁶ e o *àmàlà*²⁸⁷ – este, feito à base de inhames cozidos e pilados. Não se oferecia pipoca. Contudo, no Brasil, é a pipoca, notoriamente, a comida preferida dessas divindades. Em todas as nações e tradições do Candomblé, aos deuses da saúde, oferece-se o *gúgúrú* ou, como é popularmente chamado, o *débúrú*: milho de pipoca estourado na panela seca apenas com areia de praia quente. Ocorre que não havia pipoca no continente africano; a pipoca é um cultivo natural das Américas.

Note-se que tanto os indígenas quanto os africanos e afro-brasileiros, sobretudo no período oficial da escravidão, possuíam muitas coisas em comum: a invasão e perda de seus territórios; o cerceamento da liberdade; a imposição de valores culturais e religiosos; a discriminação e o preconceito sociais.

Segundo Melchior e Sulis (2020, p. 131):

Seria até mesmo irônico observar que o milho, que foi desqualificado pelos historiadores europeus, alegando-se provocar doenças e lesões na pele, seja nos cultos brasileiros o alimento escolhido para simbolizar a cura dos males associados à pele, [...] como um alimento de proteção aos corpos negros e indígenas preteridos pela ótica hegemônica.

As citadas autoras apontam para a identificação do milho como fator de convergência de culturas vulnerabilizadas e discriminadas, como a indígena e a afro-brasileira. Melchior e Sulis (2020, p. 133) destacam o milho “como alimento de resistência associado a uma sacralidade pouco visível à historiografia” no âmbito da alimentação e da gastronomia. A *contrario sensu*, as autoras apontam que, no Brasil, a história do milho está relacionada à ideia de “comida de pobre” (MENEZES NETO, 2012 apud MELCHIOR; SULIS, 2020, p. 128. Grifo do autor). Segundo elas, entre outros motivos, contribuíram para tal, “políticas de

²⁸⁵ *Àkàrà*: comida litúrgica ioruba, feita à base de feijão fradinho. Mesmo que *àkàràjè*, bolinho frito, pão. (JAGUN, 2017, p. 926. Grifo do autor).

²⁸⁶ *Ẹ̀kọ*: mesmo que *àkàsà*: comida litúrgica do Candomblé servida a todos os *Ọ̀rìṣà*, feita a base de farinha de milho branco cozida, envolvida em folha desidratada de bananeira (JAGUN, 2017, p. 1007. Grifo do autor).

²⁸⁷ *Àmàlà*: **1.** comida litúrgica utilizada em rituais de Candomblé feita à base de quiabo cozido refogado com cebola ralada, camarão seco socado e azeite de dendê, acrescido de rabada e peito de boi. É o prato predileto do *Ọ̀rìṣà Ṣàngó*; **2.** s. nome dado à Cerimônia de Candomblé dedicada a *Ṣàngó*, realizada todas às quartas feiras em alguns Terreiros; **3.** s. comida litúrgica tradicional ioruba, feita a base de papade inhame cozida e temperada com azeite de dendê, oferecida a *Ọmolu* e *Ọbalúwáiyé* (JAGUN, 2017, p. 938. Grifos do autor).

branqueamento social, [...], abandonando indígenas e afro-brasileiros à margem da cultura e dos sistemas econômicos e sociais [...]” (MELCHIOR; SULIS, 2020, p. 129. Grifo das autoras).

Entre os cultos africanos, uma assimilação sincrética interessante é o fenômeno das chamadas qualidades. Cada divindade ioruba, na formação do Candomblé, tem características e vibrações peculiares, denominadas qualidades. Esse entendimento não havia na África, mas, possivelmente, devido ao fluxo de escravizados de diferentes regiões, trouxeram consigo seus múltiplos deuses, cujas regências possuíam similaridades entre si. É o caso das inúmeras divindades da caça, cada qual cultuada, originalmente, em uma cidade ioruba. Como *Erinlè* ou *Inlè*, oriundos de *Ìlòdù*; *Ibúalámọ*, das terras *ìgbò*; *Ọ̀tìn*, cujo culto se dava em *Ìlọ̀rin* e *Ìbàdàn*; e *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, cultuado na cidade de *Kétu*.

Contudo, no Brasil, são todos considerados como qualidades do mesmo *òrìṣà*: *Ọ̀ṣọ̀ṣì*. Isto, possivelmente, porque o número de escravizados, trazidos de *Kétu*, foi muito maior do que o contingente de pessoas capturadas em outras cidades. Logo, as atribuições giraram em torno daquele deus, cujos adeptos e adoradores eram em mais quantidade. Destaque-se, nesse contexto, a presente ação como prática inclusiva entre os escravizados, ou seja, ainda que fossem poucos os adoradores de determinada divindade, seu culto não seria esquecido nem menosprezado. Esse proceder de aglutinamento dos deuses de regências similares, denominado como “qualidades”, sem dúvida, ressalta a característica *autopreservacional* desses povos. Podemos classificar esse movimento também como uma modalidade de sincretismo ou até imbricação intra-africana.

Na África, antes da diáspora forçada, as etnias africanas já se conheciam, se embatiam e trocavam. Por que, então, não constituíram essa mesma religião lá na matriz? Por que o Candomblé nasceu no Brasil e não naquele continente?

Não há dúvida que a escravidão foi e deve ser sempre rejeitada. A tirania, o genocídio e a exploração do homem pelo homem,²⁸⁸ tenham o nome que tiver, perpetrados contra a etnia que for, em qualquer época ou lugar, são inaceitáveis e devem ser sempre coibidos. A injustiça não é obra divina, mas humana. Contudo, diante da dor, potências eclodem dos próprios humanos; heróis e heroínas anônimos conseguem transformar o sofrimento em energia catalizadora de grandes feitos, de obras extraordinárias.

Aquelas pessoas sequestradas, transportadas em navios pútridos, sem condições sanitárias, tratadas como reses, apartadas de seus lares, de suas famílias, de sua terra; casais

²⁸⁸ O Autor utiliza aqui, propositadamente, o substantivo “homem” para referir-se ao gênero humano que mais destrói.

desfeitos, filhos perdidos de seus pais, submetidos a violências, torturas morais e trabalhos forçados, desrespeitados em seus valores, viveram um caos verdadeiro; perderam tudo, mas, muitos deles se robusteceram na fé, na união, no fortalecimento de seus costumes. As trocas sincréticas, não há dúvidas, foram elementos fortalecedores.

O caos experimentado por aqueles que vivenciaram a escravidão foi propulsor de um enorme impulso de resistência. Se na África, há milhares de anos, esses povos já eram fortes, criativos, realizadores e espiritualizados, aqui no Brasil, essas características foram, para eles, elementos decisivos para inspirá-los neste processo de resistência e reconstrução diante das iniquidades.

O culto aos deuses africanos foi proibido pelos opressores e o uso de seus idiomas de nascimento, assim como seus nomes, eram vedados; queriam, de toda forma, apagar a identidade dos negros. Mas, eles foram sábios como a água, contornando os obstáculos; foram firmes como a terra, solidificando suas estratégias; foram apaixonados como o fogo, insistindo bravamente contra o regime; e foram sutis como o ar, agindo sem serem percebidos. A despeito de tudo isso, os africanos encontraram meios para efetivar seus ritos, preservar e difundir seus saberes, conservar suas memórias.

Desde que os primeiros estrangeiros pisaram em nosso território, houve a tentativa de imposição de uma única matriz religiosa como hegemônica. Jamais o acolhimento, o respeito às diversidades, a fraterna ação de compreender as múltiplas formas de crer e de não crer foram respeitadas.

Àquela época, a Igreja Católica envidou esforços para catequizar indígenas, africanos e afrodescendentes. Mudaram os fatores, mas a equação permaneceu a mesma. Mesmo hoje, embora com outros protagonistas e coadjuvantes, ainda existe uma inequívoca tática para suprimir a diversidade e estabelecer um padrão religioso único.

Devido ao contato contínuo com clérigos católicos, as pessoas escravizadas conheceram os santos, suas atribuições, imagens e dias devocionais. Constrangidos, ou não, assistiam missas e participavam de louvores. Começaram, assim, a correlacionar os santos com os deuses africanos. Reconheciam em São Jorge, as armas e a atitude do guerreiro *Ògún*,²⁸⁹ deus da forja,

²⁸⁹ *Ògún* - *òrìṣà* da guerra, forja e da agricultura cultuado no Candomblé, originário da cidade ioruba de *Ìré*. Irmão mítico de *Èṣù* e *Ode*. **Elemento:** terra (onde se encontra o minério de ferro – sua matéria prima) e também onde desenvolve sua regência. Os filhos de *Ògún* têm por hábito tocar a terra quando juram por sua divindade, pois é na terra que *Ògún* se escondeu quando se tornou deus, conforme reza o respectivo mito. **Regência:** a forja de metais, a guerra, a agricultura e a caça. Considera-se que a tecnologia está entre suas regências, pois ele detinha o conhecimento da forja de instrumentos agrícolas e bélicos, o que representou grande avanço tecnológico à época. Atualmente, em terras iorubas, *Ògún* é considerado como o patrono da internet e dos grandes inventos. **Saudações:** *Ògún yè!* (“*Ògún* é vida!”), *Pàtàkòrì!* (“O Importante!”) e

da guerra e da agricultura dos iorubas; nas flechas que varavam o corpo de São Sebastião, a presença da divindade da caça, *Ọ̀ṣọ̀ṣì*;²⁹⁰ perceberam que Nossa Senhora dos Navegantes, lembrava *Yemoja*,²⁹¹ a deusa dos mares. Assim, nos dias consagrados aos santos católicos, entre

Pàtàkòrí jẹ̀' sè jẹ̀' sè! (“O Mais Importante neste banquete!” – saudação feita nas cerimônias de imolação a esta divindade); **Elementos Rituais:** *idà* ou *àdà* (espada, alfange); **Títulos:** *Aládá Méjì* (O Senhor das Duas Espadas), *Alágbèdẹ* (O Senhor dos Ferreiros), *Bàbá Irin* (O Pai dos Metais), *Ẹlémòṅà* (O Senhor da Direção (Caminho)), *Olóde* (O Senhor do Espaço Exterior), *Ọ̀ṣinmalẹ* (Chefe das Divindades), *Asíwájú*, *Olùlòṅà* (Aquele que Desbrava os Caminhos); **Qualidades:** *Lakàiyé*, *Méje*, *Meme*, *Oníré* (O Senhor de *Íré*), *Wárí*, ou *Áwárí*, ou *Eware* (teria sido rei do Benin no século XV. Na liturgia, é companheiro de *Ọ̀ṣun*, considerado perigoso e feiticeiro. Possui temperamento muito difícil e autoritário. Aprecia carne de marreco - em referência à sua ligação com *Ọ̀ṣun*), *Ọ̀gúnjà* (costuma vestir-se com trajes brancos e apenas com detalhes em azul, fazendo referência à sua ligação com *Ọ̀gìyán*), *Oròminá*, *Şoròkè*, *Aláàkòró* (O Dono do *Àkòró* – capacete), *Mábe*, *Ikolá*, *Popo*, dentre outras; **Cor:** azul caneta (JAGUN, 2017, p. 1125-1126. Grifos do autor).

²⁹⁰ *Ọ̀ṣọ̀ṣì*: *òrìṣà* originário da cidade ioruba de *Kétu*. Mesmo que *Ode*. Patrono da Nação Kétu de Candomblé. Irmão mítico de *Ọ̀gún* e *Èṣù*; **Elemento:** terra; **Regência:** caça, fartura, prosperidade; **Saudações:** *arò lè!* (“O Poderoso dos *Arò!*”). Lit. *arò* (s. povo que teria fundado a cidade de Kétu, onde foi iniciado o culto a *Ode*) + *lè* (s. poder físico) e *òkè àró!* (“Honrado das Alturas!” Lit.: *òkè* (s. montanha) + *àró* (s. título de honra civil); **Elementos Rituais:** *ofà*, *bílálà*, *oge* e *erukéré* ou *erušin*. **Títulos:** *Ọba Igbó* (Rei da Floresta); *Olóde* (Senhor dos Caçadores); *Alákétu* (O Rei de *Kétu*), *Ọkan Şoşo* (O Caçador de Uma Flecha Só); **Qualidades:** *Ajayípapo*, *Àkeran*, *Apáòkà*, *Danadana*, *Ibúalámọ*, *Erinlẹ* ou *Inlẹ*, *Àrólé*, *Ọ̀tin*, *Karé*, *Igbó*; **Cor:** azul turquesa (JAGUN, 2017, p. 1164. Grifos do autor).

²⁹¹ *Yemoja*: *òrìṣà* feminino originária da cidade yorubá de *Abẹ̀òkúta*. Seu nome é a junção das palavras: *yèyè* (s. mãezinha) + *omọ* (s. filho) + *eja* (s. peixe), significando “A Mãe dos Filhos Peixes”. Seu culto começou à beira do Rio *Lákàşà*, afluente do rio *Ọ̀gún*, na Cidade africana de *Ibará*, distrito de *Abẹ̀òkúta*. Ali, as mulheres levavam seus filhos para serem banhados nas águas sagradas, buscando a cura de enfermidades e a prevenção contra a morte prematura, problemas comuns no Continente africano desde aquela era. *Yemoja*, era associada aos rios, à fertilidade das mulheres, à maternidade. Seu culto original era ligado à colheita e ao plantio de inhames (base da alimentação dos africanos) e também à pesca. Sua imagem era representada por uma escultura de mulher gorda, de seios fartos apoiados nas mãos. Na cabeça, havia uma espécie de recipiente, onde eram colocados os seus elementos de culto. Foi o Povo *ẹ̀gbá* que primordialmente começou a cultuar *Yemoja*. Com a expansão do território dos *ẹ̀gbá* devido às guerras entre as diversas etnias, que o culto chegou finalmente a *Abẹ̀òkúta*, onde ganhou força e tradição. Com o tempo, se espalhou por quase todo o território iorubano. Assim, *Yemoja* foi gradativamente se tornando a grande mãe dos *ẹ̀gbá*, dos *Ọ̀yó* e dos *ijẹ̀sà*. Já seria um prenúncio de que *Yemoja* estava fadada a ser admirada e querida por milhares, mundo afora. Quando todos esses povos foram aprisionados e vendidos ao Brasil como escravos, trouxeram com eles o amor à Mãe *Yemoja*. Na África, *Yemoja* era a deusa do rio, filha de *Olókun* (a divindade dos mares) e irmã de *Ajé Şàlúgà* e *Àyè*. No Brasil, talvez, no universo mítico de seus filhos e devotos, tenha sido emancipada e elevada à herdeira de *Olókun*, finalmente assumindo seu posto como rainha de todos os mares. No convívio entre os negros e os brancos, as culturas, as crenças e os ritos foram se entrelaçando, no processo de sincretismo. *Yemoja*, a grande mãe africana, foi naturalmente associada a Nossa Senhora (a grande mãe dos católicos). Assim, seu aspecto, seu mito, seu culto e até sua personalidade seriam adaptados ao novo continente. Desta forma, nascia no Brasil a mais popular devoção: o amor a Mãe *Yemoja*. A tradição brasileira de colocar flores no mar em oferta a *Yemoja* no último dia do ano, é chamada de “*Yemanjismo*” (expressão do Prof. Armando Vallado), sendo considerada como uma devoção cultural e espontânea, realizada por os brasileiros de um modo geral, independente de seu credo ou religião. **Elemento:** água; **Regência:** rege a sanidade mental e a harmonia do lar. Embora originalmente na África fosse cultuada nas águas doces, aqui no Brasil tornou-se a patrona dos mares, adquirindo mais esta atribuição. Seu domínio passou a ser o local de encontro do rio com o mar; **Saudações:** *Odò fẹ́ Ìyá Àgbà!* (Amada Matriarca do Rio!), ou *Odò Ìyá!* (Mãe do Rio!), ou *Orí o!* (Oh Senhora das Cabeças!), ou *Èérú Ìyá!* (Mãe das Espumas!); **Elementos Rituais:** *abẹ̀bẹ* (leque) e, para *Ọ̀gúnté*, também o *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); **Títulos:** *Odò Ìyá* (Mãe do Rio); *Ayaba* (Rainha); *Ólómú* (Senhora dos Grandes Seios); *Ìyá Orí* (Mãe das Cabeças); **Qualidades:** *Şobà* ou *Sábá*, *Aşesú*, *Aşàbo*, *Áwóyó*, *Ìyálate*, *Ìyámasé*, *Yemòwo* ou *Yemòó*, *Ọ̀gúnté*, *Olókun*, *Tòrósí*, *Àkùrà*, *Àtáràmagbá*, *Kónlá*, *Olóşà*, dentre outras; **Cores:** veste-se azul, ou de verde, ou ainda de verde e rosa, conforme a

andores e ladainhas, celebravam com atabaques, caxixis e agogôs os deuses negros, à sua moda, em sua língua.

Esses processos de interculturalidade produzem resultados novos, inesperados. Pesquisas, neste campo, costumam apontar três níveis de intensidade: a assimilação, o sincretismo e a imbricação. A assimilação ocorre quando, por exemplo, podemos perceber similaridades entre Hermes e *Èṣù* pelas suas regências, mas cada qual tem sua imagem e é cultuado em seu lugar, sem convergirem. No sincretismo, além de perceber similaridades entre divindades de culturas diferentes, usa-se a imagem de um para cultuar o outro, mesmo conseguindo dissociá-los. Por exemplo, usa-se a imagem de São Jorge para cultuar *Ògún* mesmo sabendo que são expressões distintas e podendo desagregá-los, a qualquer tempo, sem prejuízo do culto. Já na imbricação, identificam-se as similaridades e fundem-se as imagens e regências, a tal nível, que já não se consegue mais distinguir onde começa um e onde termina o outro. Isto ocorre, por exemplo, entre a *inkice*²⁹² *Nzumba*, da etnia bantu: senhora dos antepassados, dos mistérios antigos, das águas turvas e barrentas, a dona do roxo, cuja regência é o eclipse; e a *òrìṣà*²⁹³ *Nàná*: velha matriarca do panteão ioruba, deusa dos pântanos de água salgada, proprietária da lama primordial que dá origem à vida e acolhe na morte. Em algum momento, já no Brasil, em decorrência desse processo de formação dos cultos afro-brasileiros, com a aproximação entre as várias etnias trazidas para este território por conta do comércio escravagista, *Nàná* passou a ser vestida de roxo ou lilás. Não se sabendo mais onde começa *Nzumba* e onde termina *Nàná*, passaram a ser descritas, louvadas e imbricadas como se suas regências fossem as mesmas.

Mas, além das transversalidades culturais, deu-se também uma necessária adaptação e releitura de práticas e ritos. Aqui, no Brasil, não havia a mesma fauna nem a mesma flora que na África. Logo, muitas das prescrições do uso de ervas, plantas e comidas votivas, inclusive, animais simbólicos, tiveram que ser substituídos.

Os iorubas possuem sofisticados sistemas científicos, como a *herbologia*:²⁹⁴ análise e aplicação de princípios ativos vegetais na recomposição da saúde física e reequilíbrio

qualidade. Seus fios de contas são de cor cristal, ou verde cristal, conforme a qualidade (JAGUN, 2017, p. 1227-1228. Grifos do autor).

²⁹² *Nkice*: designação das divindades bantu, conforme aquela cultura.

²⁹³ *Òrìṣà*: designação das divindades iorubas, conforme aquela cultura.

²⁹⁴ Termo usado pelo Autor em sua obra *Ewé - a Chave do Portal* (2019), para referir-se à ciência ioruba da cura e do manuseio das ervas. V. NR 94.

emocional, bem como a *ifalogia*:²⁹⁵ sistema filosófico que analisa as possibilidades dos destinos, ajudando o indivíduo a se conhecer e a evitar percalços em sua trajetória de vida. Ambas as ciências são estabelecidas através de consultas oraculares e de um sem-número de oferendas e procedimentos, cuja consecução depende do uso de vegetais e animais. Porém, nem todos esses elementos foram encontrados aqui; no Brasil, não havia os mesmos animais africanos nem todas as plantas eram iguais. Assim, foram adaptados plantas e animais da flora e da fauna locais. Podemos citar alguns exemplos nesse sentido.

No culto tradicional africano a *Ògún*, usava-se, como um dos animais votivos, o cachorro selvagem. No Brasil, o cão continuou a ser identificado com esse *òrìṣà*, mas não para imolação; unicamente, como símbolo relacional. Os caprinos passaram a ser utilizados no abate religioso a essa divindade. No culto à *Nàná*, na ausência de algumas ervas votivas africanas na flora brasileira, adaptou-se, entre outras plantas, a quaresmeira (*Tibouchina granulosa*), cujas flores são roxas e brotam na época da Semana Santa. As ancestrais femininas, na cultura ioruba, denominadas de Senhoras ou Senhoras dos Pássaros da Noite ou, ainda, de *Ìyámi òṣòròngà*,²⁹⁶ eram originalmente simbolizadas por um pássaro africano denominado como *òṣòròngà*. Como no Brasil não existe esta espécie, a designação dessas ancestrais permaneceu idêntica, mas seu

²⁹⁵ *Ifalogia*: neologismo criado pelo Autor, na sua obra *Ewé - a Chave do Portal* (2019), para referir-se ao sistema de consulta oracular, compreensão filosófica do Ser e orientações.

²⁹⁶ *Ìyámi òṣòròngà*: denominação das ancestrais femininas primordiais. Representam o próprio poder feminino. Regem as vísceras e a noite (enquanto o dia, a partir do nascer do sol, é regido por *Òṣàlá*). São também conhecidas como as “Donas dos Pássaros” (*Elẹye*), como “As Grandes Mães” (*Ìyá Nla* – conforme poema do *Odù Ogbè Òsá*), como as “Senhoras”, como “Mães de Todos” (*Ìyá Wọ̀n*), ou ainda como as “Feiticeiras” (*Àjẹ*), que se transformam nos seguintes pássaros à noite: *àgbìgbò*, *ẹ̀luùlù* e *ẹ̀hurù*. São as controladoras da sociedade *gẹ̀lẹ̀de*. Segundo o mito, foram as únicas mulheres a fazer parte do grupo de divindades primordiais, tendo vindo ao mundo (*àiyé*) no número de 7, para ajudar *Odùduwà* em sua missão criacional. Cada uma dessas sete Senhoras, pousou em uma árvore, respectivamente: *Arẹ̀re* (*Annona Senegalensis*), *Àsùrìn* (*Entandrophragma Candollei*), *Ókò* (*Chilfropera excelsa*), *Ìyá* (*Daniellia Oliveira*), *Ọ̀bọ* (*Ficus Mucoso*), *Orógbó* (*Garcinia Kola*) e *Oè* (*Adanronira Dignata*). Fora estas, outras árvores de grande porte também pertencem às Senhoras, tais como: cajazeira, gameleira, jaqueira, amendoeira, baobá, figueira, aridã. Podem ser “brancas”, “pretas”, ou “vermelhas”, sendo que cada qual exige as respectivas cores para os animais que lhes são ofertados. As “pretas” são as maléficadas, as “vermelhas” as bondosas e a “branca” faz a interlocação entre aquelas. *Òṣòròngà* é um pássaro africano que produz um som parecido com seu próprio nome. Possui cabeça arredondada e bico adunco, lembrando a cabeça de uma bruxa. No Brasil, passou a ser representado pela coruja. Segundo o mito ioruba, à noite as *Ìyá mi* se transformam em pássaros e, quando retornam de suas missões, ficam dentro da cabaça. Por isto, este elemento lhes pertence, pois representa seu poder. As cabaças são largamente utilizadas em diversos ritos e também como utensílios no *Candomblé*, sendo certo que são “emprestadas” pelas *Ìyá mi*. Estas, controlam o sangue da menstruação, podendo fazê-la cessar, ou progredir em hemorragias. Por isso, dominam todas as mulheres. As vísceras lhes pertencem. Suas principais oferendas são compostas pelo fígado e os intestinos dos animais, juntamente com *àkàsà* e *epo*, colocados na mata, aos pés de uma jaqueira (*apáòkà*), ou outra árvore de porte que seja dos seus domínios. Lit.: minha mãe *Òṣòròngà*: *iyá* (s. mãe) + *mi* (pron. poss. meu, minha) + *òṣòròngà* (s. espécie de ave noturna) (JAGUN, 2017, p. 1086-1087. Grifos do autor).

símbolo passou a ser a coruja. *Ìrókò*²⁹⁷ não é uma espécie vegetal nativa do Brasil, mas, no sudoeste da África, entre os iorubas, é uma planta que se encontra com facilidade; *Ìrókò* é uma árvore divinizada, cujo culto, no Brasil, adaptou-se e o substituiu por outras árvores, grandes e frondosas, como a gameleira branca.²⁹⁸

Outra questão interessante foi a adaptação de algumas regências dos próprios deuses, em um processo que chamo de releitura ou ressignificação deífica. Na sua origem ioruba, *Ògún* é considerado como a divindade associada à agricultura, à caça, à forja e à guerra. Os próprios elementos de culto a esse deus demonstram sua ligação com a lavoura: seu principal elemento de representação é feito de ferro, no formato de um arco e flecha, do qual pendem pequeninas ferramentas agrícolas, tais como pá, enxada, foice, ancinho etc. Contudo, aqui, no Brasil, *Ògún* foi mais lembrado por sua função de guerreiro. Isto, certamente, porque não faria mesmo sentido que as pessoas obrigadas a trabalhar no plantio como escravas, cultuassem um deus da agricultura, que só iria favorecer aos seus algozes. Assim, de forma natural e imperceptível, *Ògún* vai sendo, cada vez mais, invocado como o general que vence o mal, a opressão e a tirania. Suas facetas de agricultor e caçador são quase esquecidas, não fosse a permanência do citado apetrecho ritual em seu culto devocional.

Os africanos, estrategistas inteligentes, erguiam pequenos altares de madeira nos quais, em cima, punham as imagens brancas dos santos europeus, mas sob as toalhas, embaixo das mesas, deixavam seus *igbá*²⁹⁹ de barro, suas cabaças e louças, garantindo a presença de sua

²⁹⁷ *Ìrókò* - *Chlorophora excelsa* (Moraceae). A própria árvore é considerada como um *òrìṣà* originário do Daomé. Suas folhas costumam ser postas no travesseiro dos doentes, com o propósito de afastar *Ikú* (a morte). Aos pés desta árvore, são feitos ritos a *Olómùsò*, a fim de manter neste mundo os *àbíkú*. No *Ìrókò*, fazem morada as *Ìyá mi Òṣòròngà* (mas nela não ficam por muito tempo pois os frutos desta árvore não lhe agradam) e também os *àbíkú*. Suas folhas transformadas em pós, podem substituir o *iyèròṣùn*. No Brasil, foi substituída pela gameleira branca (*Ficus gomelleira*). Os cacos de louças que se quebram aleatoriamente nos Terreiros são depositados ao pé desta árvore, para que ela depure as más energias (JAGUN, 2017, p. 1071. Grifo do autor).

²⁹⁸ Nome científico: *Ficus gomelleira*.

²⁹⁹ *Igbá*: cabaça, cuia; fruto do cabaceiro - *Cucurbita lagenaria* (*Lagenaria vulgaris*). A folha da cabaceira é considerada uma erva forte para desfazer feitiços maléficos. A cabaça é um utensílio largamente utilizado nos Candomblés, paramento de diversas divindades, seja como cuia para banhos, como vasilhame para a culinária, em inúmeros rituais e também para percussão. A cabaça inteira simboliza a ligação entre o céu (*òrun*) e a Terra (*àiyé*), enquanto estes ainda eram unidos. A cabaça partida ao meio no sentido horizontal representa o equilíbrio entre o masculino e o feminino. A cabaça pode ter diferentes formatos. Cada qual, cortada conforme o interesse, ganha uma denominação e uma destinação próprias, mediante sua utilização: *igbájè* (para lavar roupas); *àdo*, ou *ató* (para guardar pós e remédios); *ahá* (em forma de copo para beber líquidos); *pòkó* (em forma de prato para comer alimentos); *kòtò* (em forma de vasilha); *akèngbè* (em forma de garrafa para guardar/transportar líquidos); *akèrègbè* (em forma de pote); *alugbá* (como instrumento musical de percussão); *ṣéré* (paramento de *Ṣàngó*); *igbádù* (cabaça utilizada como recipiente de quatro vasilhames pequenos que representam os destinos (*odù*) principais, simboliza a existência do mundo – “a cabaça da existência”) (JAGUN, 2017, p. 1043. Grifos do autor).

ancestralidade. Quando capatazes e feitores questionavam seus ritos, os negros diziam: “É nosso jeito de louvar o Santo!” e continuavam acendendo vela para os santos católicos e dançando para seus deuses, do seu jeito, do seu modo. Ali, eram livres. Ninguém poderia usurpar sua crença, acorrentar seu sagrado, extinguir sua tradição. Assim, “recomeçaram”, retomando o que faziam, mas, sobretudo “re-começaram”, por começarem novamente, de modo novo, diferente.

11.5 Sincretismo e desidentidade

O sincretismo capilarizado entre as tradições afro e o catolicismo, não há dúvida, é o mais conhecido em nossa cultura. Muitas são as leituras a esse respeito. Há os que o entendam como um prejuízo à religiosidade africana e os que o percebam como imposição institucional. Não desconsiderando tais possibilidades, destaco que existe também, incutido nesse processo sincrético, uma capacidade ímpar de diplomacia, estratégia de sobrevivência e resistência, metodicamente negociada no cotidiano, arquitetada com sabedoria, engendrada com astúcia pelos africanos e afrodescendentes.

O fato é que as proibições aos cultos tradicionais africanos eram notórias. Não podiam os escravizados professar livremente sua fé, conforme suas práticas consuetudinárias. Dessa forma, como eram obrigados a conviver com os católicos em suas missões catequistas, foram, gradativamente, conhecendo e aprendendo as histórias, milagres e simbologias dos santos. Obviamente, elaboraram associações, diretas e indiretas, às suas próprias referências religiosas; identificaram certas similaridades com as regências, contos e feitos de seus deuses. Santo Antônio,³⁰⁰ por exemplo, era reconhecido por sua extraordinária oratória e este seu dom, o

³⁰⁰ Santo Antônio de Lisboa/Portugal, também conhecido como Santo Antônio de Pádua, nasceu em Lisboa, em 15 de agosto de 1195, sendo batizado como Fernando, e morreu em Pádua/Itália, em 13 de junho de 1231. Tendo pais abastados, foi para o convento agostiniano de São Vicente, na adolescência, onde amadurece seu projeto de consagração divina. Após dois anos, vai para Coimbra, ficando ali por oito anos, para aprofundar sua formação religiosa e dedicar-se ao estudo das ciências humanas, bíblicas e teológicas. Aos 25 anos, é ordenado sacerdote e, em 1220, torna-se seguidor de Francisco de Assis, assumindo o nome Antônio. A partir daí, sua vocação para a missão e, particularmente, ao martírio amadurece, levando-o ao Marrocos onde ficou doente e teve de voltar à Portugal, mas seu navio vai parar na Sicília por fortes ventos. Após curar-se, vai para Assis conhecer Francisco de Assis. No Pentecostes, de 1221, com outros frades, confirma sua dedicação “à oração, mediação e humilde serviço aos confrades”. Em 1222, Antônio descobre seu talento como pregador, passando por diversas regiões da Itália e também da França. Em 1223, começa a lecionar Teologia, em Bolonha, por dois anos. Por seus conhecimentos e talentos cristãos, recebeu o cargo de Ministro Provincial por três anos (talvez, de 1227 a 1230), no norte da Itália, principalmente, em Pádua onde faleceu, com cerca de 36 anos, de causas naturais. Em 1232, paduanos devotados e também a fama da ocorrência de prodígios

destacou entre aqueles de seu tempo. Dentre as suas várias qualidades, chamou a atenção dos seus contemporâneos, seu admirável dom como pregador e, por isso, ter recebido a alcunha de *malleus hereticorum* (o martelo dos heréticos). São muitas as descrições de época que fazem alusão ao fascínio que a sua fala exercia sobre as multidões. Suas pregações e seu peculiar estilo narrativo foram eternizados nos famosos setenta e sete sermões que constam em sua obra publicada, em edição crítica, *Sermões Dominicais e Festivos*, que são considerados autênticos, conforme José Geraldes Freire.³⁰¹ Os textos de Santo Antônio destacam-se pela eloquência, persuasão e defesa constante dos desvalidos em detrimento dos ricos.

Na relação de milagres de Santo Antônio, podem ser ressaltados episódios que reforçam sua capacidade ímpar de fala, de acordo com Guiley (2001 apud WIKIWAND, 2021, não paginado):

- Em uma ocasião, “meditando à beira-mar sobre a frequente presença da imagem do peixe nas Sagradas Escrituras”, os peixes teriam se juntado em cardume diante de Santo Antônio para escutar uma das suas pregações;
- Santo Antônio “teria restaurado um campo de trigo maduro para colheita que fora totalmente” pisoteado por uma multidão que o seguia;
- Uma fiel, impedida pelo marido de ir a uma pregação de Santo Antônio, pôde ouvi-lo a quilômetros de distância;
- Em um consistório, discursando perante o papa e de várias outras autoridades clericais, bem como de pessoas de inúmeras nacionalidades, cada qual dos “presentes teria ouvido a pregação na sua própria língua” de origem. O fato foi comparado ao Pentecostes bíblico, razão pela qual o papa teria chamado Santo Antônio de “a arca do Testamento, o arsenal da Sagrada Escritura”.

A biografia de Santo Antônio também destaca seu singular dom da bilocação; a partir desta peculiaridade, ele poderia estar em dois lugares ao mesmo tempo. Segundo fontes da Igreja Católica, além do próprio Santo Antônio, apenas outros quatro santos teriam a mesma capacidade de bilocação:³⁰² São Padre Pio (1887-1968); São Martinho de Porres (1579-1639); São João Bosco (1815-1888) e São Francisco Xavier (1506-1552).

convenceram o papa Gregório IX a ratificar a canonização e tornar Antônio santo. Em 1946, Santo Antônio foi proclamado “Doutor da Igreja Universal” sob o título de Doutor do Evangelho, expondo assim o quão respeitado ele era por sua dedicação e conhecimentos. Fonte: <<https://www.bsaembare.com.br/article.php?cd=66>>. Acesso em: 13/06/2022.

³⁰¹ Fonte: WIKIWAND. *Santo Antônio de Lisboa*. 2021. Disponível em: <https://www.wikiwand.com/pt/Santo_Ant%C3%B3nio_de_Lisboa>. Acesso em: 13/06/2022.

³⁰² Fonte: KOSLOSKI, Philip. 5 santos que tinham o dom da bilocação. Publicado em: 31/05/2021. *Aleteia*. Disponível em: <<https://pt.aleteia.org/2021/05/31/5-santos-que-tinham-o-dom-da-bilocacao/>>. Acesso em: 13/06/2022.

Por essas razões, Santo Antônio foi sincretizado com Èṣù,³⁰³ o Senhor da Comunicação dos iorubas (*Ènugbárijò*), aquele que é considerado o Dono dos Caminhos (*Olòṅà*); o òrìṣà que tem o poder de subverter o tempo, conforme o *oríkì*:³⁰⁴ “Èṣù matou um pássaro ontem, com a pedra que jogou hoje”.

Não há dúvida de que o olhar cristão sobre Èṣù constituiu o mais grave exemplo de preconceito: a demonização desta divindade ioruba. Tal fato é, até hoje, o maior símbolo da intolerância religiosa às religiões afro e afro-brasileiras, não só no Brasil, mas mundo afora. Merece observância onde tem início esse protótipo tão fortemente negativo do sincretismo.

Vale dizer que, na cultura ioruba, não existe nenhuma entidade, divindade, ente, ancestral ou espírito que se incumba de destruir a obra do Criador; nem mesmo Èṣù cumpre este papel. Como já esclarecemos, Èṣù é um òrìṣà, uma divindade, de origem ioruba, que compõe o panteão deífico do Candomblé, notadamente em sua tradição nagô. Na matriz africana, Èṣù tem dois símbolos míticos: um deles, é um montículo de barro ao qual os iorubas chamam de *Ṣìgìdì* ou “vulto”;³⁰⁵ e o outro, é o *Ògò*,³⁰⁶ um bastão em formato fálico, que representa seu poder sobre o sexo e a procriação. Na África, antes da colonização, não havia registros de que o tridente fosse um dos símbolos de Èṣù. Este elemento lhe é atribuído somente aqui no Brasil, e o é por membros das religiões afro, certamente, impregnados pelo olhar preconceituoso e distorcido de religiosos de outros credos que associaram o revolucionário òrìṣà africano com o demônio da concepção judaico-cristã. O fato a observar é que o tridente reforça o preconceito; foi a força do próprio preconceito que pôs o tridente nas mãos de Èṣù.

Importante notar que o mesmo forçado de três pontas, nas mãos do hindu Shiva, do romano Netuno ou do grego Poseidon, não causam tamanho estardalhaço em torno daqueles deuses. Mas, quando o tridente é visto nas mãos de Èṣù, só a divindade africana é apontada

³⁰³ Sobre Èṣù, V. Capítulo 1: “Descolonizando Èṣù”.

³⁰⁴ *Oríkì*: 1. s. título, nome; 2. s. louvações, relato de fatos religiosos, acontecimentos, histórias. Como a cultura ioruba é oral, a palavra tem grande poder não apenas filosófico, como religioso. A transmissão de sua ancestralidade é feita basicamente através dos *ùtàn* (parábolas), dos *òwe* (provérbios), dos *oríkì* (louvações) e *ẹṣẹ* (poemas de *Ifá*). Todas estas formas de expressão, são lúdicas e repletas de metáforas. Não há cerimônia litúrgica para a declamação das parábolas, dos provérbios, nem dos poemas de *Ifá*. Contudo, o momento em que são ditos, é revestido de contrição e respeito. Sempre é alguém mais velho e sábio, que narra estas expressões milenares aos ouvintes. Até hoje nos Candomblés, mantém-se a importância dessas manifestações tradicionais da oralidade (JAGUN, 2017, p. 360. Grifos do autor).

³⁰⁵ *Ṣìgìdì* – 1. escultura feita de barro e outros elementos, para representar Exu; 2. vulto; símbolo de proteção ou vingança para os iorubas; 3. s. um dos títulos de Èṣù: “O Vulto”.

³⁰⁶ *Ògò* – ferramenta ritual de Èṣù: pênis; bastão.

como “demônio”. A origem negra de Èṣù o “desqualifica”, o torna “ruim”, “maligno”, “algo a ser combatido”. Este é um caso clássico de preconceito étnico-religioso.

Para os hindus, o tridente (*trishula*), usado por Shiva, é um símbolo solar. Shiva, o Deus Supremo do hinduísmo, rege a energia criativa, a transformação e a destruição. *Trishula* representa os raios nestes três papéis ou, ainda, o passado, o presente e o futuro. Já para os romanos, o tridente de Netuno servia para que o deus dos mares capturasse a alma de seus inimigos. Quando Netuno batia com seu tridente no chão, poderia provocar maremotos e fazer os navios naufragarem. Finalmente, para os gregos, Poseidon era o deus dos mares e também tinha poderes sobre a terra. O tridente lhe permitia mudar o estado da água, dando-lhe qualquer formato, gerar explosões e o aprisionamento. Em relação à concepção judaico-cristã,³⁰⁷ o tridente é um símbolo do império do mal por ser carregado nas mãos do diabo e, assim, demonstrar seu domínio sobre o inferno e sua capacidade destrutiva.

Como destacamos na obra *O Candomblé em Tempos de Crise* (JAGUN, 2020b), na Biblioteca de Tréveris, na Alemanha, consta um dos mais antigos manuscritos bíblicos do Livro do Apocalipse, escrito provavelmente entre os anos 800 e 825 d.C., onde existe uma iluminura da luta do Arcanjo Miguel contra os anjos rebeldes. Nela, não consta nenhuma distinção aparente entre os grupos, pois tanto os anjos que permaneceram fiéis a Deus quanto os rebeldes possuem características iguais; a única diferença era a posição em relação ao quadro. Segundo Edin Sued Abumanssur³⁰⁸ (2018 apud VEIGA, 2018, não paginado): “Essa é, talvez, a mais antiga representação dos demônios de que se tem notícia”.

Conforme frisa Giovetti (1997 apud VEIGA, 2018, não paginado):

Nele, o diabo é representado como um enorme dragão, mas seus companheiros rebeldes e decaídos são iguais aos anjos que os fizeram precipitar: têm asas, vestes longas, cabelos encaracolados. A única coisa que lhes falta é a aureola.

Eis a imagem citada:

³⁰⁷ Tradição judaico-cristã, ou somente judaico-cristianismo, é um termo genérico usado para caracterizar o conjunto de crenças em comum do judaísmo e do cristianismo, bem como a herança das tradições judaicas herdadas pelos cristãos. Esse termo é apropriado para caracterizar, como principal fonte doutrinária das crenças judaicas e cristãs, o conjunto de livros composto pelo Velho Testamento e Novo Testamento.

³⁰⁸ Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Figura 6 – Iluminura da luta do Arcanjo Miguel contra os anjos rebeldes



Fonte: VEIGA, 2018.

Segundo o Prof. Abumanssur (2018 apud Veiga, 2018, não paginado), as representações do diabo variam ao longo da história da humanidade, conforme os momentos políticos e sociais:

No campo das artes, pictórica, escultórica ou literária, a tentativa de traçar um desenvolvimento cronológico da imagem do diabo dificilmente renderá bons frutos. Há contradições e permanências em diferentes formas de representá-lo, que se superpõem sem nenhum critério claro e apreensível.

Até o século XI, o diabo sempre foi representado com aparência humana e sem nenhum apetrecho similar ao tridente. Eco (2014 apud VEIGA, 2018, não paginado) afirma: “É somente a partir do século 11 que ele começa a aparecer como um monstro dotado de cauda, orelhas animais, barbicha caprina, artelhos, patas e chifres, adquirindo também asas de morcego”. E continua o semiólogo italiano:

[...] parece óbvio, também por motivos tradicionais, que o diabo deva ser feio. O feio, sob a forma do terrificante e do diabólico, faz seu ingresso no mundo cristão com o Apocalipse de São João Evangelista. Não é que faltassem menções ao demônio e ao inferno no Antigo Testamento e nos outros livros do Novo Testamento, mas nesses textos o diabo é nomeado sobretudo [...] através das ações que realiza e dos efeitos que produz (as descrições dos endemoniados nos Evangelhos, por exemplo), à exceção do Gênesis, onde assume forma de serpente. [...] Ele nunca aparece com a evidência “somática” com que será representado na Idade Média (ECO, 2014 apud VEIGA, 2018, não paginado).

A formação da imagem do diabo, dotado de chifres, rabo e tridente, é uma construção gradativa e inicia-se a partir do século XI. Neste período em diante, observa-se que a figura do

diabo vai reunindo seu conceito originário teológico a representações do imaginário popular medieval, de uma sociedade oprimida e amedrontada pela Igreja. As pestes que assolaram a Europa, a fome e a desarticulação do sistema feudal foram sendo fatores de construção desse mal terrível e assombroso. O diabo ganha, assim, lentamente, uma nova “cara”, novas formas. O diabo fica desumano ou inumano.

Pode-se também observar um sincretismo entre o cristianismo, consolidado em Roma, e a cultura grega. Vale dizer que os romanos já haviam absorvido muitos elementos e deuses gregos em sua religiosidade e mitologia. Segundo o Prof. Abumanssur (2018 apud VEIGA, 2018, não paginado):

A assimilação da cultura grega e seus deuses, por parte do cristianismo, trouxe contribuições como os chifres, os pés de bode e o rabo, características do deus Pã. A entrada do cristianismo nos países celtas, ao norte da Europa, contribuiu para reforçar essa imagem próxima do deus Cernu ou Cernunno.

Conforme lembra o teólogo Volney Berkenbrock (2018 apud VEIGA, 2018, não paginado), ex-professor de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, “a versão caricata do diabo como um serzinho vermelho e chifrudo é consequência daquilo que o cristianismo procurava combater, no início, ou seja, as crenças greco-romanas”. Veiga (2018, não paginado) acrescenta: “Nos embates de culturas – e, no caso específico, de religiões – os símbolos da religião dos outros serão postos como algo extremamente ruim e malévolos. Dessa forma, Satanás ganhou adereços de quem se estava combatendo”.

E arremata:

Concretamente: o cristianismo, ao combater a religião grega - e também a romana - coloca chifres no diabo por conta do Deus grego Pã, uma figura representada como meio homem, meio carneiro chifrudo, que seduzia as jovens. Da mesma forma, usa o tridente, para combater Poseidon, o Deus grego dos mares – Netuno para os romanos –, pois o tridente era o símbolo dessa divindade (VEIGA, 2018, não paginado).

O mesmo processo de rejeição e preconceito se estabeleceu com a figura de *Èșù*. Desde o período da colonização europeia na África, quando missionários cristãos compreenderam as atribuições de *Èșù*, estendendo-se no período escravagista em que clérigos católicos interagiam com a cultura africana, *Èșù* foi sendo compreendido pelos cristãos e assim rejeitado. Toda a liberdade, humanidade e potencialidade de *Èșù* certamente assustaram, colocaram “em xeque” o poder controlador concebido pelo catolicismo acerca de Deus e da própria Igreja. *Èșù*, o negro, era a personificação do mal a ser combatido. Berkenbrock (2018 apud VEIGA, 2018,

não paginado) afirma neste sentido: “Um exemplo típico é como algumas igrejas cristãs identificam a figura de Exu, advinda da religião africana dos iorubanos, como o demônio”.

Com o crescimento exponencial das igrejas neopentecostais no Brasil e sua estratégia de expansão a todo custo, valendo-se de artifícios de descontextualização e demonização de outras culturas, os santos católicos foram agredidos, como no antológico “chute na santa”,³⁰⁹ e *Èṣù* se transforma no mal a ser combatido.

Na Umbanda, existem entidades que também são denominadas de *Èṣù*, contudo, estas não são orixás. Trata-se de espíritos que viveram, morreram e que agora têm, como missão, ajudar os humanos; pertencem a inúmeras falanges e são descritos como “ajudantes de ordem” dos *òrìṣà*. Entre os mais conhecidos: Tranca Ruas, *Marabô*, Caveira, Sete Encruzilhadas, Porteira, mas não são o *òrìṣà Èṣù* cultuado no Candomblé, o que não significa dizer que sejam piores ou melhores; são conceitos diferentes, embora descritos pela mesma nomenclatura.

Os *àwọn Èṣù* (Exus) de Umbanda quando são cantados e esculpidos em esculturas pelos próprios adeptos e simpatizantes, muitas vezes, são associados ao diabo, embora definitivamente não o sejam. Este fenômeno reforça nosso entendimento de que a cultura judaico-cristã, preponderante no Brasil, foi capaz de distorcer o conceito teológico acerca de *Èṣù* (seja na Umbanda ou no Candomblé) a ponto dos próprios adoradores dessa entidade se convencerem de que *Èṣù* seria capaz das mesmas maldades que o “coisa ruim”.

É bem verdade que alguns dos contos iorubas sobre *Èṣù* e suas artimanhas dão a entender que esse *òrìṣà* praticaria atitudes menos nobres, contudo, *Èṣù*, na filosofia ioruba, é relatado como um *òrìṣà* que não é bom nem mau, apenas “É”, ou seja, ele é a essência do humano, portanto, capaz de todo e qualquer gesto tanto os de generosidade e afeto como os de egoísmo e tirania. *Èṣù* é uma potência, uma força, um ímpeto guardado por todos nós. Mas, quem decide o que fazer com a força de *Èṣù* é *Orí*,³¹⁰ a cabeça. *Orí* é também um *òrìṣà* para os

³⁰⁹ No dia 12 de outubro de 1995, Sérgio Von Helder, ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, proferiu insultos verbais e físicos contra uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, à qual se dedica o feriado de tal dia, durante o programa matutino *O Despertar da Fé*, transmitido pela RecordTV. Von Helder protestava contra o caráter de 12 de outubro, como feriado nacional à Nossa Senhora Aparecida, com o título de Padroeira do Brasil, refutando a validade da Lei nº 6.802/1980. O acontecimento provocou, na época, forte repercussão em grande parte da sociedade brasileira.

³¹⁰ *Orí*: 1. s. cabeça; autonomia; 2. s. divindade que rege a condução do ser humano pelo seu destino. *Orí òde*: cabeça material, caixa craniana. *Orí inú* (cabeça espiritual, essência humana). Uma das quatro partes integrantes do ser humano, segundo a filosofia ioruba: *orí* (a cabeça), *òjiji* (sombra), *èmi* (o hálito sagrado) e *elédá* (essência divina). *Orí* é uma divindade independente dos *òrìṣà* e subjetiva a cada ser humano. *Orí* recebe diversos cultos no Candomblé, denominados *borí*. Dentro do *orí*, existe um registro de todas as emoções e experiências ancestrais, denominado *ipòrí*. Independentemente do *òrìṣà* da pessoa, *Yemoja* é considerada como mãe de todas as cabeças (*Ìyá Orí*), conforme fundamenta um conto ioruba, pois ela rege a sanidade mental (JAGUN, 2017, p. 1145. Grifos do autor).

iorubas. É a divindade que mora em nós, o caminho e que tem, por atribuição, nos conduzir pelo nosso próprio destino. Logo, em última instância, é *Orí*, a nossa própria autonomia, quem decide se nós teremos atitudes boas ou más; não *Èṣù*.

Não há dúvida que *Èṣù* foi transformado no protagonista do preconceito contra as religiões de matrizes africanas. A maioria das referências pejorativas, feitas por intolerantes, inclusive em pregações de maus religiosos, são referências a *Èṣù* como o “demônio”. Inúmeros são os vídeos e cenas dantescas de supostos exorcismos, em cultos neopentecostais, nos quais os Exus de Umbanda são “expulsos” da vida das pessoas, assumindo características do próprio Satanás.

Em fevereiro de 2014, a Associação Nacional de Mídia Afro (ANMA)³¹¹ protocolou, no Rio de Janeiro, representação formal à Procuradoria dos Direitos do Cidadão, órgão do Ministério Público Federal (MPF), denunciando dezesseis vídeos, veiculados no *YouTube*, os quais continham teor incitatório, agressivo e intolerante contra as religiões de matrizes africanas. Todos tendo, como personagens principais, a divindade *Èṣù* do Candomblé e as Entidades de Umbanda, também denominadas como “Exus de Umbanda”.

O Procurador da República, Jaime Mitropoulos, reconheceu a denúncia, instaurou Procedimento Administrativo e expediu a Recomendação 001/2014, propugnando ao Google (administrador do *YouTube*) a retirada dos citados vídeos. No expediente, ainda alertava para a necessidade de permanente fiscalização em relação a conteúdos que, de acordo com a legislação brasileira, configurariam como crimes. Contudo, a empresa sediada em São Paulo, alegou que estava sujeita às normas de Direito de seu país (EUA) e que entendia que os vídeos eram manifestações de liberdade de expressão. Dessa forma, a empresa norte-americana enfrentava o Ministério Público e confrontava, explicitamente, a lei brasileira, mantendo os vídeos em circulação.

Não satisfeito, o Procurador instaurou Ação Civil Pública em face da Google do Brasil Internet Ltda., a qual foi distribuída junto à 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, com pedido de tutela antecipada, requerendo a exclusão definitiva dos vídeos pelo Google e a condenação da empresa estrangeira em reparar os danos morais coletivos causados “de acordo com a gravidade dos fatos”.

Se a Google, enquanto empresa estrangeira com atuação lucrativa no Brasil, afrontara a legislação brasileira, teimando com o fiscal da lei (Ministério Público), agora seria a vez do Judiciário novamente expressar os preconceitos, descontextualizações e intolerâncias contra as

³¹¹ O Autor era presidente da ANMA, à época, e redigiu a representação ao MPF.

religiões de matrizes africanas. O juiz titular da 17ª Vara Federal, da Seção Judiciária do Rio de Janeiro, à época, Dr. Eugênio Rosa dos Santos, proferiu decisão contrária ao pedido do Procurador. Sua justificativa para a não retirada dos vídeos, referindo-se às religiões afro, foi calçada em termos que precisam ser transcritos para que jamais sejam esquecidos:

No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.³¹²

A evidente falta de conhecimento sobre o assunto não abona a decisão do magistrado. Se ignorava a teologia das religiões afro, se não compreendia o sistema de transmissão oral de valores e conhecimentos, até mesmo, se deles não gostava ou não concordava com as liturgias das religiões afro, nada justifica seu despacho. Poderia ter chamado as partes para uma audiência a fim de compreender melhor a questão; pedido esclarecimentos prévios através da contestação da Ré, antes de julgar; convocado, inclusive, um perito em teologia para lhe assistir; mas, jamais fazer de sua caneta uma arma para corroborar preconceitos, racismos e intolerâncias. Sua decisão esboçou os mesmos argumentos que, há séculos, fundamentalistas usaram para destruir, matar, ferir.

O texto judicial provocou imensa revolta social. O assunto ganhou pauta em dezenas de jornais, revistas, canais de televisão, em todo o país. Uma manifestação da sociedade civil, organizada por religiosos de matrizes africanas, convocou uma reunião no auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI); centenas de populares, autoridades civis e religiosas, políticos, intelectuais e artistas compareceram, demonstrando sua indignação com a decisão judicial que alegara que as manifestações afro-brasileiras não podiam ser consideradas como religiões. Houve também movimentos em Brasília e em diversas outras capitais. A Mitra Arquiepiscopal do Rio de Janeiro e a Federação Israelita do Rio de Janeiro (FIERJ), em atitude inédita, ingressaram nos autos como *amicus curiae*,³¹³ exprimindo solidariedade e preocupação quanto à discussão da causa. O caso foi incluído no relatório da ONU, como grave caso de

³¹² Processo Originário: 0004747-33.2014.4.02.5101, da 7ª Vara Federal da Seção Judiciária do Rio de Janeiro. Ação Civil Pública com Pedido Liminar. Autor: Ministério Público Federal. Réu: Google Brasil Internet Ltda.

³¹³ *Amicus curiae* ou “amigo da corte”. Forma de terceiros ingressarem no processo por terem interesse na lide. Previsto no art. 138, do Código de Processo Civil.

violação aos direitos humanos. Toda a repercussão reverberou e o próprio juiz retrocedeu, modificando, por si só, a malfadada decisão:

O forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea.

O juiz, no entanto, manteve os vídeos em circulação, com o argumento de “liberdade de expressão e de reunião”. Não existe nem pode existir hierarquia entre direitos fundamentais. Se a liberdade de expressão for considerada mais importante que o racismo, serão permitidas manifestações de apoio ao nazismo, por exemplo.

O sistema jurídico brasileiro, por questões como essa, promove a derrocada do bom senso. A pretexto de um legalismo que pretende proteger a Constituição Federal e o direito dos cidadãos contra injustiças, em verdade, fundou-se uma *hipocritocracia*. Neste regime, no qual vivemos, a Justiça e os seus operadores fingem não haver racismo, homofobia, feminicídio ou intolerância religiosa, por exemplo, se o rigor das provas não for “satisfatório”. Caso não se “prove”, fingimos que não existe; se o fato não atende às regras, as “regras” não o reconhecem como fato. Ele desaparece aos olhos da lei, mas permanece encravado no corpo da vítima.

Na sentença, o magistrado acabou por concordar com o pleito do Ministério Público, entretanto, ao julgar a apelação da Google, o Tribunal Federal da 2ª Região, por unanimidade da sua 7ª Turma de Desembargadores, manteve a retirada dos vídeos, mas não autorizou que a empresa americana arcasse com indenização por danos morais coletivos pela violação do direito dos praticantes das religiões afro:

Equivocada a sentença ao concluir que, ante a natureza difusa dos interesses tutelados com a presente demanda - liberdade de consciência e de crença e vedação à intolerância e discriminação religiosa. Descabida a condenação à reparação de dano moral coletivo.

O racismo estrutural brasileiro é sedimentado com uma arquitetura religiosa. A intolerância religiosa, para que seja entendida, requer essa análise do viés racial. Por óbvio que os religiosos e as religiões de matrizes africanas são muito mais afetados por esse componente. Contudo, no amálgama brasileiro, nem São Benedito escapou do preconceito, que é santo católico, mas de tez negra.

A transcrição abaixo relata um episódio, em plena pandemia de febre amarela, em nosso país.

Nestas ocasiões as irmandades se esforçavam em preparar com esmero as procissões de penitências aos seus santos padroeiros, como forma de arrependimentos pelos atos pecadores praticados. Em especial a de São Roque e São Sebastião, considerados advogados contra as doenças epidêmicas, as pestes. Em épocas que a cidade era agravada pelas pestes, os periódicos listavam uma lista enorme de procissões em louvores aos santos, bem como preces e ladainhas, em especial em intenção a São Benedito, santo negro, que fora apontado como causador de uma das reincidências da peste após a procissão de cinzas de 1849. Carregados de preconceitos os participantes que integravam o cortejo, naquele ano, recusaram-se a carregar o andor com a imagem de São Benedito, ficando ele esquecido na sacristia da igreja, sob a alegação de que “*branco não carrega negro nas costas, mesmo que seja Santo*”. Uma grande epidemia atingiu a corte e foi entendida como vingança do Santo abandonado. No ano seguinte, São Benedito ocupou o seu lugar devido no séquito, ganhando novos adornos e não faltou quem lhe quisesse carregar o andor (SILVA, 2008, p. 102-103. Grifo da autora).

Ainda sobre o episódio do andor de São Benedito, transcrevo os comentários de Ewbank (1971 apud SILVA, 2008, p. 102-103):

Enquanto estava observando o altar, estremei de ouvir um gemido ao meu lado. Voltei-me e vi um homem branco, de quarenta ou cinquenta anos, ajoelhado, quase me roçando. Tinha-se aproximado com passos de lã. Um dos braços estava numa tipoia. Tinha o ar cadavérico. Seus olhos lânguidos estavam fixos numa das imagens, a quem começou a dirigir suas tristezas em voz abafada. Recuei e, chegando a H... aponte-i-lhe o indivíduo. “Sim”, disse H..., com um encolhimento de ombros, “ele disse-me ontem que viria para ver se Nossa Senhora do Rosário lhe curaria a ferida no braço”. “Mas por que veio a uma igreja de pretos?” Perguntei. “Porque nos últimos dezoito meses, percorri todas as igrejas de brancos sem que lograsse interessar qualquer santo em meu estado. A Virgem que ele agora está consultando tem seu altar neste lugar e tanto santos quanto médicos devem ser procurados em suas residências próprias. Muitos brancos vêm aqui pedir auxílio, e muitos fazem suas promessas a esta santa negra”.

Oportunas as reflexões de Cabral (2020 apud CABRAL, A. M., 2022, p. 55) em seu conceito de *sacropolítica*:

Por sacropolítica, compreendo um modo específico de as relações (políticas) de poder condicionarem a experiência do sagrado ou de uma divindade em conluio com saberes teológico-religiosos legitimadores de certas violências e promotores de vidas qualitativamente mortas. Trata-se, portanto, de uma experiência religiosa e teológica que nasce de certos poderes e que exerce poder com a finalidade de estabilizar o espaço de convívio humano (mundo) sob o signo da hegemonia de uma religião específica, tendo como efeito o silenciamento, apagamento, anulação ou mesmo a morte de possibilidades e experiências religiosas distintas e alternativas. Como devo rapidamente mostrar, seu exercício de poder não se restringe à simples anulação das religiosidades discordantes. Ele atua sobretudo na subjetivação dos indivíduos segundo seus princípios de normatização [...] (Grifo do autor).

Cito, aqui, um fato contemporâneo bastante significativo, destacado por Frei Betto, relatando um encontro de bispos de vários continentes em Roma, no ano de 1971. Na ocasião, um bispo africano teria convidado os confrades para assistirem a um videodocumentário sobre a liturgia em sua diocese. O filme mostrava um tronco de árvore, com o vinho e a hóstia, e negros dançando, com tangas coloridas, seus corpos pintados, as mulheres com os seios à mostra. Então, um cardeal teria se levantado, dizendo que a imagem era um absurdo, uma blasfêmia e alegava que aquilo não seria a liturgia da Igreja, no que foi respondido pelo bispo africano: “Pode não ser a liturgia de Roma, mas da Igreja é, porque se nós, africanos, tivéssemos evangelizado a Europa, a essa hora todos vocês estariam de tanga, dançando e cantando em volta do altar” (FREI BETTO; GLEISER; FALCÃO, 2020, p. 82).

Assim, se eram inviabilizadas as cerimônias dos pretos pela violência político-religiosa dos opressores, os escravizados encontraram as próprias maneiras de reverenciar seus deuses, burlando o sistema. Dessa forma, em seus *pepelé*³¹⁴ e *ojúbo*,³¹⁵ colocavam ostensivamente os símbolos e imagens católicas, de modo que os feitores imaginassem que seus cultos eram aos santos cristãos, mas, embaixo dos altares, mantinham seus *igbá*³¹⁶ e assentamentos, exatamente como sua tradição propunha.

Abaixo, uma imagem clássica:

³¹⁴ *Pepele* – s. altar; prateleira. Lit.: *pepe* (s. altar) + *ilé* (s. casa) (JAGUN, 2017, p. 1191. Grifo do autor).

³¹⁵ *Ojúbo* - s. local de culto aos espíritos e divindades; altar; ambiente onde ficam os assentamentos e elementos rituais (*idí òrìṣà*); quarto de santo (JAGUN, 2017, p. 1131. Grifo do autor).

³¹⁶ *Igbá* – s. cabaça, cuia; fruto do cabaceiro - *Cucurbita lagenaria* (*Lagenaria vulgaris*). A folha da cabaceira é considerada uma erva forte para desfazer feitiços maléficos. A cabaça é um utensílio largamente utilizado nos Candomblés, paramento de diversas divindades, seja como cuia para banhos, como vasilhame para a culinária, em inúmeros rituais e também para percussão. A cabaça inteira simboliza a ligação entre o céu (*òrun*) e a Terra (*àiyé*), enquanto estes ainda eram unidos. A cabaça partida ao meio no sentido horizontal representa o equilíbrio entre o masculino e o feminino. A cabaça pode ter diferentes formatos. Cada qual, cortada conforme o interesse, ganha uma denominação e uma destinação próprias, mediante sua utilização: *igbájè* (para lavar roupas); *àdo*, ou *ató* (para guardar pós e remédios); *ahá* (em forma de copo para beber líquidos); *pòkó* (em forma de prato para comer alimentos); *kòtò* (em forma de vasilha); *akèngbè* (em forma de garrafa para guardar/transportar líquidos); *akèrègbè* (em forma de pote); *alugbá* (como instrumento musical de percussão); *šéré* (paramento de *Šàngó*); *igbádù* (cabaça utilizada como recipiente de quatro vasilhames pequenos que representam os *odù* principais, simboliza a existência do mundo – “a cabaça da existência”). É usada como vasilha de culto, assentamento, dos deuses (JAGUN, 2017, p. 1043. Grifos do autor).

Foto 3 – Altar afro-brasileiro de santos e assentamentos



Fonte: MÉDICOS ILUSTRES DA BAHIA E DE SERGIPE, 2011.³¹⁷

Não se tem uma data específica na qual o sincretismo afrocatólico tenha sido instalado nem existem, ao menos, indícios de quando este processo teve início. Entretanto, ao que tudo indica, desde que os missionários católicos começaram suas investidas catequistas com mais empenho, mesmo no continente africano, certamente as associações entre santos e orixás foi, paulatinamente, sendo criada ainda que, meramente, no imaginário das pessoas.

Porém, já no território brasileiro pós-diáspora, é que certamente a edificação sincrética foi consolidada. Possivelmente, nos primeiros séculos do Holocausto negro, os africanos e os afrodescendentes foram buscando, a partir das associações simbólicas, os sincretismos religiosos como formas de minimizar os embargos aos seus cultos e maneiras de evitar violências.

Ao contrário do que alguns pesquisadores apontam, o sincretismo afrocatólico não se deu por uma mera influência dos missionários europeus; este processo não foi impositivo, vertical. Como ressalta Chevitarese e Cornelli (2007, p. 172): “Não houve influência, mas um processo gradativo de negociação”. Uma negociação tácita, é bem verdade, delicadamente instituída, face ao desequilíbrio entre as partes envolvidas. De certo, uma negociação muito mais entre “pares”, ou seja, entre os africanos e seus próprios valores e limites, do que entre “partes”. Afinal, nesse processo, inexistia a possibilidade de interlocutores afro e católicos sequer tratarem do assunto no mesmo patamar de igualdade. O sistema escravocrata, as leis confessionais e o preconceito étnico-religioso não facultavam tal hipótese. Daí, porque destaco

³¹⁷ MÉDICOS ILUSTRES DA BAHIA E DE SERGIPE. *Rubin de Pinho, os temas populares e o sincretismo*. Apêndice IV. Publicado em: 14/01/2011. Fonte: <<http://medicosilustresdabahia.blogspot.com/2011/01/alvaro-rubim-de-pinho.html>>. Acesso em: 12/11/2022.

a capacidade resiliente, a inteligência emocional e, sobretudo, a espetacular habilidade diplomática daqueles e daquelas que, a despeito do sistema, lograram subvertê-lo sem que os próprios opressores percebessem.

A constituição das Irmandades foi um marco importante. Segundo Macedo (2013, p. 118), principalmente, a partir do “início do século XVII, multiplicaram-se na América, as irmandades negras, ou confrarias, como espaço de sociabilidade e de construção de identidade dos cativos”. Eram as “Irmandades de Nossa Senhora do Rosário ou de São Benedito”. Suas lideranças “desempenhavam um papel não apenas religioso, mas também de intermediação política dos cativos com os senhores e com as autoridades”. Foi nessas instituições que acabou por ocorrer o “processo de ressignificação dos cultos e práticas das religiões tradicionais africanas, entre si, e com o catolicismo oficial” na formação do sincretismo da religiosidade brasileira.

A ocupação de espaços no sistema religioso católico nunca significou a perda dos propósitos dos negros. Eles queriam ter trânsito com as autoridades religiosas e poder institucional; nem tanto por devoção, embora esta não faltasse, porém, muito mais por convicção. Nas palavras de Oliveira (2008 apud BOSCHI, 2019, p. 212): “Era possível acreditar em Nossa Senhora do Rosário e acreditar em divindades do panteão africano, sabendo que elas mantinham suas respectivas identidades”. O que os negros queriam mesmo era obstar as repressões a seus cultos, era encontrar formas de praticar seus ritos com um revestimento católico, evitando os “nãos” históricos e sobejamente conhecidos.

Com o tempo, as irmandades coloniais foram tornando-se independentes em relação às paróquias e aos religiosos ou às suas respectivas ordens primeiras, passando a ter autonomia para construir suas próprias capelas e igrejas. Com isso, usaram o recurso de absorver clérigos simpatizantes às causas negras, em seus quadros associativos, na condição de filiados e estes passaram a celebrar apenas os ofícios religiosos, cuja batina fosse indispensável.

Havia premências cotidianas. Pertencer a essas agremiações significava assegurar local de sepultamento, a garantia de que missas e ritos afro pudessem ser realizados e até acesso a empréstimos em fundos pecuniários dessas ordens, como enfatiza Boschi (2019, p. 215): “Acrescente-se que, em certas associações, na falta do irmão, elas prestavam auxílio à sua viúva e aos filhos órfãos. Tudo isso sem considerar que a filiação a esses grêmios proporcionava, a todos e a cada um, maior visibilidade no corpo social, ou seja, a superação do anonimato”.

As primeiras irmandades da América portuguesa datam de 1552, na Capitania de Pernambuco. Os registros históricos relatam que elas foram criadas sob a invocação de Nossa

Senhora do Rosário, sendo agremiações compostas por “gente de cor”. A essas confrarias, somaram-se as de São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia, igualmente evocadas pelas populações negras (BOSCHI, 2019, p. 213).

A Igreja Católica usou, como estratégia de atração dos africanos e afrodescendentes, o estímulo à devoção aos “santos pretos”, acreditando que a imagem destes ícones poderia facilitar a catequese. Esse episódio, do século XVIII, pode ser constatado no “projeto elaborado por ordens religiosas mendicantes de cunho marcadamente urbano, nomeadamente os franciscanos e os carmelitas” (BOSCHI, 2019, p. 213). Era um compêndio de textos fomentadores da adoção de santos negros à fé dos escravizados. Como exemplo, podemos citar, da lavra do carmelita, o frade José Pereira de Santana: “Os dois atlantes de Etiópia: Santo Elesbão, imperador XLVII da Abissínia. Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos carmelitas”, publicada entre os anos 1735 e 1738. Na obra, o frade apresenta São Elesbão e Santa Efigênia como “santos pretos carmelitas destinados à devoção dos negros” (OLIVEIRA, 2008 apud BOSCHI, 2019, p. 213).

Outro caso, foi a do frei franciscano, Apolinário da Conceição, datada de 1744, intitulada *Flor Peregrina por Preta, Ou Nova Maravilha da Graça, Descoberta na Prodigiosa Vida do Beato Benedito de S. Filadelfio, Religioso Leigo da Província Reformada da Sicília, da mais Estreita Observância da Religião Seráfica* (OLIVEIRA, 2008 apud BOSCHI, 2019, p. 213).

Nas palavras de Boschi (2019, p. 216): “De qualquer forma, é indubitável que, por intermédio das suas irmandades, aqueles segmentos puderam cultivar e preservar elementos e práticas culturais que, muito possivelmente, teriam desaparecido se outro fosse o contexto”. O autor também diz: “De todo modo, insista-se, ao fundarem suas irmandades, os negros não estavam a incorporar inequivocamente padrões culturais dos brancos. Na realidade, continuavam a agarrar-se aos seus passados étnicos particulares, que eram, então, retomados” (BOSCHI, 2019, p. 217).

Citando Sweet (2007b), Boschi (2019, p. 217) arremata:

[...] no Brasil dos séculos XVII e XVIII, as religiões não eram sincréticas ou crioulas, mas sim sistemas de pensamento independentes, praticamente em paralelo com o catolicismo. Quando ocorriam de fato misturas religiosas significativas, como se verificou a partir do século XVIII, este sincretismo era essencialmente evidente entre Ganguelas e Minas, ou entre Ndembo e Ardas – e não entre africanos e católicos portugueses.

Se, por um lado, o surgimento das irmandades negras na Igreja marcava um projeto endógeno, no qual os afrodescendentes entravam no organismo religioso hegemônico para introduzir novos “genes”, por outro, estabelecia, mesmo que não fosse o projeto inicial, uma alteração no “DNA” católico, ocasionando um “catolicismo negro”. Corroborar Boschi (2019, p. 213):

Em síntese, não seria equivocado afirmar-se que, por meio e no interior das irmandades de negros e seus descendentes, emergia um processo de africanização da religião católica. Um catolicismo negro ou africano, conforme expressão cunhada por historiografia recente, tendo em vista que, desde o século XVI, o catolicismo se disseminara pela África Central, do que resultou, dentre outras realizações, na constituição de irmandades leigas.

No mesmo sentido, Sweet (2007b, p. 225 apud BOSCHI, 2019, p. 220):

[...] a aceitação do Cristianismo por parte dos africanos foi lenta e desigual, e mesmo quando parecem registrar-se manifestações de devoção à fé cristã, continuam a poder ser encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com as práticas cristãs. [...] Ao mesmo tempo que os africanos adotavam gradualmente alguns elementos da fé católica, contribuíram também para transformar a Igreja brasileira, deixando uma marca indelével no panorama religioso do Brasil Colonial.

Logo, podemos inferir que irmandades eram espaços de inserção social e de resistência cultural. Nelas, os negros encontravam revestimento estrutural para suas manifestações e preservação de seus valores e, assim, reconstruíram suas *reidentidades* com novos contornos.

Devemos destacar que há consistentes evidências de que, em grande parte das irmandades negras da América portuguesa, houve a hegemonia de certas etnias; vários foram os fatores que contribuíram, como a heterogeneidade dos grupos, origens e interesses distintos de certas confrarias. Dessa forma, podem ser observadas certas prevalências dos bantu nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário na Bahia, em Pernambuco, no Rio de Janeiro e em São Paulo (BOSCHI, 2019).

Na formação dessas confrarias, por conta das presenças hegemônicas de determinadas etnias, estabeleceram-se pactos interétnicos. Assim, as confrarias baianas do século XVIII nos ajudam a compreender os arranjos intra-africanos nessa luta árida por espaços tão escassos na sociedade colonial. Não podemos entender a presença africana no Brasil como mera transposição geográfica de pessoas; foi intrincada e complexa a negociação entre esses povos, não bastassem as exclusões e perseguições promovidas pelas classes dominantes.

Curioso observar que, séculos após, a Igreja católica, principalmente motivada por movimentos como a Pastoral Negra, começa a abrir seu espaço de culto para simbolismos

religiosos afro. No dia 20 de novembro de 2019, Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra,³¹⁸ o padre responsável pela Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, no bairro da Glória, na zona sul do Rio de Janeiro, durante a missa, fez uma homenagem à cultura e à religiosidade negras, colocando *àkàràjẹ*³¹⁹ e *débúrú*,³²⁰ elementos de culto de matrizes africanas, no local do altar da celebração. O episódio causou polêmica, gerando manifestações favoráveis e desfavoráveis entre católicos e afro-religiosos.

Considerando o tortuoso percurso histórico e social que permeou as relações entre a Igreja e as religiões de matrizes africanas no Brasil, recebi a notícia como um gesto de acolhimento, respeito e de integração fraternal entre as religiões. Porém, ao refletir com mais vagar sobre o caso, ponderei acerca de outras questões que são transversais.

Imaginem se um *Bàbálórìṣà*³²¹ resolvesse fazer uma homenagem à Igreja Católica e, durante a celebração pública do *ṣiré*,³²² elaborasse um preparo de farinha de trigo com água, chamasse o resultado deste composto de hóstia e distribuísse aos presentes? Seria ele compreendido? Qual seria a reação dos católicos? O tema requer cuidado, pois há valores imateriais implícitos nos artefatos sacros de todos os credos.

Os elementos de culto, de origem afro, não devem ser vistos unicamente como símbolos culturais, referências religiosas ou receitas culinárias. São alimentos sagrados, cujos preparos

³¹⁸ Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011, instituiu o dia 20 de novembro, data de falecimento de Zumbi dos Palmares, como Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra.

³¹⁹ *Àkàràjẹ*: mesmo que *àkàrà*; derivado da expressão ioruba: *àkàrà n'jẹ* = “comendo *àkàrà*”, utilizada pelas chamadas escravas de ganho, ao venderem este quitute nas ruas de cidades brasileiras. Comida litúrgica do Candomblé feita à base de feijão fradinho descascado e moído batido com água, temperado com camarão seco socado, cebola ralada e sal até formar uma pasta que, após descansar, é frita em formato de bolas no azeite de dendê; prato predileto do *Òrìṣà Oya*. O “acarajé” transformou-se em prato típico da culinária brasileira e foi tombado desde 2004 pelo IPHAN como patrimônio nacional imaterial, assim como o ofício das baianas que preparam e vendem este quitute. O “acarajé” concerne em si a força do alimento ritual da divindade guerreira *Oya*, bem como a força aguerrida das mulheres negras que fizeram desta iguaria um elemento de resistência secular, através do qual juntaram recursos para comprar a alforria dos seus familiares e amigos e, através dos tempos, para sustentar suas famílias e formar seus filhos (JAGUN, 2017, p. 926-927. Grifo do autor).

³²⁰ *Débúrú*: neologismo criado no Brasil, a partir da palavra “*gúgúrú*” (pipoca) no idioma ioruba. Comida litúrgica feita à base de milho alho estourado em areia de praia. Prato predileto dos deuses *Omolu* e *Obalúwáiyé*, ambos associados à saúde e à doença. A areia da praia usada no preparo desta comida votiva, é um símbolo da relação entre *Omolu* e *Yemoja*, sua mãe de criação mítica (JAGUN, 2017, p. 977. Grifo do autor).

³²¹ Título masculino do sacerdote supremo de uma comunidade de Candomblé, popularmente denominado como Pai de Santo.

³²² *Ṣiré*: 1. s. cerimônia pública de Candomblé quando toda a comunidade se reúne para louvar as divindades através de cânticos e danças, ao som dos instrumentos de percussão. No *ṣiré*, os *Òrìṣà* se manifestam através do transe e também dançam, paramentados com suas roupas de gala e apetrechos rituais. O *ṣiré* é dançado em sentido anti horário, em torno dos elementos centrais do Terreiro. Em algumas Casas tradicionais, dançar o *ṣiré* é prerrogativa exclusiva de mulheres já iniciadas (JAGUN, 2017, p. 1211. Grifo do autor).

consistem em uma série de preceitos e cuidados litúrgicos. Cada uma dessas iguarias consagradas, remonta tradições milenares, que foram perpetradas na religião como ícones de resistência e fé.

Vale dizer que as comidas litúrgicas utilizadas nos ritos de Candomblé, segundo a filosofia ioruba, não são destinadas a alimentar os deuses. Numa cultura oral, como a deles, onde os valores e ensinamentos são transmitidos através de contos repletos de metáforas e ludicidade, cada comida é um livro, uma história, um ensinamento. Como discorreremos em nossa obra, *O Candomblé em Tempos de Crise*, (JAGUN, 2020b, p. 110):

As oferendas são maneiras de concentrarmos nossa energia, de nos conectarmos com os deuses. Os orixás não “comem”. Cada comida votiva é cuidadosamente elaborada com energias e símbolos compatíveis com a divindade/entidade com as quais nos ligamos. Aqueles elementos, na verdade, possuem as energias das quais nós precisamos, não nossos deuses. Não é Exu quem vai “comer” o padê³²³. Mas, o carboidrato da mandioca e a energia combustiva do dendê, servirão para dinamizar minhas forças, me animar, me movimentar, conforme a regência de Exu. Não é a canjica que irá alimentar Oxala³²⁴, mas a paz que aquela comida representa, terá sua energia transmutada e revertida para mim mesmo, justamente no momento em que eu estiver precisando me harmonizar, me acalmar.

E o autor complementa:

³²³ *Padê* – 1. v. reunir; encontrar; 2. s. comida litúrgica do Candomblé oferecida ao *òrìṣà Èṣù*, feita à base de farinha de mesa crua misturada com dendê, ou com mel, ou com água, ou com cachaça. Mesmo que *amia*(n). Antes dos ritos de imolação, sempre é necessário agradecer a *Èṣù*. Este rito é popularmente chamado de “rodar *pàdê*”, ou “despachar *Èṣù*” e consiste em oferecer à divindade dos caminhos esta comida votiva (*pàdê*), com cânticos e danças, objetivando apaziguamento para as posteriores cerimônias de louvação aos outros *òrìṣà* (JAGUN, 2017, p. 1185-1186. Grifos do autor).

³²⁴ *Òṣàlá* – *òrìṣà* patriarca do panteão do Candomblé. É o mais velho *òrìṣà* masculino. Denominação genérica usada para todos os *òrìṣà funfun* no Brasil. Seu nome é a forma reduzida de *òrìṣà nlá* (*Òṣànlá*). Todos os *òrìṣà* primordiais, ou seja: existentes antes da criação do mundo, são denominados como *òrìṣà funfun* (divindades do branco). Dentre eles, temos *Oṣàlúfón*, *Qbátálá*, *Òṣàlá*, *Odùduwà*, *Òṣapópò*, *Òṣàgiyán* e *Qbàlùfón*. Este último, contudo, segundo alguns autores, estaria fora do rol das divindades primordiais. A ele seria atribuída a arte da tecelagem. Não se sabe ao certo se são diversas denominações do mesmo deus, ou se são diferentes membros de um mesmo remoto panteão de divindades de uma região africana. Assim, os nomes e os títulos destes deuses se confundem, como formas de se referir, vez por outra, ao mesmo *òrìṣà*. Mas no Brasil, todos estes são considerados genericamente como *Òṣàlá*, ou no mínimo, como qualidades deste. Portanto, ao falarmos de *Òṣàlá*, entendemos que nos referimos a um *òrìṣà* que tem várias qualidades, dentre as quais se incluem *Oṣàlúfón*, *Qbátálá*, e *Òṣàgiyán*, por exemplo. *Qlórùn*, portanto, não pode ser considerado como qualidade de *Òṣàlá*, face à sua supremacia. Frise-se que no Candomblé não há culto, ritos específicos, nem iniciação para *Qlórùn*. Considera-se que os *Òrìṣà* são seus intermediários. *Qbátálá* e *Odùduwà* são os protagonistas da fundação de *Ifè*, a cidade considerada a origem do mundo conforme a cultura ioruba. Já o culto a *Oṣàlúfón*, tem origem na cidade de *Ifón*. *Ifá* (oráculo considerado como divindade) e *Qrúnmilá* (*Òrìṣà* conhecedor do destino de todas as pessoas), são também deuses *funfun* e para algumas Raízes de Candomblé são considerados como qualidades de *Òṣàlá*. Todavia, o melhor entendimento é no sentido de compreendê-los como divindades distintas de *Òṣàlá*, apesar de também serem primordiais (JAGUN, 2017, p. 1151-1152. Grifo do autor).

Os componentes dos ebós³²⁵, dos rituais, das comidas votivas, são símbolos que nos provocam conexões, ligações. Esses símbolos se identificam com os deuses e ancestrais. Notem que para elaboração do padê, basta misturar farinha de mesa crua, com azeite de dendê. Sem levar ao fogo, sem cozinhar... Bem ao estilo de Exu: rápido e dinâmico. Não por acaso, esta oferenda é dada ao orixá do movimento, ao Senhor dos Caminhos, aquele que é o responsável por nossa energia vital. “Dar” um padê para Exu, é ativar o dinamismo de que nós carecemos naquele momento (JAGUN, 2020b, p. 111).

O *àmàlà*,³²⁶ por exemplo, comida dedicada ao *Şàngó*,³²⁷ remete a um *itàn*³²⁸ multissecular. Reza a lenda, que a cidade de *Ọyó*,³²⁹ cujo soberano era *Şàngó*, estava cercada por exércitos inimigos, os quais se afiguravam em maior número e com armas mais poderosas do que os soldados do Rei *Şàngó*. Diante da ameaça iminente, seus guerreiros demonstraram-se inseguros; a população temerosa não sabia o que fazer diante do ataque que parecia fatal. Neste momento, *Şàngó* ordenou que buscassem todos os quiabos das plantações e mandou preparar a maior quantidade possível de *àmàlà*. Determinou, então, que untassem as rochas que cercavam a cidade com o *àmàlà* e assim foi feito. Quando os exércitos hostis tentaram invadir *Ọyó*, não conseguiram escalar as pedras que circundavam a cidade porque escorregavam e caíam de grandes alturas, dando chance de defesa aos soldados leais a *Şàngó*, que os derrotaram bravamente.

³²⁵ *Ebo*: palavra em ioruba que designa, genericamente, oferenda.

³²⁶ *Àmàlà*: comida litúrgica utilizada em rituais de Candomblé feita à base de quiabo cozido refogado com cebola ralada, camarão seco socado e azeite de dendê. No Brasil, a esta receita, ainda são acrescentados rabada e peito de boi. É o prato predileto do *Ọrìşà Şàngó*; 2. s. nome dado à Cerimônia de Candomblé dedicada a *Şàngó*, realizada todas às quartas feiras em alguns Terreiros (JAGUN, 2017. p. 938. Grifo do autor).

³²⁷ *Şàngó*: *Ọrìşà* masculino da justiça, do fogo, raios e trovões. Rei da cidade ioruba de *Ọyó*, originário de Nupê. Considerado como o 3º, ou o 4º *Aláàfin* de *Ọyó*. **Elemento**: fogo; **Regência**: o fogo, o trovão e a justiça; **Saudações**: *kábíyèsí!* (“*Saudamos sua Majestade que Veio dos Céus!*”). Lit.: *kí* (v. saudar) + *abíyè* (adj. alado) + *sí* (v. existir) + *lé* (prep. complementar de cumprimento a um chefe); *Káwò ó o kábíyèsí lé!* (“*Permita-nos Olhar para Vossa Majestade Celestial!*”). Lit.: *káwò ó o* (exp. que possamos olhá-lo) + *kábíyèsí* (s. saudação que se faz a um rei) + *lé* (prep. complementar de cumprimento a um chefe); ou *oba kò so!* (“*O Rei não se Enforcou!*”). Lit.: *oba* (s. rei) + *kò* (adv. negação: não) + *so* (v. enforçar); **Elementos Rituais**: *şèrè* e *oşé*; **Títulos**: *Oba Jákúta* (Aquele que Lança Pedras - referindo-se às pedras de raio - trovões), *Aládò* (Aquele que Racha o pilão); *Obakòso* (rei da cidade de *Kòso*); ou uma expressão usada para dizer que ele não se enforcou – também considerado como qualidade de *Şàngó*); *Aláàfin* (soberano da cidade ioruba de *Ọyó* – também considerado como qualidade de *Şàngó*); **Qualidades**: *Àfònjá*, *Àjàkà*, *Aganjú* (filho do rei *Àjàkà*), *Ayrà Ajaòsì*, *Ayrà Igbóná*, *Ayrà Ìntilè*, *Àjùwòñ*, *Akorombe*, *Baàyànni*, *Baru* ou *Igbaru*, *Sogbò*, *Jákúta*, *Ògòdò* ou *Àgòdò*, *Obalubẹ*, *Ọrànmiyàn*, *Dàdà* (rei de *Ọyó* e irmão de *Şàngó* – ambos filhos de *Ọrànmiyàn* com *Ìyámàsé* – teria abdicado ao trono em favor de *Şàngó*), *Ọrànfi* (divindade dos raios de trovões da cidade ioruba de *Ifè*); **Cores**: vermelho, marrom (JAGUN, 2017. p. 1207-1208. Grifos do autor).

³²⁸ *Itàn*: conto, histórias míticas da cultura ioruba (JAGUN, 2017. p. 1078. Grifo do autor).

³²⁹ *Ọyó*: cidade ioruba de onde se origina o culto a *Şàngó*. Título do soberano da cidade: *oba*, ou *aláàfin* (JAGUN, 2017. p. 1185. Grifo do autor).

Até hoje, preparar *àmàlà* e oferecer essa comida a *Şàngó*, o deus ioruba da Justiça, é, para nós, no Candomblé, um profundo ensinamento filosófico. Relembramos que, durante as graves crises e perigos da vida, devemos buscar as soluções que estão ao alcance das mãos. A viscosidade do quiabo, matéria-prima para a confecção do *àmàlà*, é a energia que nos inspira a contornar os obstáculos, as asperezas da vida. Oferecer *àmàlà* a *Şàngó* é mais do que cozinhar um alimento: é um rito, é um livro que se escreve e que se lê, aprendendo com os ancestrais, resgatando memórias, valorizando histórias. Logo, podemos compreender que as comidas votivas requerem não somente a composição de ingredientes, mas uma conjunção de fatores, de valores, de saberes.

Nessa cultura ágrafa, a cada *ẹbọ* “arriado” se abre um livro para ser lido; a cada cerimônia iniciática, uma enciclopédia é reeditada. Sabores são lidos, imagens são ouvidas, cheiros narram, sentimentos declamam. Entender estas várias possibilidades de codificação e decodificação, diferentes da cultura hegemônica, requerem cuidados para que não sejam deturpadas, esvaziadas e, conforme o caso, dolosamente apropriadas.

Por apropriação cultural, entende-se as atitudes de uma pessoa ou de grupos hegemônicos, que passa a utilizar elementos simbólicos, a reproduzir comportamentos ou hábitos, elementos estéticos, objetos, expressões idiomáticas e demais linguagens características de grupos sociais vulnerabilizados ou excluídos socialmente com a finalidade de desconstituí-los. Apropriam-se dele com o intuito de modificá-lo, torná-lo, de outro jeito, o “seu”, de forma que não sejam mais como em sua forma original. Trata-se de uma estratégia engendradora e cruel de anulação.

As influências culturais são normais e acontecem em qualquer era ou geografia. Porém, quando desconstituem seus valores originais ou os modificam de forma que os descontextualize ou, ainda, que reduzam sua importância, acabam reproduzindo práticas colonialistas. Segundo o antropólogo e *Bàbálórìṣà* Rodney William (2019 apud LIMA, 2020, não paginado):

A apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos. É uma estratégia de dominação que visa apagar a potência de grupos histórica e sistematicamente inferiorizados, esvaziando de significados todas as suas produções, como forma de promover seu genocídio simbólico. Apropriação cultural e racismo são temas imbricados.

É também importante dizer que, em tempos recentes, símbolos da cultura afro-brasileira, como a capoeira, os doces de Cosme e Damião, assim como o *àkàràjẹ*, por exemplo, foram

deliberadamente demonizados, descontextualizados e, posteriormente, usados de forma indevida por religiosos neopentecostais.

A capoeira é reconhecida como desporto de criação nacional, nos termos do art. 22, do Capítulo II, da Lei nº 12.288, de 2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010, não paginado):

Art. 22. A capoeira é reconhecida como desporto de criação nacional, nos termos do art. 217 da Constituição Federal.

§ 1º A atividade de capoeirista será reconhecida em todas as modalidades em que a capoeira se manifesta, seja como esporte, luta, dança ou música, sendo livre o exercício em todo o território nacional.

§ 2º É facultado o ensino da capoeira nas instituições públicas e privadas pelos capoeiristas e mestres tradicionais, pública e formalmente reconhecidos.

Todavia, no passado, a capoeira já foi marginalizada e proibida, conforme o Código Penal de 1890. No capítulo XIII, desse Ordenamento, cujo título era “Dos Vadios e Capoeiras”, figuravam as seguintes prescrições a respeito:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal.

Pena - de prisão cellualar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. É considerado circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. (BRASIL, 2020 [1890], não paginado).

A capoeira é de origem negra; não há dúvidas de que o fator étnico gerou preconceito. Em sua prática, são cantadas músicas que fazem alusões à cultura e à religiosidade afro-brasileira e estes cantos integram a patrimonialização da capoeira. Porém, foram rechaçados e demonizados por religiosos fundamentalistas neopentecostais e evangélicos foram estimulados a não praticar mais a capoeira por conta das referências afrorreligiosas. Em sequência, esses radicais criaram grupos de capoeiras rebatizados de “capoeira de Jesus”, porém, as letras e músicas, de origem negra, foram modificadas para retirar as alusões à cultura e às simbologias afrorreligiosas.

O *àkàràjẹ* é uma comida votiva de origem milenar. Remonta as liturgias à divindade *Oya*,³³⁰ a deusa dos ventos dos iorubas, cujo culto tem início na cidade de *Irà*,³³¹ na atual Nigéria. Depois, estendeu-se à *Ọyó*³³² e, por conta da diáspora ocorrida com o Holocausto negro, difundiu-se mundialmente, sendo muito significativo no Candomblé de tradição nagô ou ioruba no Brasil.

O *àkàràjẹ* se popularizou também fora do ambiente ritual, mas não perdeu seu caráter litúrgico. As chamadas “escravas de ganho” vendiam esse e outros quitutes da culinária votiva ioruba nas urbes do Brasil Colônia. Com os recursos que auferiam através desse comércio, juntavam quantias para comprar a própria alforria, assim como dos seus. Mesmo depois da abolição formal da escravidão, descendentes daquelas mulheres escravizadas continuaram a preparar o *àkàràjẹ* e a vendê-lo nas ruas das cidades, agora, para sustentar sua prole e garantir-lhe estudos, assegurando a sobrevivência dos descendentes.

O Ofício das Baianas de Acarajé foi tombado pelo Iphan, em 2005. A Certidão de inclusão, no Livro de Registro dos Saberes, assim documenta:

³³⁰ *Oya*: **1.** s. nome original do rio Níger; **2.** s. *Òrìṣà* feminino originária da cidade de *Irà* que fica no Estado de *Kwarà*, a sudoeste de *Ọyó*. Mesmo que *Yánsàn*; **Elemento**: ar; **Regência**: os movimentos de ar, os ventos em todas as suas intensidades, da brisa aos furacões. É também cultuada nas águas do rio Níger. Compete a *Oya* conduzir os espíritos ao *òrun* (céu), após a morte. Por isso é considerada a senhora dos *Égún* (espíritos). **Saudação**: *Eèpàà hey Oya!* (Salve *Oya!*); **Elementos Rituais**: *irùkèrẹ* ou *irùṣin*; *èlè* (alfanje: espada curta e curva) ou *idà* (espada); *oge* (chifre) - é utilizado em seus assentamentos retomando o *itàn* (conto) que conta como *Oya* chamava seus filhos através deste elemento; **Títulos**: *Ìyá Mèsàn Ọrun* (Mãe dos Nove Céus); *Alákòko* (Senhora do *Ọpákóko* = tronco ritual do *akóko* – árvore sagrada, que une os 9 espaços siderais entre o *òrun* (céu) e o *àiyé* (Terra) – “Os Nagô e a Morte”; dos Santos J.E., Ed.Vozes, 9ª Ed., pág.58); **Qualidades**: *Ìgbálẹ*, *Eegúnitá*; *Ìjẹbẹ*, *Pẹtú*, *Onírà*, *Niké*, *Padà*, *Taná*, *Kàlà*, *Akolasun*, *Busun*, *Funá*, *Bàgá*, *Tópẹ*, *Màgánbélé*, *Binìkan*, *Lẹyẹ*, entre outras; **Cor**: dependendo da qualidade, veste-se de branco, rosa, estampas em cor pêssego, ou em vermelho. Seus fios de conta são da cor marrom (JAGUN, 2017, p. 1184. Grifos do autor).

³³¹ Cidade da região *Tápà*, no Sudoeste da África. Local de origem do culto a *Oya* (JAGUN, 2017, p. 1068. Grifo do autor).

³³² Cidade localizada na atual Nigéria, de onde se origina o culto a *Şàngó* (JAGUN, 2017, p. 1185. Grifo do autor).

[...] Bem cultural: Ofício das Baianas de Acarajé; Descrição: É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Dentre as comidas de baiana destaca-se o acarajé, bolinho de feijão fradinho preparado de maneira artesanal, na qual o feijão é moído em um pilão de pedra (pedra de acarajé), temperado e posteriormente frito no azeite de dendê fervente. Sua receita tem origens no Golfo do Benim, na África Ocidental, tendo sido trazida para o Brasil com a vinda de escravos dessa região. No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas-de-santo dedicadas ao culto de Xangô e Oiá (Iansã). [...] A produção do acarajé e das outras comidas no universo religioso do candomblé é uma das razões pela qual a receita do acarajé se mantém sem muitas alterações, visto que há uma série de cuidados com a preparação do alimento que é ofertado aos orixás e que, mesmo como produto comercializado para o público em geral mantém o seu elo de comunicação simbólica com as divindades. [...]. (BRASIL, 2014, p. 1).

Como se depreende, o *àkàràjẹ* não é um simples elemento da gastronomia, mas um símbolo histórico, social, cultural e religioso de origem ioruba. Contudo, novamente, maus religiosos tentaram demonizá-lo e, depois, apropriarem-se dele, denominando-o de “bolinho de Jesus”. Neste processo, elementos importantíssimos, inclusive o tombamento pelo Iphan, como a indumentária, o processo de preparo e o elo com as divindades africanas foram completamente desrespeitados.

Devido ao sincretismo entre os cultos tradicionais africanos e o catolicismo, *Ibéjì*³³³ (os *àwọn òrìṣà* gêmeos) foram relacionados a São Cosme e São Damião. Para os iorubas, a infância é sagrada. No processo iniciático do Candomblé, os rituais propõem um retorno mítico ao útero materno para que o neófito renasça em vida. Este recomeço da existência é simbolizado por uma nova infância sociorreligiosa. Como todo sacerdote de Candomblé precisa ser iniciado na religião, pode-se afirmar que, se não voltarmos a experimentar sentimentos típicos da infância, como a pureza, a esperança, a espontaneidade, não nos tornamos aptos a liderar uma comunidade.

Cultuar *Ibéjì* é assim reconhecer a importância da criança tanto no aspecto cronológico quanto emocional. Distribuir doces no dia de Cosme e Damião foi uma maneira que o sincretismo encontrou para celebrar *Ibéjì* e, deste modo, distribuir sorrisos, adoçar as relações sociais, invocar a criança que mora em nós e que jamais deverá ser esquecida.

³³³ *Ibéjì*: 1. s. gêmeos; 2. s. *Òrìṣà* gêmeos infantis que regem o nascimento de gêmeos e a alegria. Seu culto é originário da cidade ioruba denominada *Ọyó* e existe também em *Epapo*, à margem da lagoa da cidade de Lagos (na Nigéria). Em algumas Tradições, são consideradas as seguintes qualidades desta divindade: *abankin*, *àlàbá* e *iàbòkú* (JAGUN, 2017, p. 1032. Grifos do autor).

A importância cultural e religiosa da distribuição de doces no dia de São Cosme e São Damião, foi reconhecida, oficialmente, no município do Rio de Janeiro por meio da Lei nº 6.392, de 4 de setembro de 2018, de autoria dos vereadores Zico e Átila Alexandre Nunes.

Art. 1º Fica declarada Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Povo Carioca a Festa de São Cosme e São Damião realizada no dia 27 de setembro.

Parágrafo único. A distribuição de doces no dia 27 de setembro de cada ano caracteriza mais uma festa carioca de saudação e comemoração do dia de São Cosme e São Damião.

Art. 2º O órgão municipal de proteção do Patrimônio Cultural adotará os atos necessários ao cumprimento desta Lei.

Art. 3º O Poder Executivo, por seus órgãos competentes, apoiará as iniciativas que visem valorização, divulgação e perpetuação dessa festa com a distribuição de doces, bolos e refrigerantes no dia 27 de setembro.

Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.
(RIO DE JANEIRO, 2018, não paginado).

Não obstante, também no caso citado, cristãos fundamentalistas proibiram suas crianças de consumir esses doces sob a alegação de que seriam “do demônio”, estabelecendo uma conexão deturpada em relação aos cultos afro-brasileiros.³³⁴ Ato contínuo, passaram a montar saquinhos de doces e a distribuí-los, em suas igrejas, apresentando-os como “docinhos de Jesus”.

Os casos citados configuram inequívoca apropriação cultural. Diante dessas experiências bastante negativas, devemos reconhecer que, apesar das melhores intenções do padre, que inseriu comidas votivas do Candomblé na missa católica, este gesto pode causar uma sensação de mal-estar ou até de desrespeito, sendo também interpretado como apropriação cultural por parte da comunidade religiosa afro-brasileira.

O sincretismo afrocatólico se afigura como uma bem-sucedida estratégia de contornar os entraves e garantir, com o beneplácito dos brancos, a manutenção de seus ritos, cultos e memórias. Na mesma linha, Sahlins (1990, p. 190) ressalta: “A cultura é reproduzida na ação. [...]. Todos os dias nos transformamos para nos mantermos quem somos”.

Isso só foi possível porque os brancos não tiveram a capacidade nem o interesse em entender verdadeiramente a cultura dos negros. Estes, por sua vez, com sua inteligência e capacidade, foram hábeis para compreender seus opressores o suficiente para os “engolir”, como diz Dussel (1977, p. 21): “O gato pode enganar-se, é simplesmente um bote em falso. O

³³⁴ Como exemplo de demonização, vídeo de ministério de louvor, por Quelly Silva, intitulado: “PREGAÇÃO INFANTIL: DIGA NÃO AOS DOCES DE COSME E DAMIÃO”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=simr4nw-t8U>>. Acesso em: 01/09/2022.

rato não pode se enganar; seria sua morte. Se o rato vive é porque é muito mais inteligente do que o gato”.

Como destaca Verger (2002) citando Rodrigues (1935):

Aqui na Bahia, como em todas as missões de catequese dos negros africanos, sejam elas católicas, protestantes ou maometanas, longe de o negro converter-se ao catolicismo, protestantismo, ou ao islamismo, acontece, ao contrário influenciá-los com seu “fetichismo” e adaptá-los ao animismo do negro (RODRIGUES, 1935 apud VERGER, 2002, p. 27).

Um belo exemplo da resistência dos praticantes das religiões afro, no Brasil, sobretudo das mulheres é, até hoje, vivenciado como parte integrante das tradições do Candomblé. Cito os trajes femininos, as saias de roda e os tecidos de luxo. Pessoas desavisadas, muitas vezes, se referem a estas indumentárias típicas das “sinhazinhas”, como uma perda cultural e um distanciamento dos cultos africanos de suas origens. Contudo, há um relevante fato que nos demonstra esses porquês. No ano de 1696, precisamente a 20 de fevereiro, foi publicado o seguinte Alvará:

Alvará de 20 de fevereiro de 1696, declarando que, “sendo presente o demasiado luxo das escravas no Brasil e devendo evitar-se êsse excesso e o mau exemplo que dêle podia seguir-se, el rei era servido resolver que as escravas de todo o Brasil em nenhuma capitania pudessem usar vestidos de sêda, de cambraia ou holandas, com rendas ou sem elas, nem também de guarnição de ouro ou prata nos vestidos” (BANDECCHI, 1972, p. 207. Grifo do autor).

A norma ficou conhecida como a “lei do luxo”. Essa aviltante limitação foi respondida à altura pelas mulheres de *Àșe*: passaram a usar, dentro dos Terreiros, as mesmas roupas que as “sinhazinhas” e patroas brancas. Até hoje, no Candomblé, as mulheres se orgulham de trajar, a si e a seus deuses, com as roupas de “gala”, mantendo viva essa atitude heroica como que repetindo, a cada festa, a cada celebração, uma mensagem de que nunca se submeterão às opressões. Cada vez que usam as roupas de “gala” estão dizendo, através de seu gesto, que elas, assim como o seu sagrado, podem e devem ter “do bom e do melhor”.

Abaixo, uma imponente imagem de Mãe Senhora,³³⁵ uma das matriarcas do *Ilé Òpó Àfónjà*, de Salvador-BA:

³³⁵ Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora (nome iniciático: Oxum Muiuíá), foi a terceira *Ìyálórìșà* do *Ilé Òpó Àfónjà*, de Salvador-BA. Nasceu em 31 de março de 1890, em Salvador, e faleceu, aos 76 anos, em fevereiro de 1967, na mesma cidade.

Foto 4 – Mãe Senhora



Fonte: VERGER apud SANTOS, 2010.³³⁶

Eis que os deuses africanos, apesar do sincretismo afrocatólico, permanecem sendo ativamente cultuados no Brasil. Apesar das perseguições e tentativas de silenciamento, o número de Terreiros de Umbanda e Candomblé inaugurados é notoriamente maior que o de Igrejas Católicas, o que vale o questionamento: quem “engoliu” e quem foi “engolido” nesse processo sincrético?

Não há dados atualizados sobre o número de Terreiros existentes no estado do Rio de Janeiro nem no Brasil. Entretanto, vale destacar um levantamento feito no início dos anos 1980, justamente no período de ampliação dos neopentecostais e seu discurso de demonização das religiões afro. Jocélio Teles dos Santos (2008), em sua pesquisa sobre o Mapeamento dos Terreiros de Salvador para 1983, segundo informe da Secretaria da Indústria e Comércio (SIC), atesta que existiam 1.018 Terreiros naquela capital. Entre 2005 e 2007, identificaram 1.40897 Terreiros, sempre apontando uma tendência ao crescimento. O aumento desse número, a partir da segunda metade dos anos 1970, segundo Santos (2008), indica que a liberdade religiosa gerou efeitos mais diretos às religiões afro-brasileiras. No mesmo ano em que foi dispensada a licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do Decreto nº 25.095, de 15 de janeiro de

³³⁶ VERGER, Pierre apud SANTOS, José Felix dos. Mãe Senhora – 110 anos do nascimento. Oxum Muiwá. Publicado em: 31/03/2010. *Jeito Baiano*. Disponível em: <<https://jeitobaiano.wordpress.com/2010/03/31/mae-senhora-%E2%80%93-110-anos-do-nascimento/>>. Acesso em: 23/08/2022.

1976, houve uma expressiva fundação de novos Terreiros de Candomblé naquele município. Ressalta Santos (2008 apud LIMONTA, 2009, p. 252):

Somente neste ano foram criados 46 terreiros, o que representou uma média acima de três terreiros a cada mês. A partir deste ano, o número anual esteve acima de dez, e em um único ano (1986) houve o maior número de terreiros fundados na história da religiosidade afro-baiana, 59, uma média de quase cinco a cada mês.

Atualmente, existem campanhas de estímulo para que os Terreiros de Candomblé e Umbanda sejam “legalizados”, passando a dispor de CNPJ e Alvará. Particularmente, considero o movimento importante. Em uma sociedade que oprime e tenta apagar a cultura de origem afro, o registro desses templos é importante e simbólico. Contudo, teço duas considerações: a primeira, no sentido de que não são os Terreiros que têm que se adaptar ao modelo do colonizador. O ideal é que o sistema aprenda a reconhecer e a entender as múltiplas formas de organização, respeitando-as indistintamente; a segunda, é no sentido de que a expressão “legalização” de Terreiros pressupõe que, antes de obter o Alvará e a inscrição no CNPJ, eles seriam “ilegais”, o que não é verdade; ilegal é não reconhecer a existência desses espaços. Logo, sugiro que a nomenclatura usada fosse “formalização” de Terreiros.

Alexandre Marques Cabral, em sua obra *Teologia das Encruzilhadas: Feminismo e Mística Decolonial nas Pombagiras de Umbanda*, de 2022, assim reflete a *contrateologia* lapidada nos cultos afro-brasileiros.

Como veremos, ser uma *contrateologia* não é tão-somente ser contra a teologia hegemônica, mas sobretudo produzir sentidos qualitativamente irreduzíveis à violência colonial. Tais *contrateologias* nascem em meio ao quadro histórico colonial, ou seja, de alguma forma são manchadas e atravessadas pela lógica colonial, ainda que não se reduzam à semântica desta lógica. Em outras palavras, *contrateologias* se fazem nos interstícios da teologia hegemônica colonial, porém não em qualquer “lugar” dessa teologia, mas nas suas brechas, nas fendas, isto é, nos pontos cegos da lógica hegemônica onde é possível criar algo irreduzível a ela mesma. É exatamente aí que a teologia das encruzilhadas se move (CABRAL, A. M., 2022, p. 28. Grifo do autor).

O sincretismo afrocatólico tem um “quê” de resistência, de poder contra-hegemônico. Michel Foucault (1986), em sua antológica obra *Microfísica do Poder*, nos ajuda a compreender que o poder não se tem, mas se exerce. O autor francês nos leva a refletir acerca da existência do micropoder que une a todos em microesferas. Contudo, Foucault ensina que não apenas o soberano exerce poder sobre o indivíduo. Antes, pelo contrário, faz-nos perceber que os micropoderes, desempenhados por instituições e por potências individuais, deixam os homens

aptos para o controle do Estado, para a assunção de espaços, para o exercício de forças contrárias ao sistema hegemônico constituído.

O movimento contra-hegemônico dos africanos e afrodescendentes durante o período escravagista brasileiro nos demonstra um exemplo nítido de que estes indivíduos conseguiram, de fato, não somente resistir, mas também impor poder através dos recursos culturais sincréticos.

Ao longo do regime escravocrata, os dogmas religiosos, os movimentos sociais, as práticas rituais da cultura ioruba, em todas as suas capilaridades e extensões, eram proibidas em nosso território. Mesmo após a Lei Abolicionista, de 13 de maio de 1888, o preconceito, a discriminação e a perseguição institucional impossibilitaram a garantia de crer e cultivar aos afrodescendentes do *iorubo* em terras brasileiras. No entanto, os saberes ancestrais desses africanos foram minuciosamente preservados, recontextualizados e difundidos, de maneira *sui generis*, pós-diáspora. Embora consistente, real e eficiente, essa interessante arquitetura de *contracomportamento* hegemônico foi imperceptível àqueles que os escravizaram.

O filósofo francês Didi-Huberman (2011), ao refletir acerca do lúgubre artigo de Pasolini (*O Vazio do Poder na Itália*, de 1975), mais conhecido como *O Artigo dos Vaga-lumes*, brindou-nos com sua otimista visão, capaz de perceber, nas resistências cotidianas, a capacidade de mudanças e de reciclagens. Em sua obra, *Sobrevivência dos Vaga-lumes*, Didi-Huberman (2011, p. 123) registra sua antológica frase: “Os grandes holofotes invisibilizam os vaga-lumes. Mas eles não deixam de existir”.

Do mesmo modo, apesar da tirania do regime escravocrata, os iorubas, sobreviventes no Brasil, conseguiram manter sua cultura, como verdadeiros “vaga-lumes”. A despeito dos “holofotes” do poder vigente terem feito com que a presença desses “vaga-lumes” não fosse notada, eles não deixaram de existir, muito menos de produzir sua própria luminosidade. Atitudes permanentes, cotidianas, quase imperceptíveis à ordem dominante, porém desenvolvidas no mesmo *espaçotempo* (CAPUTO, 2018); um exemplo clássico da “astúcia” destacada por Certeau (1996, p. 47):

Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos. Os gregos as designavam pela *métis*. Mas elas remontam a tempos muito mais recuados, a imemoriais inteligências, com as astúcias e simulações de plantas e de peixes. Do fundo dos oceanos até as ruas das megalópoles, as táticas apresentam continuidades e permanências (Grifo do autor).

As operações cotidianas dos iorubanos trazidos para o Brasil, bem como de seus herdeiros e sucessores, foram organizadas e realizadas, dia após dia, através dos cerca de quatro

séculos de escravidão. Embutidos em procederes sincréticos, seus modos corriqueiros e suas liturgias guardavam implícita sua memória, transmitiam seus valores; cantavam, cozinhavam, ritualizavam, fazendo alusão aos santos dos brancos, criando uma nova versão de contracultura.

Esse processo afigura-se às ditas “bricolagens” citadas por Certeau (1996). Os métodos litúrgicos, constituídos pelos iorubas por meio de suas ferramentas sincréticas, revelam-se como as estratégias descritas pelo citado filósofo francês, em seu antológico *A Invenção do Cotidiano*.

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e, portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo este modelo estratégico (CERTEAU, 1996, p. 99).

Esses métodos estratégicos de transgressão, entabulados pelos iorubas, não foram detectados pelas forças dominantes; contudo, foram e são eficazes. Graças a essas práticas, a língua ioruba, seus valores éticos, suas referências estéticas, seus ritos, não apenas resistiram à opressão escravagista, mas, sobretudo, suplantaram as tiranias e mantiveram-se vivos. Ainda hoje, em nosso país, permanecem pulsantes a liturgia, a teologia, a filosofia, assim como os valores éticos e estéticos africanos.

Desse modo, conhecimentos sofisticados atravessaram o Atlântico e foram mantidos e reinventados nesses *espaçostempos* (CAPUTO, 2018), seja no passado, durante o regime de escravidão, seja atualmente.

Vale dizer que o sincretismo afrocatólico não obedeceu a um padrão único em todo o Brasil. Justamente por se tratar de um processo não ostensivo, não impositivo e espontâneo, recortes regionais podem ser observados. Por exemplo, no Rio de Janeiro, o *òrìṣà Ògún* é sincretizado com São Jorge enquanto *Ọḍẹ* é sincretizado com São Sebastião; já na Bahia, o sincretismo foi diferente: *Ògún* é correspondido por São Sebastião e *Ọḍẹ* por São Jorge.

São muitas as variações sincréticas afrocatólicas, conforme a região e a vertente do Candomblé. Citamos, abaixo, alguns exemplos, respeitando parâmetros do sincretismo no recorte geográfico do estado do Rio de Janeiro, considerando a tradição da Casa de Oxumarê.³³⁷

³³⁷ Casa de Oxumarê = V. NR 21/25/27.

Quadro 2 – Variações sincréticas afrocatólicas

Òrìṣà	Santo católico
Èṣù	Santo Antônio
Ògún	São Jorge
Òṣóṣì	São Sebastião
Ọmọlu	São Lázaro
Ọbalúwáiyé	São Roque
Ọṣùmàrè	São Bartolomeu
Ọsányìn	São Benedito
Ṣàngó	São Jerônimo, São Pedro, São Judas Tadeu ou São João Batista (conforme a qualidade de <i>Ṣàngó</i>)
Ọbà	Santa Joana D'Arc
Yewà	Nossa Senhora do Montserrat ou Santa Luzia
Ọya	Santa Bárbara
Ọṣùn	Nossa Senhora da Conceição
Yemoja	Nossa Senhora dos Navegantes
Nàná	Santa Ana
Ibèjì	São Cosme e São Damião
Ọṣàlá	Senhor do Bonfim

Fonte: O AUTOR, 2021.

Na formação de outras religiões *afrodiaspóricas*, o sincretismo se constituiu de formas peculiares e motivações socioculturais próprias. Em Cuba, a *Santería* estabeleceu sincretismos, em alguns casos, muito díspares do brasileiro. Por exemplo, *Ṣàngó* é correspondido por Santa Bárbara; *Ọṣùn* é associada à Virgem da Caridade do Cobre; *Ọya*, por sua vez, é relacionada com a Virgem da Candelária e Santa Terezinha.

Os Terreiros são os principais locais onde esse fenômeno ocorre, contemporaneamente, na esteira das práticas dos iorubas. Nestes locais, em que pese o entrosamento sincrético afrocatólico, as práticas ancestrais foram recontextualizadas, mas não deixaram de existir ou reexistir. Desconsiderar todo esse esforço dos africanos e afrodescendentes é, de certa forma, menosprezar suas capacidades, discriminar as potencialidades dos negros, estigmatizar o sincretismo apenas por um viés euro centrado, revestindo-lhe de uma supremacia que jamais teve.

No ano de 2022, foi reinaugurado, na Ladeira de Santa Tereza, sob os Arcos da Lapa (área central do Rio de Janeiro), o Santuário Zé Pelintra. O antigo Santuário, que existia no anonimato desde 17 de abril de 2018, fora atacado vinte e duas vezes, desde então, conforme relatos dos mantenedores e de denúncias formalizadas junto aos órgãos públicos, como a Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos e a Coordenadoria Executiva de Diversidade Religiosa do Município do Rio de Janeiro. Os responsáveis pelo local

fizeram inúmeros registros na Delegacia Especializada em Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), mas nenhuma das investigações redundou na punição dos culpados.

Por meio de uma ação afirmativa da Prefeitura do Rio de Janeiro, entabulada em parceria pela Coordenadoria Executiva de Diversidade Religiosa (Cedir),³³⁸ Coordenadoria Executiva de Promoção da Igualdade Racial (Cepir), Instituto Rio Patrimônio Histórico (IRPH), com apoio da Subprefeitura do Centro e também da empresa Barone Obras Ltda.³³⁹ (que patrocinou as reformas de reconstituição do local), o Santuário Zé Pelintra foi incluído no Projeto Santuários Cariocas³⁴⁰ e passou a figurar no mesmo rol de espaços, como o Monte Escada de Jacó, Espaço Pretos Forros, a Praça de São Jorge de Sulacap e igrejas católicas.

Em 08 de julho de 2022, no dia do evento de reinauguração, assim que a nova estátua doada³⁴¹ foi afixada no alto da Lapa, e os primeiros a se aproximarem do sagrado popular foram as prostitutas e as pessoas em situação de rua, como as fotos,³⁴² a seguir, eternizaram.

³³⁸ O Autor exercia o cargo de Coordenador Executivo da Diversidade Religiosa do Rio de Janeiro quando da implementação do Projeto.

³³⁹ A empresa é sediada em São Paulo, mas o proprietário é devoto de Zé Pelintra e fez questão de realizar graciosamente a reforma (Nota do Autor).

³⁴⁰ Processo GOV-PRO-2022/01887 da Prefeitura do Rio de Janeiro.

³⁴¹ A empresa doadora foi a loja “Atacadão das Imagens”, cujo dono é devoto de Zé Pelintra. Além de doar, fez questão de levar, no próprio carro, a imagem (com quase dois metros de altura), da Região dos Lagos, interior do estado do Rio de Janeiro, ao bairro da Lapa, no centro da Capital (Nota do Autor).

³⁴² Foto 5 (A, B, C e D) grupo feito por Saulo de Paiva Soares (2022) e Foto 6 feita por Laura Pereira (2022). Todas em acervo pessoal do Autor.

Foto 5 – Santuário Zé Pelintra (Centro do Rio de Janeiro)

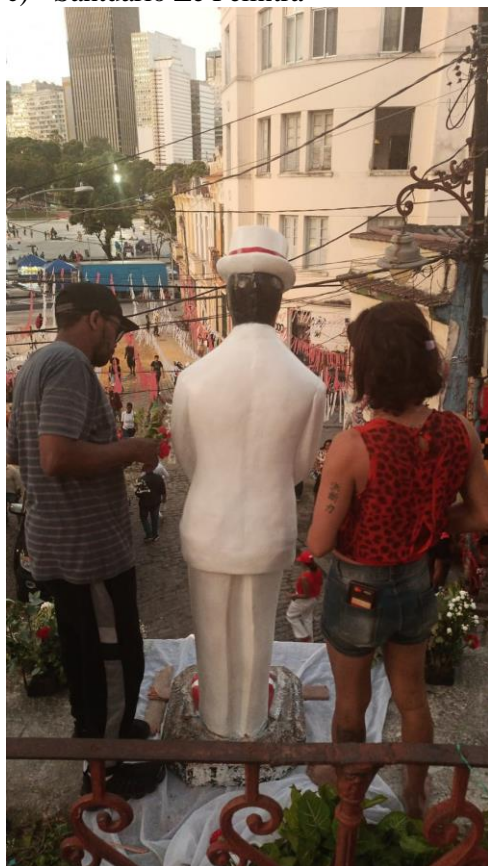
a) Santuário Zé Pelintra



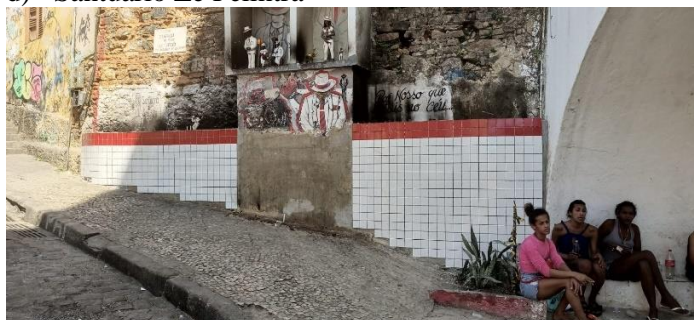
b) Santuário Zé Pelintra



c) Santuário Zé Pelintra



d) Santuário Zé Pelintra



Fonte: SOARES, 2022.

Foto 6 – Reinauguração do Santuário Zé Pelintra (mantenedores)



Fonte: PEREIRA, 2022.

A afirmação popular e institucional de um ícone sacralizado pela cultura popular, como o Zé Pelintra, protótipo do Malandro, negro, marginalizado e não pertencente às elites, é um fato bastante significativo. Trata-se de um símbolo da identidade afro-brasileira e da *desidentificação*, esta sim, do sagrado opressor, que deixou de representar o pobre e invisibilizado.

12 REAFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ: A DESCOLONIALIZAÇÃO ORGÂNICA

Para descolonizar, é preciso identificar o rastro da colonialidade, ou seja, entender como seus “tentáculos” aderem em nós, mensurar seu peso sufocante sobre a cultura, identificar para onde seus passos largos querem seguir. Todo movimento de resistência ao “gigante” da colonialidade é heroico, é valoroso. Na música, no cinema, nos palcos, nas televisões, nos esportes, temos exemplos meritórios dessa revolução libertária e necessária do jugo do colonizador. A colonialidade é uma espécie de metamorfose das estratégias exploratórias das nações invasoras. Países europeus, de pequena extensão, mas dotados de enormes pretensões expansivas, se apossaram de terras, riquezas, forças de trabalho e sabedorias alheias e impuseram-se pela força; seus métodos foram sempre apresentar-se em atitudes racial e culturalmente mentirosas, alegando supremacias que jamais foram legitimamente suas.

A fórmula dominante e exploratória mantém-se a mesma, mudando apenas os protagonistas. No Ocidente, o protagonismo estadunidense permanece violando direitos humanos, destruindo recursos naturais e tentando “engolir” culturas em um novo processo colonizatório exatamente como os países europeus faziam (e nunca deixaram de fazer). Como já dissemos, em capítulos anteriores, junto às forças militares, a cruz chega, não como um símbolo de piedade e redenção, mas como um ícone de sangue, dor e opressão. Nas palavras de Alexandre Cabral Marques (2022, p. 55. Grifo do autor): “Como não enxergar a presença do *lógos* colonial nas missões evangelizadoras católicas do Brasil colônia? A espada que mata o corpo indígena pela manhã se converte em cruz que dilacera sua alma à noite”.

Merece transcrição, na íntegra, o texto de Cabral Marques (2022, p. 56-57):

[...] Em outros termos, o cristianismo colonial, seja ele católico ou protestante, nada mais faz que afirmar a ideia eurocêntrica de supremacia religiosa, epistemológica, racial (branquitude), política, econômica etc. As missões cristãs funcionam no interior da “missão civilizadora”. Por isso, as igrejas cristãs sempre se compreenderam como multiplamente salvadora: salvadora da alma, salvadora da inferioridade cultural e civilizatória, salvadora da bestialização comportamental etc. Isso não se deu somente em continente africano. O Brasil foi construído por meio desse cristianismo colonial, violento e supremacista. Não foi à toa que o catolicismo não somente se configurou como religião oficial no Brasil colônia. Ele fora também *religião obrigatória*. Dessa forma, professar outra fé ou cultivar outros costumes religiosos era ser considerado herege e, por consequência, inimigo/a do Rei, uma vez que o poder deste fora considerado instituído por Deus na conhecida política do padroado. Para fiscalizar as práticas religiosas, a Igreja dispunha de alguns mecanismos de controle, dentre os quais se destacou o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Os “objetos” de perseguição são de conhecimento de todos/as: “praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs”³⁴³, sem contar aqueles e aquelas que professavam pensamentos contrários à reta doutrina eclesiástica [...] (CABRAL, A. M., 2022, p. 56-57. Grifo do autor).

No mesmo sentido, corrobora Mbembe (2013, p. 37-38):

A ideologia da “missão civilizadora”, que o cristianismo abençoa, não se propunha pensar globalmente a banalidade do humano. Visava legitimar uma missão vulgar cujo objetivo era impor e fazer reconhecer o Ocidente como centro exclusivo de sentido, o único local de competência para arquitetar o discurso sobre o humano e sobre o divino. O Ocidente assumiu uma posição de mediação universal do sentido, logo, qualquer possibilidade de fé cristã na África negra só poderia ser conjecturada em contexto de supremacia.

A marcante presença cristã no território brasileiro, infelizmente, não se restringe aos bons propósitos evangelizadores. Cristo, a cruz de seu martírio e as Sagradas Escrituras bíblicas foram, levianamente, convertidas por maus clérigos e políticos como meras instrumentalidades do poder colonialista.

O episódio ocorrido na visita do Papa João Paulo II ao Peru, em 1985, é lembrança oportuna. Durante aquele evento, o Pontífice encontrou-se com alguns líderes³⁴⁴ indígenas locais. Na ocasião, estas lideranças entregaram à Sua Santidade uma carta com os seguintes dizeres:

³⁴³ SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, 2005, p. 17.

³⁴⁴ As lideranças foram as seguintes: Máximo Flores, Emmo Valeriano e Ramiro Reynaga. Fonte: BOFF, 1991 apud CABRAL, A. M., 2022.

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, com a chegada de Cristóvão Colombo, se impôs à América, com força, uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa.

[...]

A Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica deste assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia em cruz que atacava a alma índia (BOFF, 1991 apud CABRAL, A. M., 2022, p. 55).

Contudo, apesar de todo esse massacre sociorreligioso, os africanos e afro-brasileiros lograram encontrar vieses, contornos e alternativas de resistência. O sincretismo foi um exemplo de estratégia de *contrateologia* engendrado pela inteligência e astúcia dos negros. O processo foi, até certo ponto, endógeno. Compreenderam o sistema do colonizador e o transformaram a seu favor. Como diz Dussel (1977, p. 33): “Compreensão é o ato pelo qual o homem não prende algo como todo (-prensão ou simples apreensão), mas compreende ou prende algo com outros até abarcar e constituir o todo do mundo”. E conclui: “Compreender é abarcar e propor ao mundo o horizonte vigente da interpretação”.

Mas, até quando foi útil e necessário o sincretismo afrocatólico como ferramenta de resistência? Até que ponto ou limite, realmente, a “maquiagem” sincrética de cultos e ritos, de fato, foi só circunstancial? Teria ela se imbricado? Ao longo dos anos de sincretismo, teriam as novas gerações de adeptos das religiões afro realmente compreendido as razões iniciais dessa ação *sincreticorevolucionária*?

No entanto, apesar de o sincretismo servir como um elemento útil para evitar a proibição dos cultos afro em determinado momento, o problema da opressão não foi resolvido. O passar dos anos não foi suficiente para que cessassem a perseguição e o preconceito às religiões afro. O sistema se incumbiu disso, produzindo leis que fundamentassem as bases regulatórias da discriminação e do ódio.

À medida em que as religiões afrodescendentes vão consolidando e expandindo-se em números de templos e adeptos, o recrudescimento e a força contrária aumentam proporcionalmente. Movidos pelo preconceito, pelo racismo e pela descontextualização teológica e histórica, fundamentalistas ampliam tentativas de higienização étnica e cultural. Essas religiões foram consideradas hereges e seus adeptos marginalizados; dizia-se que as religiões afro eram “atrasadas”, “primitivas” e “inferiores”.

Ao longo dos séculos XIX e XX, essas ações de perseguição foram intensas e o auge desta repressão se deu no Estado Novo, durante o Governo Vargas, entre 1937 e 1945. Vale

dizer que, apesar da popularização da Umbanda, da consolidação do Candomblé, da difusão do Espiritismo, de Kardec, a hegemonia católica ainda era incontestável. E justamente a expansão das religiões de matrizes africanas e espírita entre as camadas mais populosas da sociedade passou a ser tratada como algo a ser combatido. Não por acaso, na mesma década de 30, é fundada a Federação Espírita Brasileira, em 1937 e, em 1939, a Federação Espírita de Umbanda, pois eram formas de respaldo contra o aparato persecutório do Estado.

O presidente Getúlio Vargas, em 1939, fez publicar um decreto,³⁴⁵ liberando os cultos afro do registro nas Delegacias Policiais de Jogos e Costumes para terem autorização de funcionamento; mesmo assim, a violência não parou. Afinal, logo a seguir, em 1940, foi sancionado o Código Penal, o qual previa as práticas de charlatanismo, em seu artigo 283, e de curandeirismo, conforme disposto no art. 284. Com base nestes tópicos penais, sem qualquer base teológica nem provas concretas ou investigações sérias, as forças policiais enquadravam os adeptos das religiões afro e suas práticas.

Um ano após, em 1941, a Chefatura de Polícia da então Capital Federal, na Guanabara, se vale de uma série de normas administrativas para justificar a tentativa de extermínio afro-religioso. Sacerdotes e adeptos foram presos, Terreiros invadidos, símbolos sagrados destruídos e apreendidos pelas próprias forças policiais entre o final do século XIX e a primeira metade do XX. Vale dizer que muitos desses objetos permaneceram sob a custódia da Polícia Civil do Rio de Janeiro, exibidos no Museu da Polícia, no Centro da cidade, até o ano de 2021,³⁴⁶ em que pese diversos requerimentos de autoridades públicas e movimentos da sociedade civil, solicitando a restituição desse espólio e a devida reparação dos danos.

Todas essas violências foram balizadas por normas jurídicas, mas nenhuma delas foi pautada no que é justo. A coleção, que foi tombada pelo Iphan, era equivocadamente chamada de “Coleção Magia Negra”.

A proposta coletivista, a lógica diferenciada, a liberdade de ser e crer, que alicerça o Candomblé, ameaça as estruturas conservadoras de poder. De certa forma, amedronta, afronta

³⁴⁵ Decreto nº 1.202, de 08 de abril de 1939. Readequou a autonomia dos entes da Federação, estabelecendo o Estado Novo e a Ditadura Vargas. Esta norma proibiu aos estados e municípios embargar qualquer manifestação religiosa.

³⁴⁶ O movimento foi liderado pela *Ìyálórìṣà* Meninazinha de *Òṣùn*. A Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Seção Rio de Janeiro, juntamente com outras lideranças afro-religiosas, divulgaram o documentário “Nosso Sagrado” (Quiprocó Filmes, 2017), pleiteando a “liberação” das peças. Em 2018, o Autor, enquanto Coordenador Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa, emitiu Parecer Técnico nº 001/2018, recomendando à Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro que devolvesse os objetos sagrados a quem de direito. Porém, foi somente em 19/06/2021, que os 519 objetos sagrados, apreendidos pela polícia do Rio de Janeiro, receberam o Termo de Cessão definitiva para integrar o Museu da República, compondo o Acervo Nosso Sagrado.

o *status quo*. A resistência dessa religiosidade demonstra, na prática, que essa gente é forte, potente, decidida, sagaz e que não se “dobra” fácil. Os negros ensinaram isso; foram eles que instituíram isso no Candomblé.

Ao longo do tempo, apesar dessas circunstâncias, o sentido original do sincretismo (burlar os senhores de engenho, as autoridades eclesiásticas e os feitores) foi, gradativamente, perdendo sentido. Da mesma forma que não foi combinada a data de início do sincretismo, também não houve nenhuma convenção que determinasse o período no qual se iniciaria uma *dessincretização* do Candomblé. Isto, simplesmente, foi acontecendo; foram muitos os movimentos pontuais e setoriais, não apenas no Brasil.

A pesquisadora, Stefania Capone (2011, p. 314), cita o “movimento yoruba nos Estados Unidos” como uma das vertentes de busca identitária, com vistas a um reatamento com suas matrizes africanas. Vale dizer que, nos EUA, houve vários movimentos religiosos no sentido de afirmação cultural, social e racial, inclusive, extrapolando as práticas tradicionais e estendendo-se à chamada *Black Church* americana. Capone (2011) destaca a realização da *V Conferência Mundial sobre a Tradição dos Orisha e Cultura (COMTOC)*, ocorrida em São Francisco (EUA), em agosto de 1997, tendo como tema: “Um renascimento cultural mundial: a tradição dos *orisha* no século XXI”.

A *dessincretização*, em Cuba, foi denominada de “Reversionismo Yoruba”, como destaca Mason (1983 apud CAPONE, 2011, p. 198):

Por essa expressão, entendo que a língua utilizada nas cerimônias deve ser completamente yoruba e que a noção de orisha deve retornar, quando possível, a seu estado original, de antes da escravidão, eliminando as influências dos santos católicos, a água benta, etc. Essa abordagem, nós a chamaremos, por falta de um termo melhor, de reversionismo yoruba [...] O objetivo é reafricanizar a religião, de forma a permitir que os negros norte-americanos e antilhanos reivindiquem sua herança africana [...] e reencontrem seu orgulho [racial].

Foi tão ávido e intenso o movimento de reafricanização dos cultos afro pelo mundo, que se pode observar uma certa tensão interna entre os adeptos, ou seja, uma disputa pelo comportamento mais africanizado, com críticas de parte a parte, apontando “exageros de reafricanização”, com a descaracterização e até certa desvalorização e “desrespeito com o Candomblé” e, por outro lado, denúncias de “perda cultural” e “submissão sincrética” (CAPONE, 2011, p. 318). Capone (2011) destaca essa rusga entre os cubanos.

Todos reivindicam uma mesma origem yoruba, mas as práticas e os símbolos associados a essa identidade são constantemente questionados nessa micropolítica das identidades religiosas.

O campo que hoje se chama religião dos orisha é, assim, estruturado por lógicas de negociação entre diferentes cultos, que provocam a redefinição dos espaços – rituais e políticos – e a produção de identidades híbridas e polissêmicas. A concorrência entre “religiões irmãs”, como a religião lucumy e a religião yoruba, é expressa pela revitalização do culto dos ancestrais, promovidos a matrizes de identidade. Porém, ele pode também ser expressa por profundas mudanças rituais que visam marcar o suposto distanciamento do modelo original (a santería), considerado menos “puro” e menos “tradicional” (CAPONE, 2011, p. 320-321).

No Brasil, essa tensão é bem nítida nos dias de hoje. Aqui, desde os anos 2000, houve um crescimento exponencial de centros de cultura tradicional africana, como podemos apontar a fundação de inúmeras comunidades de culto a *Ifá* (tanto na vertente nigeriana quanto na cubana). Ambos, de certa forma, proclamando uma prática mais “original” do culto aos *àwọn òrìṣà*, fazendo referência implícita de que o Candomblé seria uma religião descaracterizada pelo sincretismo e mais distante do modelo tradicional. Nesse sentido, centenas de sacerdotes do Candomblé e da Umbanda, nos últimos anos, se iniciam em *Ifá*. Embora esses sacerdotes não deixem de manter suas Casas de Umbanda e Candomblé, algumas modificações cotidianas podem ser percebidas. Por exemplo, é costume de os iniciados no Candomblé, vestirem-se de branco, às sextas-feiras, em homenagem a *Òṣàlá*. Temos observado que muitos sacerdotes de Candomblé, iniciados em *Ifá*, deixaram de lado essa prática como forma de afirmação de sua pureza litúrgica sob a fundamentação de que, na África, não existe este hábito.

Numa das mais antigas Casas de Candomblé do Brasil, a Casa de Oxumarê, existente em Salvador/BA há quase dois séculos, a relação entre o *ifaísmo* (enquanto culto a *Ifá* no Brasil) e o Candomblé foi resolvida em normativa interna. Conforme elucidada Leandro Encarnação da Matta, *Bàbá Egbé*³⁴⁷ daquele Terreiro: “Só se inicia uma vez para *òrìṣà*. Quem é iniciado para *òrìṣà* não pode ser iniciado para *Ifá*” (Informação verbal).

Todavia, noto que essa tensão inicial com a enorme ampliação do culto a *Ifá*, no Brasil, que atraiu neófitos, adeptos e até sacerdotes já estabelecidos há muitos anos na Umbanda e no Candomblé, tende a arrefecer, inclusive, porque estes, que já eram praticantes das religiões afro e passaram a frequentar comunidades *ifaístas*, não deixam suas religiões; inexistente uma

³⁴⁷ *Bàbá egbé* – 1. s. líder de uma sociedade; 2. s. cargo masculino no Candomblé cuja atribuição é auxiliar o *bàbálórìṣà* ou a *ìyálórìṣà* na gestão do terreiro. O primeiro *Bàbá Egbé* de que se tem registro no Brasil, foi Manoel Cerqueira de Amorim, na Roça do Cajá (BA). Na Casa de *Òṣùmàrè*, um dos mais tradicionais Terreiros do Brasil (BA), desde sua fundação na primeira metade do Século XIX, este posto foi exercido por apenas duas pessoas: Silvanilton Encarnação da Mata (atual *Bàbálórìṣà* do *Ilé*, conhecido como *Bàbá Pèsè* de *Òṣùmàrè*) e por Leandro Dias (atualmente). O *bàbá egbé*, muitas vezes, é ainda incumbido do culto aos ancestrais daquele *Àṣẹ*, componentes da sociedade *Egbé Ọrun*. Em algumas Tradições, é cargo no Candomblé dado ao herdeiro, ou sucessor do *egbé* (JAGUN, 2017, p. 961. Grifos do autor).

conversão unitarista entre as religiões afro. É bastante comum esse trânsito entre adeptos e frequentadores das religiões afro-brasileiras: umbandistas são iniciados no Candomblé e não deixam de ser umbandistas, assim como há candomblecistas, que fazem cultos e ritos frequentes na Umbanda ou trabalham com Entidades de Umbanda, não deixando de ser do Candomblé. Logo, esse contato mais intenso com o *Ifá*, ao que tudo indica, deve também tornar-se cada vez mais frequente e menos ácido. A exemplo do que ocorre com os umbandistas, que transitam pelo Candomblé, em grande parte das vezes, observa-se uma agregação de valores, rituais e elementos trazidos por estes do Candomblé para a Umbanda. Podemos, então, entender esse processo como um *neosincretismo* afro-brasileiro. Neste sentido, destacamos os movimentos de reafirmação do Candomblé como processos bastante significativos de descolonialização.

No início dos anos oitenta, do século XX, começa a tomar forma um movimento de descolamento do sincretismo entre o catolicismo e os cultos de matrizes africanas; tal iniciativa parte de sacerdotes afro. O entendimento era no sentido de que o uso de elementos sincréticos, como forma de burla ao sistema de repressão às religiões de origem africana, já não tinha mais sentido ou necessidade. Não houve cisma e esta iniciativa não foi motivada por qualquer razão de ódio ou rejeição; foi um processo natural. Assim, gradativamente, rituais do Candomblé que envolviam elementos católicos, foram sendo deixados de lado. Por exemplo, nos ritos fúnebres, uma missa deveria ser assistida pelos participantes; na iniciação dos neófitos, estes tinham que ser levados para uma bênção do padre nas igrejas; santos católicos eram colocados dentro dos Terreiros, como representações dos orixás; os filhos de candomblecistas e umbandistas deviam ser batizados na Igreja Católica. Todas estas práticas, dos anos oitenta para cá, pouco a pouco, deixaram de ser realizadas pelos afro-religiosos.

Afinal, muitos desses procedimentos de entrecruzamento sociorreligioso se davam no passado para despistar o sistema repressor, a fim de parecer que os cultos afro tinham uma certa “submissão” à Igreja Católica ou que os adeptos do Candomblé e da Umbanda não deixavam de professar o catolicismo. Entretanto, esta sujeição jamais ocorreu de fato.

Os praticantes dos cultos de matrizes africanas padecem, no Brasil, há aproximadamente quinhentos anos, devido a perseguições e intolerâncias. A produção de poder, por esse grupo social, nos demonstra um exemplo nítido de que esses indivíduos conseguiram, de fato, impor sua tradição através dos recursos socioculturais, como o sincretismo, a criatividade e a maleabilidade. Para compreender a origem deste feito, era preciso voltar no tempo; viajar a um período insólito em que os africanos foram trazidos às terras brasileiras.

Durante o extenso ciclo da escravidão no Brasil, que perdurou entre 1530 e 1888, aproximadamente, homens e mulheres africanos viveram o Holocausto negro. Embora os números não sejam precisos, estima-se que quase cinco milhões de pessoas tenham sido escravizadas e trazidas para o Brasil.

Ao longo do regime escravocrata, os dogmas religiosos, os movimentos sociais, as práticas rituais da cultura africana, em todas as suas capilaridades e extensões, eram proibidas em nosso território. Mesmo após a Lei Abolicionista,³⁴⁸ de 13 de maio de 1888, o preconceito, a discriminação e a perseguição institucional impossibilitaram aos afrodescendentes a garantia de crer e cultivar em terras brasileiras. No entanto, os saberes ancestrais desses africanos foram minuciosamente preservados, recontextualizados e difundidos, de maneira *sui generis*, pós-diáspora. Embora consistente, real e eficiente, essa interessante arquitetura de *contracomportamento* hegemônico foi imperceptível àqueles que os escravizaram.

As operações cotidianas dos religiosos de matrizes africanas foram organizadas e realizadas, dia após dia, através dos cerca de quatro séculos de escravidão. Seus modos e fazeres corriqueiros guardavam sua memória, transmitiam seus valores, cantavam, cozinhavam, ritualizavam, tecendo, através de sua fé, uma forma de resistência.

Durante todo o período escravagista, o sistema vigente ocupava-se em evangelizar os escravos, tentando subordiná-los a um regramento cultural. Entretanto, esse grupo social encontrou suas próprias táticas para contornar as regras, usando os recursos tradicionais de sua cultura, sua fé e seus ritos.

Esse processo de desconexão da Igreja Católica – seus santos, seus dogmas, suas liturgias –, fluiu de maneira absolutamente natural, apontando para outro paradigma: a matriz africana. O processo de reafrikanização do Candomblé vai, assim, ser constituído na mesma proporção em que o sincretismo se desconstituiu. Todavia, há um “quê” de organização, de militância, de empoderamento. Por que não chamar de *reterritorialização* cultural e religiosa? Esse movimento de *dessincretização*, não há dúvidas, cronologicamente, é bem mais rápido, consistente politicamente e organizado institucionalmente em comparação com a sincretização.

Como poderemos notar, a partir dos elementos que traremos a seguir, tanto o sincretismo foi um processo internacional como o *dessincretismo* também o é.

³⁴⁸ Conhecida como Lei Áurea, a Lei n.º 3.353, de 13 de maio de 1888, foi o diploma legal que extinguiu oficialmente a escravidão no Brasil.

Nos anos oitenta, do século XX, esse movimento toma forma entre os afro-religiosos brasileiros. Várias foram as atitudes, reuniões e discussões sobre o sincretismo e o antissincretismo, repercutindo debates nacionais e internacionais.

Foram realizadas cinco *Conferências Mundiais da Tradição dos Orixás e Cultura*. A primeira, foi no ano de 1981, na cidade de Ilé Ifè, na Nigéria; a segunda, em Salvador/BA, em 1983;³⁴⁹ a terceira, ocorreu em 1986, na cidade de Nova Iorque/EUA; a quarta, ocorreu novamente em Salvador, em 1987; e a quinta, em São Francisco/EUA, no ano de 1997.³⁵⁰

Mas, o grande marco desse momento histórico foi o *Manifesto de Yalorixás Baianas Contra o Sincretismo (Manifesto Antissincretismo)*, assinado após a *II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura*, ocorrida em Salvador/BA, de 17 a 23 de julho de 1983. O documento foi a manchete principal do *Jornal da Bahia*, na edição de 29 de julho, daquele ano. Na página 03, daquela edição, o articulista Vander Prata assim discorreu sobre a matéria:

São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O candomblé resolveu romper com o sincretismo religioso. Agora, nada de exploração folclórica. Nada de exploração em concursos oficiais ou propaganda turística. A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 deste mês, ajudou na decisão. Quem assina o manifesto ao público e ao povo de candomblé merece respeito: Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi (foto), Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum Axé (PRATA, 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 71).

O *Jornal A Tarde*, no dia anterior, em 28 de julho, publicaria:

As mais respeitadas ialorixás do candomblé da Bahia reuniram-se esta semana para elaborar um documento, no qual, além de respaldar todas as resoluções da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que terminou no dia 23 último, reafirmam que o candomblé é religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva” (A TARDE, 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 72).

³⁴⁹ Na II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, em Salvador, entre os participantes ilustres, estiveram presentes todos os embaixadores africanos com representação diplomática no Brasil, além do governador da Bahia, o prefeito de Salvador, o rei de Ifè, o reitor da Universidade de Ifè, sacerdotes, estudiosos e delegações de vários estados brasileiros e de países estrangeiros (CONSORTE, 1999).

³⁵⁰ Nota do Autor.

Figura 7 – Manchete do *Jornal da Bahia* (29/07/1983)



Fonte: BLOG BAMGBOSE OBITICO, 2007.³⁵¹

Rejeitar a condição de seita, como era comum referirem-se ao Candomblé (e também entre os próprios adeptos), significava impor-se socialmente e juridicamente no mesmo patamar das demais religiões. Tratava-se, pois, não apenas de uma reivindicação de nomenclatura, mas de uma guinada institucional.

De mesma sorte, recusar as qualificações como “manifestações anímicas”,³⁵² “animismo” e “religião primitiva” era uma resposta direta às desqualificações sociais e, até acadêmicas, largamente utilizadas no tocante às religiões afro e afro-brasileiras. Vale dizer que Nina Rodrigues, em 1935, ao inaugurar trabalhos sobre a religiosidade afro-brasileira, em seu *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, é useiro e vezeiro no uso desses termos inapropriados e descontextualizados, que serviram como referências e foram repetidos em obras por ele referenciadas.

Manchetes de jornais encabeçavam históricas entrevistas de autoridades religiosas, que consistiam em verdadeiros libelos, proclamações de um fim do sincretismo afrocatólico. Contudo, não há uma oposição explícita nem uma rejeição aos ícones cristãos, ou seja, não se tratava de um “cisma” (CONSORTE, 1999, p. 73). Vejamos:

³⁵¹ BLOG BAMGBOSE OBITICO. *Matéria do Jornal da Bahia Salvador*, Sexta-feira, 29 de julho de 1983. Publicado em: 29/11/2007. Disponível em: <<http://bamgboseobitico.blogspot.com/2007/11/matria-do-jornal-da-bahia-salvador.html>>. Acesso em: 11/11/2022.

³⁵² Sobre fenômenos mediúnicos e animismo, V. Capítulo 8: “O Fenômeno mediúnico”.

Os santos e imagens católicos, afirmava Mãe Stella na ocasião, têm seus valores. Nós não estamos a fim de deixar de acreditar, por exemplo, em Santa Bárbara. Um espírito elevado, sem dúvida. Mas sabemos que Iansã é uma outra energia, não é Santa Bárbara [...] não tem nada a ver, por exemplo, arriar-se comida de Iansã nos pés de Santa Bárbara. Não tem sentido. A comida é de Iansã, é outra energia completamente diferente do que é Santa Bárbara, entende? (MÃE STELLA DE OXÓSSI, 1983³⁵³ apud CONSORTE, 1999, p. 73).

A terminação formal do sincretismo, dava a entender, seria uma questão de fácil resolução, quase uma troca de turno, mas não foi bem assim, pois, a essa altura, não se tratava de gestos, apenas; não era o caso tão somente de uma tomada de consciência. Esse processo de amálgama iria requerer bem mais porque, para uns, seria algo simples, natural, porém, para outros, não. Declarou Mãe Stella ao Jornal (1983 apud CONSORTE, 1999, p. 73): “O Candomblé não é incompatível com a religião católica. Mas é vice-versa”.

A *dessincretização* não era apenas um movimento gradual ali anunciado, mas, sobretudo, tratava-se de um movimento dos indivíduos. Para a *dessincretização*, seria necessária uma *polimovimentação*. A reafirmação do Candomblé não passaria por uma negação da fé católica. E a citada sacerdotisa arrematou (1983 apud CONSORTE, 1999, p. 73): “Aí, fica com cada pessoa e sua consciência de dizer que é de Ogum, o que não dizer que acabe sua fé em Santo Antônio, apenas, como disse, são energias diferentes”.

O movimento de *dessincretização* repercutiu também fora do círculo de adeptos das religiões afro-brasileiras. Afinal, a Igreja Católica, seus símbolos e ícones eram parte da discussão. O movimento de abolição do sincretismo afrocatólico poderia, implicitamente, repercutir numa redução de fiéis aos santos e de devotos do catolicismo.

A primeira autoridade católica a se manifestar sobre o assunto foi o bispo auxiliar de Salvador, à época, Dom Boaventura Kloppenberg, através de entrevista cedida ao *Jornal da Bahia*, em 30 de julho de 1983: “O sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia [...]” (KLOPPENBERG, 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 74).³⁵⁴ Vale dizer que, desde sua chegada à Arquidiocese de Salvador, em 1982, D. Kloppenberg já havia manifestado, publicamente, sua posição no sentido de que a evangelização dos negros fora inadequada.

³⁵³ Mãe Stella de Oxóssi, em entrevista ao *Jornal da Bahia*, de 29/07/1983, após o lançamento do “Manifesto Antissincretismo” durante a *II Conferência da Tradição Orixá e Cultura*, realizada em Salvador-BA, de 17 a 23 de julho de 1983.

³⁵⁴ Entrevista com Dom Boaventura Kloppenberg. *Jornal da Bahia*, Salvador, ano XXV, nº 7601, 30 jul. 1983, 2º Caderno – Especial apud Consorte (1999, p. 74).

A ruptura sincrética com o catolicismo não era um ato estritamente religioso. Precisamos encarar o sincretismo como um tecido social, como uma nova estrutura existente e, de certa forma, autônoma das origens idealizadas e distanciadas no tempo e na geografia. Uma das provas de que esse novo “ente” já não era limitado aos Terreiros, foi a atenção da imprensa em ouvir autoridades clericais católicas. Afinal, o que seria da Igreja Católica sem o sincretismo? Ora, já se via o produto sincrético afrocatólico, não como um apêndice, mas como um organismo.

Prova da dimensão ultrarreligiosa dessa discussão foi a preocupação da Empresa Baiana de Turismo S.A. (Bahiatursa). O diretor, naquele momento, foi entrevistado pelo mesmo periódico e demonstrou visível inquietação com os impactos turísticos, sobretudo, com um dos eventos mais importantes do calendário soteropolitano: a lavagem do Bonfim. Em sua entrevista ao *Jornal da Bahia*, disse que o “turista teria um menor número de opções pitorescas ao visitar a Bahia” (JORNAL DA BAHIA, 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 75). Até mesmo o uso de trajés “típicos” das baianas estava em questão. Afinal, tratava-se agora não mais de encarar as vestimentas do Candomblé como “folclóricas” ou como meras “atrações turísticas”.

Foi o jornal *Correio da Bahia* que, em 30 de julho de 1983, apresentava um enfoque mais contundente: as rugas e divergências internas, decorrentes do movimento. Com a manchete, “Fim do sincretismo gera polêmica aqui”, destacava posições contrárias de candomblecistas e a incerteza acerca de vários procedimentos populares com a *dessincretização*.

Na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada recentemente em Salvador, as Ialorixás Olga de Alaketu, Stella de Oxóssi e Menininha do Gantois se reuniram e redigiram um documento pedindo a separação do candomblé da religião católica. Dessa forma, “Oxalá” não mais será Senhor do Bonfim, “Omolú” não será São Lázaro e assim sucessivamente: também as festas tradicionais não mais terão a participação dos filhos-de-santo, como acontece na Lavagem do Bonfim. [...] abordadas sobre o assunto divergiram, porque alguns acham válido o término do sincretismo religioso dentro do candomblé, mas ao mesmo tempo revelam ser muito difícil mudar a maneira de pensar dos mais velhos (CONSORTE, 1999, p. 76. Grifo nosso).

A referida matéria jornalística informava a grita de uma corrente popular que considerava a iniciativa de *dessincretização* como “profanação do Candomblé” (CONSORTE, 1999, p. 76).

A manifestação do proeminente Dom Avelar Brandão Vilela (24º Arcebispo da Bahia), figura bastante influente na vida pública, à época, revelava um certo tom de alívio com o rompimento sincrético afrocatólico.

[...] com absoluta tranquilidade e compreensão as decisões das líderes do candomblé quanto à rejeição do sincretismo religioso, numa demonstração de autonomia e de coerência dignas de um organismo social maduro e consciente de seus status. [...] Se o candomblé se sente uma religião plena, sem qualquer relacionamento espiritual com o catolicismo popular e com os embalos turísticos e folclóricos, parece encerrado esse tipo de assunto. Como é público e notório, desde muito tempo, em face de uma exacerbada projeção dos meios de comunicação em favor da terminologia africana, em detrimento da versão católica nas festas do ano eclesiástico (Oxalá, Iemanjá - Senhor do Bonfim, Nossa Senhora da Conceição), vinha chamando a atenção para a diferença fundamental de uma e de outra invocação, embora sempre me mantivesse compreensivo para com a nossa gente simples e bem-intencionada. [...] Agora os títulos católicos serão rigorosamente respeitados para as festas do calendário católico, mostrando-se, a seguir, extremamente curioso por saber como em janeiro de 1984 as nossas simpáticas mães-de-santo irão proceder, no dia da lavagem das escadarias e do adro da Igreja do Senhor do Bonfim (VILELA, 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 76. Grifo nosso).

O pronunciamento do Bispo revela, tacitamente, que a *dessincretização* parecia-lhe mais uma “rejeição do sincretismo religioso”. Em nossa percepção, há um certo tom velado de indignação com o ato como se tal rompimento soasse quase como uma ingratidão dos afrodescendentes para com a Igreja Católica. Insinua-se, como se o Candomblé não tivesse condições de manter-se como uma “religião plena”, além de que todo o período mais intenso de sincretismo, até ali existido, fosse uma concessão generosa da Igreja e do próprio Bispo, que teria sido “compreensivo para com a nossa gente simples e bem-intencionada”, em suas palavras. Nota-se, na parte final de sua manifestação, inclusive, um certo ar de provocação e jocosidade, como se o Candomblé, da Bahia, e seus ritos mais tradicionais, como a lavagem do Bonfim, não iriam sobreviver sem a relação com a Igreja Católica.

A polêmica se arrastou nos Terreiros, nas ruas e nas páginas dos jornais baianos daquele mês. Mãe Bida de Yemoja, então presidente da União Brasileira de Estudo e Preservação dos Cultos Africanos, negava o rompimento e dizia, explicitamente, que os candomblecistas não queriam “comprar briga com a Igreja”. Mãe Mirinha do Portão, quem assumira o Terreiro da Goméia, sucedendo o conhecido Pai Joãozinho da Goméia, dizia ser favorável ao sincretismo. A imprensa também registrava a continuidade de ritos sincréticos, como a missa na Igreja de São Lázaro, às segundas-feiras, as celebrações da Irmandade da Boa Morte, em louvor às Nossas Senhoras da Glória e da Boa Morte e a festa de São Roque, por exemplo (CONSORTE, 1999, p. 78).

Anos depois, ocorreu outro importante evento, no ano de 1997. Foi o *V Congresso Afro-Brasileiro*, realizado na Bahia, na cidade de Salvador, entre os dias 17 e 20 de agosto, que tratou desse tema e produziu um referencial histórico. Tal encontro foi organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, com a participação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Mestrado em História (órgãos da Universidade Federal da

Bahia); Secretaria de Cultura e Turismo do Estado da Bahia; Fundação Gregório de Mattos; Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e Fundação Joaquim Nabuco. O evento contou com 662 participantes inscritos e foram realizadas três Sessões Plenárias, catorze Mesas-Redondas e vinte e dois Grupos de Trabalho, totalizando 291 Comunicações, além de Painéis, Fóruns, Cursos e Oficinas (CONSORTE, 1999).

Como resultado do referido Congresso, foi publicado, em 1999, o livro *Faces da Tradição Afro-brasileira – Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comidas*,³⁵⁵ com uma coletânea de vários artigos de pensadores, religiosos e pesquisadores da cultura e religiosidade afro-brasileira. Observa-se que no interregno entre o Congresso de 1983 e esse, de 1997, passados catorze anos, apesar da resistência de certos adeptos, houve uma maior fluidez em prol da *dessincretização*. A sucessão gradual e natural de lideranças mais arraigadas ao sincretismo contribuiu para essa mudança de mentalidade. O processo segue firme, porém não incólume.

Daquele período em diante, inúmeras mudanças ocorreram nas religiões de matrizes africanas. Na maioria dos Terreiros, os santos católicos foram, paulatinamente, retirados dos altares. Nada radical nem precipitado, inclusive, podemos afirmar que este processo ainda está em curso. Vale dizer que a primeira Casa Matriz³⁵⁶ do Candomblé a realizar esse procedimento foi o *Ilé Òpó Àfónjà*, de Salvador-BA.³⁵⁷

Ainda nos anos oitenta, do século XX, a líder daquela comunidade, Mãe Stella de *Ọ̀şóòsì*, uma das *àwọn iyálórisà*³⁵⁸ protagonistas do processo de reafricanização do Candomblé, retirou as imagens dos santos católicos que estavam em locais sagrados e as realocou, respeitosamente, no Museu do Terreiro, criado à época. Porém, outros Terreiros, cujas sacerdotisas também assinaram o mesmo Manifesto, até hoje, quase quarenta anos depois, ainda mantêm imagens católicas em seus espaços de culto.

³⁵⁵ Organizado por Carlos Caroso e Jeferson Afonso Bacelar e publicado pela Editora Pallas, com a Fundação Ford, no ano de 1999.

³⁵⁶ Casas Matrizes: referência aos Terreiros mais antigos do Brasil, que deram origem a ramificações e Terreiros descendentes de suas tradições; contam cerca de duzentos anos e localizam-se em Salvador-BA ou no Recôncavo Baiano.

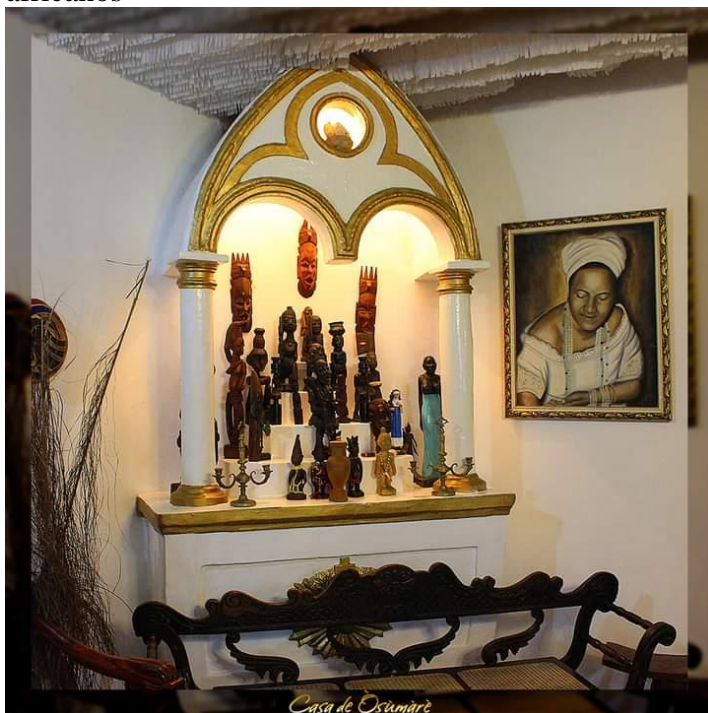
³⁵⁷ *Ilé Òpó Àfónjà*: fundado por Eugênia Ana dos Santos e Tio Joaquim, na Rua Direta de São Gonçalo do Retiro, 557, no bairro do Cabula, em Salvador-BA.

³⁵⁸ *Iyálórisà*: cargo feminino de sacerdotisa suprema de uma comunidade de Candomblé.

O Gantois,³⁵⁹ por exemplo, dirigido hoje por Mãe Carmem de *Òṣàlá*, filha biológica da Saudosa *Ìyálórìṣà* Menininha do Gantois (uma das signatárias do citado Manifesto), até os dias atuais, mantém uma imagem de São Jorge logo atrás de seu trono. Na Casa Branca do Engenho Velho,³⁶⁰ que se fez representar, à época, na assinatura do Manifesto pela Mãe Pequena³⁶¹ do Terreiro, Mãe Teté de *Ìyánsàn*, o altar, com os santos católicos, permanece ainda no mesmo lugar, logo à direita de quem entra no salão principal do Terreiro.

A seguir, foto do altar existente na Casa de Oxumarê (Salvador-BA), no qual os santos católicos foram substituídos, nos anos 90, por esculturas de deuses africanos.

Foto 7 – Altar da Casa de Oxumarê com deuses africanos



Fonte: O AUTOR, 2021.³⁶²

³⁵⁹ O Terreiro foi tombado, em 2002, como Patrimônio Nacional via IPHAN/MinC. O nome Gantois surge a partir do antigo proprietário do terreno, o traficante de escravos belga, Édouard Gantois, que arrendou as terras a africana Maria Júlia da Conceição Nazareth, que fundou o Terreiro em 1849. Situa-se no bairro da Federação, em Salvador-BA.

³⁶⁰ Casa Branca do Engenho Velho ou *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, é mantido pela Sociedade São Jorge do Engenho Velho. É o Terreiro de culto afro-brasileiro mais antigo do qual se tem registro na capital baiana e, possivelmente, o mais antigo em funcionamento no Brasil. Constituído de uma área aproximada de 6.800 m², com as edificações e áreas verdes, é o primeiro monumento da cultura negra considerado Patrimônio Histórico do Brasil, tombado pelo Iphan, em 1986.

³⁶¹ *Ìyá Kékeré*: Mãe Pequena. Cargo de substituta da *Ìyálórìṣà*, ou do *Bàbálórìṣà* em determinadas tarefas sacerdotais.

³⁶² Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CIUC6t1slnv/?igshid=1szrscbq75j8g>>. Acesso em: 01/09/2022.

Sacerdotes do Candomblé, sobretudo, a partir dos anos 90 e primeira década do século XXI, iniciaram um processo de visitação sistemática à África. Buscavam a origem dos cultos e referências aos ritos que praticavam; muitos, inclusive, passaram por rituais na Mãe África. A busca das matrizes do Candomblé redundou em reciclagens de suas tradições, estudos linguísticos, pesquisas e livros sobre a teologia e a filosofia africanas, por exemplo. A reafricanização, o reencontro com a fonte, tornara-se uma realidade; já não cabiam mais missas, complementando os rituais afro-brasileiros.

A reafricanização ou movimento de *dessincretização* do Candomblé é, sobretudo, uma nova revolução promovida pelos afro-religiosos: a descolonialização religiosa. Esse fluxo era uma ode à África, uma verdadeira celebração ao heroísmo da resistência e um reconhecimento transcontinental de que o sincretismo foi um elemento útil para a manutenção das tradições africanas no pós-diáspora.

Os trabalhos produzidos nesses importantes e históricos congressos pretendiam “devolver” aos ancestrais os seus próprios cultos, passadas as necessidades do sincretismo. Mas, o que “devolver”? Já não havia mais uma religião africana “intacta” (se é que existia). O sincretismo não foi um simples “véu” a encobrir os ritos originários. A essa altura, já não eram mais “puros” tais ritos, pois, por mais que tenham resistido, tais liturgias faziam parte de um legado que já se reconstituía de forma inequivocamente própria. Os cultos praticados no Brasil, já eram decorrências dotadas de uma nova configuração, resultado de uma anterioridade. As religiões de matrizes africanas, reconhecidas como guardiãs de uma tradição africana, também eram, respeitosamente, reconhecidas pelos africanos como um novo complexo cultural.

Observemos a declaração do Oba Oyesosin, rei de Èjìgbò, na Nigéria, ao jornal *A Tarde*, quando da *II Conferência Mundial*, em Salvador-BA, numa exposição do dia 21 de julho de 1983:

A necessidade de união do Sistema Orixá em todo o mundo, e o fim da visão puramente folclórica e do sincretismo religioso têm sido a tônica dos pronunciamentos dos representantes da religião africana que estão reunidos em Salvador, na II Conferência Mundial sobre a Tradição Orixá. Nisso, eles têm recebido apoio de quantos representam a tradição na Bahia e no resto do mundo.

Ontem, durante a sessão da Conferência, Oba Oyesosin, **xaguián** (rei) de Ejigbo, Nigéria, afirmou, sob aplausos do público, que o que se pretende “é a interação de todo o Sistema Orixá, com a cooperação de todos os povos que o com põe”, prometendo, ainda, uma ajuda substancial do ramo baiano do sistema: “De agora em diante, manteremos contatos mais estreitos, tanto por cartas como espiritualmente. Meditaremos e daremos, de lá, nossas bênçãos a vocês, de tempos em tempos”.

O rei de Ejigbo advertiu que “é necessário que tenhamos muito cuidado para que pequenas confusões não provoquem separações; se não dermos oportunidades às forças negativas, as positivas sempre vencerão”. Oba Oyesosin prosseguiu afirmando que “nosso sistema não conhece a cor que, portanto, não deve ser um a barreira; não temos também barreiras de língua, ou fronteiras terrestres, pois somos uma força espiritual que pode animar toda a humanidade”.

Assim, ele pregou que, apesar das diferenças de cor, das distâncias físicas e das diferenças étnicas ou tribais, “devemos nos unir para ajudar nossos irmãos, para que todos possamos alcançar a essência da religião, que é a paz” (LIMONTA, 2009, p. 216. Grifo do autor).

A dessincretização do Candomblé é um debate que tem início no meio acadêmico e na Igreja Católica, ainda nos anos 30 e 40, do século passado, mas foi no final deste século XX, que ganhou maior popularidade: difunde-se no fim dos anos 70, ganha corpo nos 80 e propaga-se, com maior naturalidade entre os adeptos, na década de 90. No início do século XXI, as novas gerações já entram para a religião com menos elementos sincréticos e polêmica quanto ao assunto.

É ainda interessante observar que o “Manifesto Antissincretismo”, de 1983, rompe com o sincretismo e também inova a tradição oral. Trata-se do primeiro documento formal assinado por lideranças do Candomblé que tem, como cerne, questões religiosas. Era, não há dúvidas, uma dupla inovação; não por acaso, proporcionou tantas surpresas diretas e indiretas. Mas, ressalte-se, em momento algum esse Manifesto teve um caráter homogêneo, consensual nem mesmo majoritário entre os candomblecistas da época. Era uma inovação, apenas possível, por ser encabeçada pelas maiores lideranças do Candomblé do momento, uma vez que aquelas senhoras já vivenciavam o Candomblé há mais de quarenta anos; algumas, há mais de cinco décadas. Todas nascidas no Candomblé; todas, organicamente, do Candomblé; logo, todas que, há tanto tempo, tinham aprendido tudo do Candomblé pelas lentes do sincretismo, o que estavam fazendo era muito mais do que assinar um documento. Havia, assim, uma dimensão política e existia também um misto de libertação e incerteza, afinal, estavam pondo fim à religião que conheceram e na qual viveram. Por outro lado, implicitamente, estavam violando

a tradição que herdaram de seus ancestrais fundadores dos Terreiros e, também por isso, o Manifesto era desconstitutivo da ordem, *exúdicó*.³⁶³

Após o grande impacto do Manifesto de 27 de julho de 1983, as mesmas sacerdotisas e os mesmos Terreiros signatários assinaram um segundo documento, em 12 de agosto de 1983.³⁶⁴ Este não foi levado à imprensa, possivelmente, face à enorme polêmica que teve o primeiro. O público-alvo era o mesmo e o conteúdo não variou, entretanto, seu tom foi diferente. O texto é mais persuasivo, mais reflexivo, tendo o cuidado de dirigir-se às gerações futuras, que são exortadas a participar desta “luta”. Há, também, uma conotação que ganha destaque: o atrelamento da *dessincretização* ao empoderamento racial. Questões polêmicas, surgidas a partir do documento de julho, são, nessa nova epístola, cuidadosamente respondidas, como a Lavagem do Bonfim. Outro destaque, é a reafirmação do matriarcado, com a proclamação da autoridade exclusiva das sacerdotisas signatárias. Na Carta, elas desautorizam, expressamente, a Federação de Cultos Afros e congêneres, bem como outras autoridades religiosas (como *obas* e *ogans* – todos homens). Um outro aspecto do documento foi destacado por Josildeth Gomes Consorte (1999, p. 80):

Não me passou despercebido o fato de que o manifesto de afirmação do Candomblé como religião e o corolário da *dessincretização* com o catolicismo acontecessem, exatamente, num momento de grande expansão do culto dos orixás e do ingresso nas suas fileiras de uma população cada vez mais branca.

Temos, então, que a *dessincretização*, em um só golpe, tangencia questões, como: a mudança do costume, já que as próprias lideranças foram criadas dentro do sincretismo; o rompimento da tradição oral; o apartamento dos cultos afro da Igreja Católica e de seus valores; o reconhecimento do Candomblé como religião e não mais como seita; questionamento de interesses econômicos no uso folclórico dos trajes, ritos e elementos religiosos; a violência colonizatória decorrente da escravidão; o empoderamento político e social dos negros; a ampliação do contingente de adeptos brancos no Candomblé.

Quanto à questão dos brancos, *Oba Oyesosin*, rei de *Èjìgbò* (Nigéria), fez questão de mencionar, em sua declaração de 21 de julho, ao Jornal:

³⁶³ *Exúdicó*: neologismo criado pelo autor, a partir da significância de *Èṣù* na cultura ioruba. Utilizado para designar algo fundante, alicerçal (JAGUN, 2021, p. 66. Grifo do autor).

³⁶⁴ Este segundo manifesto passou a compor o acervo do Museu Ohun Lailai, no *Axé Opô Afonjá*, em Salvador-BA (CONSORTE, 1999).

[...] nosso sistema não conhece a cor que se tem, portanto, cor não deve ser uma barreira; não temos também barreiras de língua, ou fronteiras terrestres, pois somos uma força espiritual que pode animar toda a humanidade. [...] devemos nos unir para ajudar nossos irmãos, para que todos possamos alcançar a essência da religião, que é a paz (LIMONTA, 2009, p. 216).

Apesar do sincretismo afrocatólico ser tão antigo e latente no Candomblé, há quem diga ser possível discernir os ritos, locais e valores de parte a parte. Mãe Olga do Alaketu,³⁶⁵ uma das grandes sacerdotisas do Candomblé de todos os tempos, fazia questão de externar sua opinião no sentido de que tal apartamento é factível.

Eu gosto de separar, dizia na minha primeira entrevista.
Para mim, se eu chegar na Igreja, eu quero rezar Pai Nosso, uma Ave-Maria, pedindo a Deus socorro, misericórdia.
Se eu chegar numa parte da obrigação do Candomblé, eu boto meu joelho no chão e vou conversar de Exu até Egum e Xangô a Oxalá. Tá compreendendo?
Então chega na minha casa, cá em cima, tem todos os santos. Lá embaixo, na casa do candomblé, tem os santos da África. É esse. É a minha separação. Tá compreendendo?
É isso. Eu não tenho nada que ‘botá’ Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado (CONSORTE, 1999, p. 81-82).

No entanto, é imperioso observar que o sincretismo afrocatólico vem sendo tecido há séculos. Há muitos anos, diversas gerações de candomblecistas convivem entre esses espaços e absorvem tais valores. Na linguagem usual dos Terreiros, é comum que os praticantes dos cultos afro refiram-se aos seus próprios templos como “Casa de Santo”; mencionam seus deuses como “Santos”; dizem-se o “povo de santo”; durante o transe mediúnico, alegam que “viraram no santo”; as oferendas votivas são denominadas como “comidas de santo”; seus trajes rituais chamados de “roupa de santo”; os sacerdotes e sacerdotisas se autodenominam como “Pais” e “Mães de santo”.

Em que pese figuras respeitáveis e notáveis, como Mãe Olga, conseguirem processar esse seccionamento entre o catolicismo e o Candomblé, até que ponto será possível, ao grande público, criar uma fronteira entre os valores éticos, dogmas, referenciais simbólicos dessas duas matrizes religiosas tão diferentes? Até que ponto, ao chamar o *òrìṣà* de santo, não passamos a tratá-lo e a pensá-lo como se santo fosse? Até mesmo o *Ilé Àṣẹ̀ Òpó Àfònjá* de Salvador-BA,

³⁶⁵ Olga Francisca Régis, nascida em Salvador/BA, em 1925, e falecida em 29 de setembro de 2005, foi ialorixá do Candomblé do Alaketu, no município de Matatu de Brotas, em Salvador. Durante a expansão do Daomé, no final do século XVIII, sobre o reino de *Kétu* (no reinado de Akibiohu), duas netas do rei foram sequestradas e vendidas ao Brasil, como escravas, no estado da Bahia. Uma delas, era Otampê Ojarô que, após trabalhar como empregada doméstica por nove anos, foi alforriada e fundou o Terreiro do Alaketu. Mãe Olga era filha de Dionísia Francisca Régis, descendente de Otampê Ojarô, herdeira da linhagem real da etnia africana Arô, do antigo reino de *Kétu* (hoje, dividido entre o atual Benim e a Nigéria). Olga foi iniciada no Candomblé para *Oya*, mas foi também batizada e crismada na Igreja Católica. Em 1997, recebeu a Ordem do Mérito Cultural pelo Governo Brasileiro.

liderado pela épica Mãe Stella de *Òṣòṣì*, no auge do processo de *dessincretização* dos anos 80, exerceu o que passo a chamar de sincretismo político-religioso.

O Terreiro foi fundado, em 1910, por Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha), contudo, em 1936, recobre-se de uma personalidade jurídica de natureza associativa, adotando a razão social de Sociedade Cruz Santa do *Ilê Opô Afonjá*, na solenidade de sua fundação, em 08 de novembro de 1936. O nome faz alusão a um vistoso Cruzeiro, existente, até hoje, na propriedade do Terreiro. Há registros que, na inauguração do citado Cruzeiro, inclusive um bispo, teria comparecido. A formalização da sociedade civil, em 1936, foi exatamente em um momento político delicado e de perseguições religiosas. O *Opô Afonjá*, de Salvador, sob a gestão de Mãe Aninha, abrigou refugiados políticos do Regime Vargas (CAROSO; BACELAR, 1999).

Vemos, aqui, uma atualização das violências perpetradas nesse território desde a chegada dos primeiros colonizadores. Novamente, o recurso endógeno das religiões afro se faz notar. Agora, temos um exemplo de um sincretismo nitidamente promovido por motivação política, mais até do que religiosa. Era necessário certo beneplácito das autoridades eclesiásticas hegemônicas e políticas, exercentes do poder autoritário, para garantir sua sobrevivência institucional. Não pretendemos, aqui, discutir o mérito e muito menos a fé. Nossa tarefa é unicamente apresentar o fato histórico como premissa de reflexão.

Mas, o Candomblé se constituiu, tendo o sincretismo como um elemento importante. Sua forma de ser já é assim, pois não existia Candomblé na África. Trata-se, então, de uma nova religião, genuinamente brasileira, portanto, já nascida das trocas sincréticas e concebida a partir dos genes desses entrecruzamentos. Ao longo dos séculos, estabeleceu-se uma tradição, ou seja, os festejos dos deuses africanos nas datas dos seus correspondentes sincréticos. É possível, sim, como Mãe Olga defende, compreender que *Ògún* não é São Jorge e tratá-los respeitosamente, sem confundi-los. Contudo, queremos acessar uma camada mais profunda dessa discussão e desse sincretismo; não nos determos apenas a datas festivas, símbolos e imagens; não somente cores nem regências; mas, percepções, entendimentos fenomenológicos e não fenomênicos, como propõe Heidegger (1927 apud ABBAGNANO, 2012, p. 436):

[...] “Por fenomenico entende-se aquilo que é dado e pode ser explicitado segundo o modo de encontro com os fenômenos, daí falar-se em estruturas fenomênicas. Fenomenológico é tudo aquilo que é inerente ao modo de demonstrar e de explicitar e tudo aquilo que exprime a conceituação implícita na presente investigação” [...]. Em outros termos, pode-se falar de um “objeto fenomênico” ou realidade “fenomênica”, mas deve-se falar em “investigação fenomenológica”, em “epoché fenomenológica” etc. O adjetivo fenomênico qualifica o objeto que se revela no fenômeno, o adjetivo fenomenológico qualifica a manifestação do objeto em sua “essência”, bem como a busca que possibilita essa manifestação (Grifo do autor).

Como, de fato, pensamos, na essência, o comportamento de *Ògún* é o de São Jorge? Será que conseguimos realmente pensar Deus (na concepção judaico-cristã) diferente de *Olórun* (o deus ioruba)? Costumam dizer que Deus é um só. É bem possível que o surgimento desta afirmativa seja uma estratégia dos religiosos de matrizes hegemônicas, tentando a aproximação de adeptos de outras vertentes e até o convertimento destes. Implicitamente, essa afirmação propõe que, sendo Deus um único Ser, todos podem seguir os padrões propostos pelas religiões colonizadoras.

Ainda que Deus seja mesmo único, inequivocamente, as sociedades O descrevem de modos bem distintos, mesmo que estas diferenças decorram de suas próprias essências, de suas próprias formas de ser e de ver. O fato é que O percebem e se relacionam com Ele diferentemente, logo, se Jeová e *Olórun* são a mesma força originária, não sei. Contudo, o certo é que, ainda com as trocas culturais mais remotas, em períodos anteriores à colonização da África, católicos e iorubas se relacionam com Ele de modos particulares.

Porém, depois desses séculos de sincretismo pós-diaspórico, será possível descrever os propósitos, as formas de relacionar-se com Deus de modo tão linearmente diferente? Até que ponto o Deus ioruba não foi imbricado com Jeová?

Insisto que o sincretismo afrocatólico não foi um caso de teofagia, como as hipóteses classicamente tratadas pelo grande Nietzsche. Até porque, como já demonstramos, foram os africanos e afrodescendentes que “engodaram” os colonizadores e “engoliram” os católicos em muitos aspectos.

Não foi a Igreja que impôs o sincretismo ao povo afro. Estes, é que encontraram, na sincretização dos cultos, recursos para burlar o sistema e sobreviver, em um exemplo *sui generis* de habilidade e inteligência. Todavia, com o passar do tempo e da prática sincrética, o que seria mera aparência de culto, foi ganhando proporções e aprofundamentos; foi atingindo camadas da essência; foi deixando de ser fenômeno e transformando-se em fenomenológico. Quando, hoje, um candomblecista, ainda que fomentado pelo *antissincretismo* e conscientemente motivado por um movimento *descolonial*, afirma: “Graças a *Olórun*!”; “Que *Olórun* te proteja!”; “Foi *Èṣù* quem me deu!”, por mais que estejam mudando as semânticas, os nomes, os personagens, estarão realmente diferenciando as essências desses deuses? Ou estarão meramente substituindo vocábulos e mantendo os mesmos significados e valores implícitos?

Não tenho dúvidas de que os vários sincretismos detectados e citados nesta pesquisa, ou seja, o afrocatólico, o afro-islâmico, o afro-indígena e o intra-africano, se processaram por motivos, por formas e em tempos diversos, mas são partes viscerais do que chamamos de

Candomblé. A força daquelas e daqueles que conseguiram sobreviver a um sistema genocida e ainda preservaram, além de suas vidas, suas culturas, é um fenômeno por si só.

A percepção desses momentos e desses propósitos, por parte das matriarcas e dos patriarcas do Candomblé, sempre foi nítida. Tanto assim, que souberam encontrar os tempos de sincretizar e de *dessincretizar*. Mas, quando se misturam os ingredientes, estes passam a ser diferentes, redundam em um produto final; estão presentes, porém não como antes. O Candomblé é, assim, um maleável processo de amálgamas, somatórios e ingredientes *sócio-político-étnico-cultural-idiomático-religiosos*.

Se o sincretismo teve sua razão de ser, se a *dessincretização* apontou a era do resgate à referência matricial, hoje, vivemos o momento gerúndio e necessário do exercício da descolonização. É hora da retomada dos referenciais *reafricanizados* do ser, do poder, do saber e do crer. É o passado ensinando ao presente e, ambos, conclamando a um futuro cíclico de retorno ao eixo original. Àşę!

CONCLUSÃO

Como afirma Enrique Dussel (1977, p. 24), o ser humano “nasce do útero materno e é recebido nos braços da cultura”. Entender esta máxima é compreender as razões e aflições de nossas vidas. Tudo que amamos, desejamos, rejeitamos, comemos e bebemos, assim como nosso jeito de dormir, sonhar, acordar, viver são entrecortados por paradigmas ancestrais, por trocas culturais e por escolhas. Estas escolhas, conscientes ou inconscientes, vão lapidando nosso Ser e desenhando nossa história.

O Candomblé, enquanto religião brasileira, oriunda de matrizes africanas; também se delineia como um espaço sociorreligioso, no qual culturas se entrelaçaram para que ele se tornasse quem é, como é. Enfrentamentos, dores, resistências, adaptações, trocas, assimilações, imbricações e sincretismos aconteceram desde o período pré-colonial, ampliaram-se durante a colonização africana e brasileira e constituíram-se nos cinzéis do Candomblé. Em todo esse largo período, entre os séculos XIV e XXI, muitas foram as mudanças pré e pós-diaspóricas: trajes, o panteão dos deuses, a forma protocolar dos ritos e, sobretudo, concepções acerca do próprio Criador, da própria concepção de pessoa humana e das buscas existenciais. Todas essas relevantes questões foram fortemente influenciadas por intensas relações humanas.

Sincretismos afro-islâmicos, afrocatólicos, afro-indígenas e intra-africanos (antes e depois do Holocausto negro) tornaram o Candomblé como nós o conhecemos, o reconhecemos e como nós nos reconhecemos nele. A partir de nossa pesquisa, delineamos esse histórico de encontros e desencontros de concepções.

Nosso trabalho demonstra que os sincretismos, além de ocorrerem em eras distintas, também se desenvolveram de maneiras diversas. Algumas trocas foram sutis e naturais; outras, foram traumáticas e ostensivas; outras tantas, foram astúcias da inteligência e das habilidades diplomáticas que garantiram a sobrevivência de culturas e tradições africanas em nosso território.

No transcurso desse caminho, perdas e ganhos foram contabilizados. Nos acordos, ambos perdem para que todos ganhem. Nas imposições, apenas um lado leva vantagem. Nos ajustes naturais, o que realmente vale a pena, vai mostrando-se como tal e ganhando espaço. Essas interlocuções geraram impactos e estes impactos foram o objeto de nossa análise.

Uma das conclusões, nas quais nos debruçamos, foi a inexistência de um purismo original da tradição filosófica e religiosa ioruba. Esse purismo é fruto de mera idealização. As

trocas sincréticas anteriores ao Holocausto Negro, assim como as posteriores, foram tão intensas e profundas, a partir dos citados sincretismos, que seria impossível chegar a uma fonte translúcida desse nascedouro cultural. Identificamos, porém, que os sincretismos, se, por um lado, apontam tentativas de apagamento, por outro, foram usados como estratégias contra-hegemônicas de resistência e empoderamento.

Não esgotamos os temas nem trouxemos as supostas verdades, até porque estas não existem. Nosso trabalho não se dispôs a apontar vencedores nem vencidos tampouco discutir perdas ou vantagens de quem quer que seja. Pretendemos apresentar os fatos, propor reflexões e provocar a salutar e *exúdic*a dialética. Para tanto, valemo-nos de recursos semióticos e hermenêuticos para concatenarmos as informações históricas, os elementos sincréticos fáticos e as bases culturais originárias para apresentarmos nossas próprias conclusões sobre os diversos assuntos aqui abordados. Assim, a ideia de quem é o Deus ioruba; o que é *Èṣù*; a noção de pessoa humana; de busca existencial; de espiritualidade; de espírito; de transcendência; de tempo; de natureza e de transe, por exemplo, são aqui apresentadas, como nossas conclusões, a partir de nossa vivência no campo de pesquisa e das próprias pesquisas feitas ao longo de nossas vivências.

Nossas conclusões são no sentido de que a colonialidade permeou severamente muitos desses conceitos desde a África pré-diaspórica até o Brasil de hoje. Os teóricos da *descolonialidade*, como Mignolo e Maldonado-Torres, demonstram que as nossas noções de ser, saber, poder e crer são atravessadas pelos valores da colonialidade.

O Candomblé não é visto apenas pelas suas referências matriciais. Tanto adeptos como detratores do Candomblé acabam tomando, como referenciais, aspectos entrecruzados por valores colonizatórios europeus e não por valores civilizatórios originais dos povos africanos, que serviram como fontes desses saberes, viveres e creres. Pisamos em nosso destino com a herança de nossos ancestrais; somos porque foram antes de nós; somos porque serão além de nós.

O olhar *descolonializado* para o Ser e, a partir deste para o universo onde este Ser está inserido, é extremamente necessário. A filosofia ioruba, como pudemos analisar acima, sempre se mostrou plena, consistente e filosoficamente organizada. Esta é nossa proposta de exercício para um “re-olhar”. É preciso “re-olhar” para ver (enxergar) diferente; é preciso “re-olhar” para notar (perceber) diferente; é preciso “re-olhar” para reparar (corrigir) diferente; é preciso “re-olhar” para *descolonializar*.

Parodiando Petrarca,³⁶⁶ digo que *descolonizar* é preciso e viver, para isso, é ainda mais preciso.

³⁶⁶ A frase “Navegar é preciso, viver não é preciso” tem origem no século I a.C. O general romano Pompeu encorajava os marinheiros de sua frota, dizendo: “*Navigare necesse, vivere non est necesse*”; foi no século XIV, que o poeta italiano, Petrarca, transformou esta expressão para “Navegar é preciso, viver não é preciso”. Fonte: UNIVERSIDADE DE COIMBRA. 2018. Disponível em: <<https://www.uc.pt/navegar/>>. Acesso em: 27/08/2022.

REFERÊNCIAS

- A TARDE. *Religião africana quer acabar com sincretismo*. Salvador, ano 70, nº 23566, 21 jul. 1983, Caderno 1 apud CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999, p. 71-91.
- A TARDE. *Ialorixás dizem que candomblé é religião*. Salvador, ano 70, nº 23574, 28 jul. 1983, Caderno 1, p. 2 apud CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999, p. 71-91.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.
- ABIMBOLA, Wande. *Ifá – an exposition of ifá literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.
- ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Greats Poems of ifá*. [S. l.]: Unesco, 1977.
- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. Trad., notas e comentários: Luiz L. Marins. *Revista Olórun*, Porto Alegre, n. 03, p. 47-79, abril/2011. [Publicado originalmente pelo Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, ed. 544, 1981]. Disponível em: <<https://revistaolorun.files.wordpress.com/2018/10/revista-olorun-03.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2022.
- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of the Hausa Language*. London: Oxford University Press, 1962 [1934].
- ADEDIRAN, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. *África - Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, n. 7, p. 57-70, 1984. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90893>>. Acesso em: 14 out. 2022.
- ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Centro de Estudos Africanos Terceira Imagem, 1999.
- ALMEIDA, João Ferreira de. Almeida Revista e Corrigida 2009 (ARC). *Sociedade Bíblica do Brasil*. Disponível em: <<https://www.biblegateway.com/versions/Almeida-Revista-e-Corrigida-2009-ARC/>>. Acesso em: 28 out. 2022.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALSTED, J. H. *Encyclopaedia*. Herborn: Frommann-Holzboog, 1630 [fac-símile].

ALVES, Murilo Cavalcante. Mahdi: o messias islâmico xiita. *Revista de Cultura Teológica* [A sacralidade da vida humana], São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia-PUC/SP, Ano XXVIII, n. 96, p. 267-290, 2020. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/2468>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

AMARAL, José Álvaro do. *Resumo cronológico e noticioso da província da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial, 1927.

ARAUJO, Saulo de Freitas. O Lugar de Christian Wolff na História da Psicologia, *Universitas Psychologica*, Bogotá/Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, v. 11, n. 3, p. 1013-1024, jul.-set. 2012. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/647/64724634028.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

ARRUTI, José Maurício. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 229-278.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Os jesuítas no Brasil Colonial*. São Paulo: Atual, 2003.

AWOLALU, J. Omosabe. *Crenças Yorùbá e ritos sacrificais*. Ibadan: Universidade de Ibadan, 1984.

AZEVEDO, Thales de. Os nomes de naus portuguesas nos séculos XVIII & XIX. In: Congresso Histórico da Bahia, II, *Anais*, Salvador, 1955, p. 293 apud VERGER, Pierre. *Orixás: deuses africanos na África e no Novo Mundo*. Trad.: Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida, SP: Santuário, 2008.

BÂ, Amadou Hampaté. A palavra: memória viva na África. *Correio da UNESCO, África e sua história*, Rio de Janeiro, ano 1, v. 1, 1973. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/342288644/A-Palavra-Memoria-Viva-Na-Africa>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BÂ, Amadou Hampaté. A educação tradicional na África. Trad.: Daniela Moreau. *Revista THOT*, n. 64, 1997. Disponível em: <<https://docero.tips/doc/ba-amadou-hampate-a-educacao-tradicional-na-africa-xo89e76wjn>>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BANDECCHI, Brasil. Legislação básica sobre a escravidão africana no Brasil. *Revista de História da USP*, São Paulo, v. 44, n. 89, p. 207-213, mar. 1972. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/issue/view/9691>>. Acesso em: 11 nov. 2022.

BARCELOS, Renata. Curiosidades sobre hierarquias de *Odu Ifa*. Publicado em: 12/10/2016. *Orisa Brasil*. Por Yemojagbemi Omitannmole Arike. Disponível em: <<https://orisabrasil.com.br/Loja/curiosidades-sobre-hierarquias-de-odu-ifa/>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

BARGER, G. P. *A Hausa-english dictionary and english-hausa vocabulary*. London: Oxford University Press, 1934. Disponível em: <<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/21274/ReviewHausaLexicalExpansion.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 11 out. 2022.

BARNES, Sandra T. *Africa's ogun: old world and new*. 2. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O Segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ, 1993.

BASCOM, William. *Ifa Divination: communication between gods and men*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

BASCOM, William. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Illinois: Waveland Press, 1984.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: Cruzeiro 1945.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: CEN, 1961.

BEISER, Frederick C. O Historicismo de Hegel. In: BEISER, F. C. (Org.). *Hegel*. Trad.: Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 317-351.

BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. Trad.: Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

BENISTE, José. *Òrun àiyé o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BIBLE. [Versão Português]. 2022. *YouVersion*. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/>>. Acesso em: 11 nov. 2022.

BÍBLIAON. Versículos. 2009 *Bíblia Sagrada Online*. Disponível em: <<https://www.bibliaon.com/>>. Acesso em: 14 out. 2022.

BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza: Vozes, 1991 apud CABRAL, Alexandre Marques. *Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

BONA, Camila de; RIBEIRO, Pablo Nunes. Sobre a produtividade e a semântica do prefixo des- no português brasileiro atual. *D.E.L.T.A.*, v. 34, n. 2, p. 611-634, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0102-445042216911240579>>. Acesso em: 19 set. 2021.

BORBA, Francisco da Silva. *Dicionário de usos do português do Brasil*. São Paulo: Ática, 2002.

BOSCHI, Caio C. Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 211-234, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/Qw4sdR6yrvtH4JXZTgTTcBt/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

BOSMAN, Guillaume. *Voyage de Guinée*. Utrecht: Marchand Libraire, 1705 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

BOUCHE, Pierre. *La Côte des Esclaves et le Dahomey*. Paris: Libraire Plon, 1885 apud VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

BOWEN, Thomas Jefferson. *Central Africa: adventures and missionary labors in several countries in the interior of Africa*. Charleston: Southern Baptist Publication Society, 1857 apud JAGUN, Márcio. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Ofício das Baianas de Acarajé, instituído pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Livro de Registro dos Saberes, v. 1, n. 3, f. 6. *Certidão*. Brasília, DF: Iphan, 2014. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/58>>. Acesso em: 28 set. 2022.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial, altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985 e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm>. Acesso em: 04 nov. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*. Promulga o Código Penal. Estados Unidos do Brasil, CLBR, de 13/12/1890. [Arquivo eletrônico]. Brasília, DF: Presidência da República, 2020. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas>. Acesso em: 04 nov. 2022.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824*. Secretaria de Estado dos Negócios do Império do Brasil, fl. 17 do Liv. 4º de Leis, Alvarás e Cartas Imperiais. Rio de Janeiro, 22 abr. 1824. [Arquivo eletrônico]. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 01 nov. 2022.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Diário Oficial da União, 24 de fevereiro de 1891*. Rio de Janeiro: Congresso Constituinte, 1891. [Arquivo eletrônico]. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 01 nov. 2022.

BRAZIL, Etienne Ignace. O fetichismo dos negros no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, [IHGB], Tomo LXXIV, v. 124, parte II, p. 193-260, 1911. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsU1AyeEdlbnlDd00/view?resourcekey=0-sdlonN28Bm_l-SothVgJzw>. Acesso em: 14 out. 2022.

BROSSES, Charles de. *O culto dos deuses fetiches ou paralelo entre a antiga religião do Egito e a atual religião da Negrícia* [Du culte des dieux fetiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de le Negritie]. Paris: Universidade de Ghent, 1760 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

BROWN, Diane. *Umbanda: Politics of an urban movement*. Mimeo, 1974.

BUENO, Eduardo. *História do Brasil: os 500 anos do país* (Obra completa, ilustrada e atualizada). 2. ed. São Paulo: PubliFolha; Zero Hora/RBS Jornal, 1997.

CABRAL, A. M. *Teologia da malandragem: a arte de viver segundo Mestre Malandrino da Umbanda*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

CABRAL, A. M. *Desidentidades e resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020a.

CABRAL, A. M. Sacropolítica: sobre a teologia da morte desumana. In: ANDRADE, Rubens de; FIGUEIREDO, Guilherme de Araújo de; DILLMANN, Mauro (Org.). *Morte, arte fúnebre e patrimônio: lugares de memória, simbolismo e documentos post mortem*. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas; Escola de Belas Artes (UFRJ), 2020b, p. 236-255 apud CABRAL, A. M. *Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

CABRAL, A. M. *Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

CABRAL, Heuler Costa (*Nhandjina*). *A Concepção de Orí como autodeterminação humana*. 2022. 88 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) – Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção/CE, 2022. Disponível em: <<https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/bitstream/123456789/2437/3/disserta%C3%A7%C3%A3o%20Heuler>>. Acesso em: 18 nov. 2022.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardercismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAPONE, Stefania. *Os yoruba do novo mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Trad.: Márcia Atálla Pietroluongo. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CAPUTO, Stela G. Reparar miúdo, narrar *kékeré*. Notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. *Rev. Teias* [Imagens e sons para além das escolas], Rio de Janeiro, v. 19, n. 53, p. 36-63, 2018. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/34443/25360>>. Acesso em: 07 out. 2022.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 180 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2020.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999.

CARVALHO JÚNIOR, Renato Alves de. *Súfelèbí: sopros cotidianos e infância no terreiro*. 2020. 155 f. Dissertação (Mestrado de Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <<https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/17577>>. Acesso em: 14 out. 2022.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad.: Tomas Rosa Bueno. São Paulo: M. Fontes, 1994.

CASTRO GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Prólogo. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Ed.; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 09-23.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.

CONEGERO, Daniel. O que é mansidão na Bíblia? 2017. *Estilo Adoração*. Disponível em: <<https://estiloadoracao.com/o-que-e-mansidao-na-biblia/>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999, p. 71-91.

COURLANDER, Harold. *Os mitos africanos do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1973 apud PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

CROWTHER, Samuel. *A vocabulary of the Yoruba language*. London: Seeleys, 1852 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

CRYSTAL, D. *Dicionário de lingüística e fonética*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

CUNHA, Christina Vital da. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj, 2015.

D'AVEZAC, M. *Notice sur le pays et le peuple des Yébous, en Afrique*. Paris: Librairie Orientale de M^{me} V^e Dondey-Dupré, 1845.

DESCARTES, René. *Méditations touchant la première philosophie*. Paris: Pierre Le Petit, 1641 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcofabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

DETIENNE, Marcel. *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Trad.: Marga Latorre. Barcelona: Península, 2001.

DICIONÁRIO DE PORTUGUÊS ONLINE. *Controvérsia* [verbetes]. 2021. Disponível em: <<https://www.dicionario.info/>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

DICKEY, Lawrence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit (1770-1807)*. New York: Cambridge University Press, 1987 apud BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

DIDI-HUBERMAN, George. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

D'OBALUYAÊ, Batista. *O livro de ouro dos Orixás: a história de deuses e heróis*. [Livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Império da Cultura, 2002.

DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Forense, 1970 [1898], p. 13-42.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, 1979 [1921], p. 147-153. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

DUSSEL, Enrique D. Filosofia na América Latina, v. 1. *Filosofia da Libertação*. Trad.: Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. (Coleção Reflexão Latino-Americana - 3, I).

ECO, Humberto. *A história da feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2014 apud VEIGA, Edison. Como o Cristianismo moldou a figura de Satanás para combater outras religiões. *BBC News Brasil*. Publicado em: 08/08/2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

EDUARDO, O. C. *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. New York: American Ethnological Society, 1948.

ERNY, P. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris: Le Livre Africain, 1968.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EWBANK, T. *Life in Brazil: or, a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm...* New York: Harper & Bros. Publishers, 1856; Detroit: Blaine Ethridge, 1971 (reimpressão) apud SILVA, Glícia Caldas Gonçalves da. *Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp145071.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* [Piel negra, máscaras blancas]. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. 2. ed. reimpressão. São Paulo: Edusp, 2009.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

FERREIRA, A. B. H. Pipoca [verbete]. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FREI BETTO; GLEISER, Marcelo; FALCÃO, Waldemar. *Sobre a fé e a ciência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2020.

FROBENIUS, Leo. *Mythologie de l'Atlantide*. Paris: Payot, 1949 apud VERGER, Pierre. *Orixás: deuses africanos na África e no Novo Mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

FROBENIUS, Leo. *The Voice of Africa*. v. 1. London: Forgotten Books, 2018 [1912] apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, São Paulo, ISER, n. 1, p. 105-123, 1977.

GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy: traditional Yoruba Philosophy and contemporary African realities*. New York: Peter Lang, 1991 apud CABRAL, Heuler Costa (*Nhandjina*). *A Conceção de Orí como autodeterminação humana*. 2022. 88 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) – Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção/CE, 2022. Disponível em: <<https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/bitstream/123456789/2437/3/disserta%C3%A7%C3%A3o%20Heuler>>. Acesso em: 18 nov. 2022.

GIOVETTI, Paola. *L'angelo caduto*. Lucifero e il problema del male. Gli “Ostacoli” sulla via dell'evoluzione. Milão: Edizioni Mediterranee, 1997 apud VEIGA, Edison. Como o Cristianismo moldou a figura de Satanás para combater outras religiões. *BBC News Brasil*. Publicado em: 08/08/2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

GONTIJO, Silvana. *O livro de ouro da comunicação*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

GOULD, J.; WILLIAM, L. K. (ed.). *Dictionary of the social sciences*. New York: Free Press, 1965 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

GROSGOUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPELBAUM, R. P.; ROBINSON, W. I. (ed.). *Critical Globalization Studies*. New York /London: Routledge, 2005, p. 283-292.

GUILLEY, Rosemary. *The encyclopedia of saints*. New York: Infobase Publishing, 2001 apud WIKIWAND. *Santo António de Lisboa*. 2021. Disponível em: <https://www.wikiwand.com/pt/Santo_Ant%C3%B3nio_de_Lisboa>. Acesso em: 13 jun. 2022.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Octagon Books, 1930 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad.: Enio Paulo Giachini. 2. ed. ampliada. Petrópolis: Vozes, 2019.

HARRIS, M. *Cultural anthropology*. New York: Harper and Row, 1983 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. *Princípio da filosofia do direito [Grundlinien der philosophie des rechts]*. Berlin: Nicolafichen Buchhandlung, 1821 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

HEGEL, G. W. F. A Filosofia da natureza. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tomo II. Trad.: José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Seind und Zeit*. Hamburg: Max Niemeyer, 1927 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986 apud MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. *Arte & Ensaios*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em: 15 dez. 2022.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. [*Être et temps*]. Paris: Gallimard, 1986 [1927] apud VERGER, Pierre. *Orixás: deuses africanos na África e no Novo Mundo*. Trad.: Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989a apud WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, Unesp, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848/743>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

HERÁCLITO. Filosofia e Sociologia. 2022. *Quizlet*. Disponível em: <<https://quizlet.com/br/222050342/filosofia-e-sociologia-flash-cards/>>. Acesso em: 07 abril 2022.

HERNÁNDEZ, A. S. *Ifá: santa palavra*. La ética del corazón. La Habana: Unión, 2003 apud RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMI, Sikiru King. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, Waldemar. Augusto (Org.). *Psicologia e Religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p. 179-214.

HERSKOVITZ, M. *Ecstatic religion*. London: Penguin Books, 1941.

HILL, Margari. The Spread of Islam in West Africa: containment, mixing and reform from the Eighth to the Twentieth Century. *Spice Digest*, California: Stanford University, p. 1-4, Spring 2009 apud MEIHY, Murilo Sebe Bon. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. *Exilium Revista de Estudos de Contemporaneidade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35-55, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290>>. Acesso em: 14 out. 2022.

HIRANO, Luis Felipe Kojima; LOTIERZO, Tatiana Helena. Participação-imitação: ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 145-162, 2010.

HORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUNTER, D. E.; WHITTEN, P. (ed.). *Encyclopedia of anthropology*. New York: Harper and Row, 1976 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

IDOWU, E. B. *Olodumare: God in Yoruba belief*. London: Longman, 1962 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

JAGUN, Márcio. *Orí: a cabeça como divindade*. História, cultura e filosofia da cultura africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JAGUN, Márcio. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JAGUN, Márcio. *Ewé - A chave do portal*. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.

JAGUN, Márcio. *Nkó yorùbá: aprendendo e ensinando yorùbá*. Gramática, tradução e conversação. Rio de Janeiro: Litteris, 2020a.

JAGUN, Márcio. *O Candomblé em tempos de crise: pensando a religião antes, durante e depois da pandemia*. São Paulo: Arché, 2020b.

JAGUN, Márcio. *A sala de aula não cabe no mundo: compreendendo a nagologia educacional e suas metodologias singulares*. Rio de Janeiro: Litteris, 2021.

JAGUN, Márcio de. *O cardeal do diálogo*. Publicado em: 29/04/2022. Disponível em: <https://arqrio.org.br/o-cardeal-do-dialogo/>. Acesso em: 01 nov. 2022.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1921.

JUNG, C. G. *On the nature of the Psyche*. London: Routledge & Kegan, 1954. (EM Collected Works, v. 8).

JUNG, C. G. *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica do juízo*. [Kritik der Urteilskraft]. Berlin/Libau: Lagarbe & Friederich, 1790 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

KLOPPENBERG, D. Boaventura. *Igreja popular*. São Paulo: Agir, 1983 apud CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999, p. 71-91.

KOTRE, John. *Luvas brancas: como criamos a nós mesmos através da memória*. São Paulo: Mandarim, 1997.

LABAT, Jean-Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée*. Isles voisines et à Cayenne. T. II. Paris: G. Saugrain, 1929 apud JAGUN, Márcio. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

LEIBNIZ, G. W. *La monadologie*. Paris: Librairie Classiques, 1714 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

LEITE, Fábio. *A questão ancestral*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 1947 (1922).

LÉVY-BRUHL, L. *Les carnets*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1949. Versão digital: <http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.

LÉVY-BRUHL, L. *L'âme primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1963 [1927].

LÉVY-BRUHL, L. *A Mitologia Primitiva*. [La mythologie primitive]. Le monde mythique des Australiens et des Papous. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1963 [1935].

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemism*. Boston: Beacon Press, 1962 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco* [Les structures élémentaires de la parenté, 1949]. Trad.: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982. Disponível em: <<https://classicos12011.files.wordpress.com/2011/03/lc3a9vi-strauss-claude-as-estruturas-elementares-do-parentesco.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. *O totemismo hoje*. 1. ed. Trad. J. A. F. Dias. São Paulo: Edições 70, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. As if consenting to Horror. *Critical Inquiry*, v. 15, n. 2, p. 485-488, Winter 1989 apud MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167. Disponível em: <https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_latinos_EU/Sobre_colonialidad-Nelson_Maldonado.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2022.

LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve história da igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro/Loyola, 2001.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Juliana Domingos de. O que é apropriação cultural e por que o tema vem à tona ao Carnaval. Publicado em: 17/02/2020. *Nexo*. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/02/17/O-que-%C3%A9-apropria%C3%A7%C3%A3o-cultural-e-por-que-o-tema-vem-%C3%A0-tona-no-Carnaval1>>. Acesso em: 28 out. 2022.

LIMONTA, Ileana de las Mercedes Hodge. *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*. 2009. 323 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/11253>>. Acesso em: 19 jun. 2022.

LOVEJOY, Paul E. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, 2014 apud MEIHY, Murilo Sebe Bon. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. *Exilium Revista de Estudos de Contemporaneidade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35-55, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290>>. Acesso em: 14 out. 2022.

LOWEN, Alexander. *O corpo em terapia: a abordagem bioenergética*. São Paulo: Summus, 1977.

LOWEN, A. *Bioenergética*. São Paulo: Summus, 1982.

LOYER, Godefroy. *Voyage au Royaume d'Issiny*. Paris: Seneuze e Morel, 1774 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

LUCAS, J. Olumide. *The religion of the Yoruba*. New York: Athelia H. Press, 1948 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

LUZ, M. A.; LAPASSADE, G. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento crítico desde a subalteridade: os Estudos Étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, Salvador, Universidade Federal da Bahia, n. 34, p. 105-129, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21114/13703>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167. Disponível em: <https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_latinos_EU/Sobre_colonialidad-Nelson_Maldonado.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Trad.: Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [revista eletrônica], Coimbra, n. 80, p. 71-114, 2008. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rccs/695>>. Acesso em: 18 mar. 2022.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, B. *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

MARX, K. *O Capital*. Trad.: Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Record, 1998 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

MASON, John. *Four New World Yorùbá Rituals*. Brooklyn, NY: Yorùbá Theological Archministry, 1993 [1985].

MATORY, J. L. Rival Empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorùba. *American Ethnologist*, Durham, v. 21, n. 3, p. 495-515, 1994 apud MEIHY, Murilo Sebe Bon. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. *Exilium Revista de Estudos de Contemporaneidade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35-55, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290>>. Acesso em: 14 out. 2022.

MATOS, Gregório de. *Satírica I*, 1930 apud MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973 apud REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81. mar./ago. 1988. Disponível em: <https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3675>. Acesso em: 14 out. 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. e edição: Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

MBEMBE, Achille. *A África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Ed. Pedagogo, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. *Arte & Ensaios: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais EBA/UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em: 15 dez. 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad.: Renata Santini. São Paulo: N-1 Ed., 2018.

MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa. *Candomblé e os cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Folha de Ouro, 2021.

MEIHY, Murilo Sebe Bon. Xangô vai à Meca: Islã, comércio e as religiões tradicionais iorubás. *Exilium Revista de Estudos de Contemporaneidade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35-55, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11290>>. Acesso em: 14 out. 2022.

MEILLET, Antoine. *Introduction a L'étude Comparative des Langues IndoEuropéenes*. Paris: Librairie Hachette, 1908 [1903] apud MOUNIN, Georges. *Os problemas teóricos da tradução*. São Paulo: Cultrix, 1975.

MELCHIOR, M.; SULIS, M. Grãos sacralizados: notas sobre a difusão popular do milho a partir do seu uso simbólico em rituais religiosos. *Revista Ingesta*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 118-136, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revistaingesta/article/view/167218/163484>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973 apud REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81. mar./ago. 1988. Disponível em: <https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3675>. Acesso em: 14 out. 2022.

MENEZES NETO, H. Que cheirinho bom! O milho para além do comer. In: MENASCHE, R.; ALVAREZ, M.; COLAÇO, J. (Org.). *Dimensões socioculturais da alimentação: diálogos latino-americanos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012, p. 119-134 apud MELCHIOR, M.; SULIS, M. Grãos sacralizados: notas sobre a difusão popular do milho a partir do seu uso simbólico em rituais religiosos. *Revista Ingesta*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 118-136, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revistaingesta/article/view/167218/163484>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revistado*. Porto: Ed. Afrontamento, 2003, p. 667-710.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010. Disponível em: <https://monoskop.org/images/9/9b/Mignolo_Walter_Desobediencia_epistemica_retorica_de_la_modernidad_logica_de_la_colonialidad_y_gramatica_de_la_descolonialidad_2010.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2022.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Trad.: Gabriela de Andrada Dias Barbosa. São Paulo: Saraiva, 2012.

MOULERO, Thomas. *Le Catechisme explique: la reconnaissance africaine*, n. 4, Cotonu, 1925 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

MOUNIN, Georges. *Os problemas teóricos da tradução*. São Paulo: Cultrix, 1975.

MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. *Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

NADEL, S. T. *Nupe religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1954 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

NAVARRO, E. A. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 3. ed. São Paulo: Global, 2005.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a morte, *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, USP, n. 11, p. 99-110, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64790/67407>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

NASSER, Yone Buonaparte d'Arcancy Nobrega. A identidade corpo-psique na psicologia analítica. *Revista Psi*, Rio de Janeiro: UERJ, v. 10, n. 2, ano 03, jan.2010. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v10n2/artigos/html/v10n2a03.html>>. Acesso em: 21 out. 2022.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000 apud NASSER, Eduardo. Nietzsche e a morte, *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, USP, n. 11, p. 99-110, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64790/67407>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

OGUNNAIKE, Ayodeji. The Myth of Purity. *Harvard Divinity Bulletin Archive*, v. 41, n. 3-4, Summer/Autumn 2013. Disponível em: <<https://bulletin-archive.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2013/myth-purity>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

OKE, Adejare. Por que estamos empenhados em preservar o legado ioruba? [*Why we are bent on preserving Yoruba heritage*]. *Tribune*, Abuja, Southwest, 07 jan. 2020, p. 22-23. Entrevista concedida a Tunde Bussari.

OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the Influence of Islam on Yoruba Cultural Heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, New York, v. 3, n. 6, p. 36-47, 2014. Disponível em: <https://www.ajssnet.com/journals/Vol_3_No_6_November_2014/6.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.

OLADOSU, A. Cross-Culturalism: Rereading Arabic into the African culture. In: AJAYI, S. A. (ed.). *African Culture and Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.

OLIVA, Anderson. A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 27, n. 1/2/3, p. 141-179, Jan-Dez. 2005. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/33536484.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2022.

OLIVEIRA, A. J. M. de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; Faperj, 2008 apud BOSCHI, Caio C. Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 211-234, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/Qw4sdR6yrvtH4JXZTgTTcBt/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. O Conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 3, n. 1, p. 112-133, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14252>>. Acesso em: 14 out. 2022.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*, v. 1, n. 2, março/agosto 2009.

OLIVEIRA, E. D. de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, p. 28-47, maio-out/2012. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/download/4456/4068/7956>>. Acesso em: 14 out. 2022.

OLIVEIRA, Irene Dias. Tradição africana: espaço crítico e libertador. In: SILVA, Marilena da; GOMES, Uene José (Org.). *África: afrodescendência e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

ORIGEM DA PALAVRA. *Mansuetude* [verbetes]. 2022. Disponível em: <<https://origemdapalavra.com.br/palavras/mansuetude/>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

OXALÁ, Adilson. *Igbadu: a cabaça da existência. Mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYEWÙMÍ, O. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>. Acesso em: 12 jul. 2019.

PAES, José Paulo. *Tradução: a ponte necessária*. São Paulo: Ática, 1990.

PAIVA, Aurélio. Escravidão: qual foi a época em que a Igreja disse que negro não tinha alma? Publicado em: 05/07/2015. *Diário do Vale*. Disponível em: <<https://diariodovale.com.br/colunas/escravidao-qual-foi-a-epoca-em-que-a-igreja-disse-que-negro-nao-tinha-alma/>>. Acesso em: 21 mar. 2022.

PAPA JOÃO PAULO II. *Dia Mundial de Oração pela Paz*, 27 de outubro de 1986, Assis/Itália apud JAGUN, Márcio de. *O cardeal do diálogo*. Publicado em: 29/04/2022. Disponível em: <<https://arqrio.org.br/o-cardeal-do-dialogo/>>. Acesso em: 01 nov. 2022.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2007.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. [Pensées]. Paris: Léon Brunschvicg, 1897 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

PEDRO, Severino. *A doutrina do pecado*. 1. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

PEEL, J. D. Y. *Christianity, Islam and Orisha Religion*. Oakland: University of California Press, 2016.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis (1506-1508)*. Trad.: R. Mauny. Bissao, 1956 apud VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A Igreja Católica e a escravidão negra no Brasil a partir do século XVI. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, [S. l.], ano 03, ed. 05, v. 05, p. 14-31, Maio 2018. Disponível em: <<https://www.nucleodoconhecimento.com.br/historia/igreja-catolica>>. Acesso em: 25 nov. 2022.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Espiritualidade para corajosos: a busca de sentido no mundo de hoje*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

PRATA, Vander. Candomblé rompe de vez com o sincretismo. 29 jul. 1983. *Jornal da Bahia*, Salvador/BA, ano XXV, nº 7600, 1º Caderno, Cidade, p. 3 apud CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999, p. 71-91.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUIJANO, Aníbal. *Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad de Buenos Aires: Clacso, 2014.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen and West, 1952 apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: CEN, 1940.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, p. 6-23, outubro/2011. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaios_Filosoficos_Volume_IV.pdf>. Acesso em: 07 abr. 2021.

REGIS, Keith Emanuelle Matias; FRANCISCO, Maria Cristina. A Noção de Corpo para o povo Yorùbá: guianças para uma prática de Psicologia Corporal. *Revista Latino-Americana de Psicologia Corporal*, Recife, v. 8, n. 12, p. 16-33, Dezembro/2021. Disponível em: <<https://psicorporal.emnuvens.com.br/rlapc/article/view/123/226>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81. mar./ago. 1988. Disponível em: <https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3675>. Acesso em: 14 out. 2022.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo do ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SÀLÁMI, Sikiru King. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter preferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, Waldemar. Augusto (Org.). *Psicologia e Religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p. 179-214.

RIO DE JANEIRO (RJ). Lei Ordinária. *Lei nº 6.392, de 4 de setembro de 2018*. Declara Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Povo Carioca a Festa de São Cosme e São Damião no dia 27 de setembro. Autores: Vereadores Átila Alexandre Numes e Zico. Rio de Janeiro/RJ: Câmara Municipal, 2018.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei nº 8.085, de 28 de agosto de 2018*. Declara patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro o idioma em iorubá, praticado nas Religiões Afro-Brasileiras. Rio de Janeiro: Alerj, 2018.

ROCHA, Arlindo Nascimento. O problema do mal e a ocultação de Deus: uma análise sobre o pecado original como princípio do mal em Blaise Pascal. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 50-75, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/download/17690/16206/29646#:~:text=Para%20Santo%20Agostinho%2C%20o%20pecado,2014%2C%20p>>. Acesso em: 28 out. 2022.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RYDER, A. F. Do rio Volta aos Camarões. In: NIANE, D. T. (Org.). *História geral da África: África do século XII ao XVI*, v. IV. Brasília, DF: Unesco, 1985, p. 379-414. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2010/12/volume_IV.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2022.

SAGAN, Carl. *O romance da ciência*. 2. ed. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SALVADOR (BA). Lei Ordinária. *Lei nº 9.503, de 29 de novembro de 2019*. Autoriza a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, como patrimônio imaterial do Município de Salvador. Salvador: Câmara Municipal, 2019.

SANTO AGOSTINHO. *Patrística: a Graça (II)*. São Paulo: Paulus, 2000.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Torino: Caramello, 1950 apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Disponível em: <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.

SANTOS, Alice Pereira. *Morfologia em diacronia: os caminhos e desvios de um afixo na história da língua. O percurso histórico-semântico do prefixo des- em bases sufixadas e em formações parassintéticas*. 2016. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-10052016-115122/pt-br.php>>. Acesso em: 14 out. 2022.

SANTOS, Jocélio dos (Org.). *Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador*. Salvador: CEAO/UFBA, 2008. Disponível em: <<http://terreiros.ceao.ufba.br/analise>>. Acesso em: 26 jun. 2022 apud LIMONTA, Ileana de las Mercedes Hodge. *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*. 2009. 323 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/11253>>. Acesso em: 19 jun. 2022.

SANTOS, José Ronaldo Venâncio dos. Contribuições do Papa Francisco para o diálogo inter-religioso: um tópico a aprofundar a partir dos discursos do Papa Francisco em suas viagens internacionais. *PUC-Rio*, Departamento de Teologia, 2019, p. 1-16. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2019/download/relatorios/CTCH/TEO/TEO-Jose%20Ronaldo%20Ven%C3%A2ncio%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2022

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicol. Soc.*, Recife, v. 30, p. 1-11, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/FZ3rGJJ7FX6mVyMHkD3PsnK/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo; PEIXOTO, Graziela Domini. *Àlàáfìà Méjì*. Rio de Janeiro: Autorale, 2022. (Odù Adájò. Coleção de Destinos, v. 14).

SATO, Eduardo. O que é antimatéria e por que é o material mais caro do mundo? Publicado em: 10/05/2021. Curiosidades de Ciências. *Tilt UOL*. Entrevista concedida a Marcelle Souza Disponível em: <<https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2021/05/10/o-que-e-antimateria-e-por-que-e-o-material-mais-caro-do-mundo.htm>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

SHARP, D. *Léxico junguiano*. São Paulo: Cultrix, 1997 apud NASSER, Yone Buonaparte d'Arcancy Nobrega. A identidade corpo-psique na psicologia analítica. *Revista Psi*, Rio de Janeiro: UERJ, v. 10, n. 2, ano 03, jan.2010. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v10n2/artigos/html/v10n2a03.html>>. Acesso em: 21 out. 2022.

SILVA, Alberto da Costa. *O machado e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Glícia Caldas Gonçalves da. *Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp145071.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2022.

SILVA, Sebastião Fernando da. *A Filosofia de òrúnmilà-ifá e a formação do bom caráter*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/897>>. Acesso em: 14 out. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005 apud CABRAL, A. M. *Teologia das encruzilhadas: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

SILVA, Maria Cristina Figueiredo; MIOTO, Carlos. Considerações sobre a prefixação. *ReVEL*, v. 7, n. 12, p. 1-22, 2009. Disponível em: <http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_12_consideracoes_sobre_a_prefixacao.pdf>. Acesso em: 14 out. 2022.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro Terreiro baiano de Keto*. 1. ed. Rio de Janeiro: Travessa, 2006.

SINNERBRINK, Robert. *Hegelianismo*. Trad.: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017 apud REGIS, Keith Emanuelle Matias; FRANCISCO, Maria Cristina. A Noção de Corpo para o povo Yorùbá: guianças para uma prática de Psicologia Corporal. *Revista Latino-Americana de Psicologia Corporal*, Recife, v. 8, n. 12, p. 16-33, Dezembro/2021. Disponível em: <<https://psicorporal.emnuvens.com.br/rlapc/article/view/123/226>>. Acesso em: 07 abr. 2021.

- SOMÉ, Sobonfu. *O espírito de intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. Trad. Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2007 apud SILVA, Sebastião Fernando da. *A Filosofia de òrúnmilà-ifá e a formação do bom caráter*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/897>>. Acesso em: 14 out. 2022.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986 apud SILVA, Glícia Caldas Gonçalves da. *Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp145071.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2022.
- SOUZA, Marcelle. *O que é antimatéria e por que é o material mais caro do mundo?* Publicado em: 10/05/2021. *Curiosidades de Ciências. Tilt UOL*. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2021/05/10/o-que-e-antimateria-e-por-que-e-o-material-mais-carro-do-mundo.htm>>. Acesso em: 04 ago. 2022.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SWEET, J. H. *Monadologia e sociologia*. São Paulo, CosacNaify, 2007a [1904].
- SWEET, J. H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007b apud BOSCHI, Caio C. *Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 211-234, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/Qw4sdR6yrvtH4JXZTgTTcBt/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 07 out. 2022.
- TARDE, Gabriel. *The Laws of imitation*. New York: Henry Holt and Company, 1903.
- TARDE, Gabriel. *The Laws of imitation*. Nova York: Ed. Peter Smith, 1962.
- T’OGUN, Altair. *Èlégùn: iniciação no candomblé. Feitura de ìyàwo, ogán e ekéjì*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- TYLOR, E. B. *Cultura Primitiva [Primitive culture: religion in primitive culture]*. v. 1. New York: Harper and Row, 1958 [1871] apud BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: Pessoa, Meio Ambiente e Epistemologia Relacional. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/95698/53796>>. Acesso em: 14 out. 2022.
- VEIGA, Edison. *Como o Cristianismo moldou a figura de Satanás para combater outras religiões*. *BBC News Brasil*. Publicado em: 08/08/2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>>. Acesso em: 17 jun. 2022.
- VELHO, Yvonne M. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

VERGER, Pierre. *Fatumbi: notícias da Bahia – 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá; uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em:
<<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses africanos na África e no Novo Mundo*. Trad.: Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VILELA, Dom Avelar Brandão. *A Tarde*, Salvador-BA, ano 70, nº 23577, 31 jul. 1983, Coluna Oração Dominical apud CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Fundação Ford, 1999. p. 71-91.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2009.

WARTENBERG, Thomas E. O idealismo de Hegel: a lógica da conceitualidade. In: BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. Trad.: Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 317-351.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, Unesp, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível em:
<<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848/743>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

WHITE, H. What is a Historical System? In: WHITE, H.; DORAN, R. (ed.) *The Fiction of Narrative: essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010. p. 126-132 apud DOMANSKA, Ewa. Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, Pisa, v. 65, n. 1, p. 61-75, 2014.

WIKIWAND. *Santo António de Lisboa*. 2021. Disponível em:
<https://www.wikiwand.com/pt/Santo_Ant%C3%B3nio_de_Lisboa>. Acesso em: 13 jun. 2022.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen, 2019 apud LIMA, Juliana Domingos de. O que é apropriação cultural e por que o tema vem à tona no Carnaval. Publicado em: 17/02/2020. *NEXO*. Disponível em:
<<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/02/17/O-que-%C3%A9-apropri%C3%A7%C3%A3o-cultural-e-por-que-o-tema-vem-%C3%A0-tona-no-Carnaval1>>. Acesso em: 28 out. 2022.

WOLFF, Christian. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen* [Introductory essay on philosophy in general] (G. Gawlick und L. Kreimendahl, Übers. und Hgg.). Stuttgart/Bad Cannstatt: FrommannHolzboog, 1949 (Erstausgabe 1728) apud ARAUJO, Saulo de Freitas. O Lugar de Christian Wolff na História da Psicologia, *Universitas Psychologica*, Bogotá/Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, v. 11, n. 3, p. 1013-1024, jul.-set. 2012. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/647/64724634028.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

WOLIN, Richard (ed.). *The Heidegger Controversy: a critical reader*. New York: Columbia University Press, 1991.

WOORTMANN, Klaas. *Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba-Nagô*. Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad.: André Rocha. Rio de Janeiro: Sinergia; Relume Dumará, 2009.

ZOHAR, D.; MARSHALL, Ian. *Inteligência espiritual*. Rio de Janeiro: Viva Livros, 2012.

ÍNDICE REMISSIVO

Word, página inicial, Referências, marcar entrada. Para retirar marcação, voltar à página inicial e clicar em cima do ícone das marcações.

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=gBjOIC6M6d8>.

ABRAÂMICAS	CONFESSIONAL
<i>AJOGUN</i>	CONFESSIONALIDADE
ALMA	CONSCIÊNCIA
ALTERIDADE	<i>CONTRATEOLOGIA</i>
ANCESTRAIS SUBSTITUTIVOS	CORPO
ANCESTRAL	<i>CORPUS LITERÁRIO DE IFÁ</i>
ANCESTRALIDADE	<i>COSMOPERCEÇÃO</i>
ANIMISMO	CRIADOR
ANTERIORIDADE	CULTURA IORUBA
ANTIMATÉRIA	DECOLONIAL
APROPRIAÇÃO CULTURAL	DECOLONIALIDADE
AQUILOMBAMENTO	DESCOLONIALIDADE
ARA	DESCOLONIZAÇÃO
ARQUÉTIPO	DESCOLONIZAR
<i>ÀTÚNWÀ</i>	<i>DESPESSOALIZAÇÃO</i>
AUTOCONSCIÊNCIA	<i>DESSINCRETIZAÇÃO</i>
AUTONOMIA	DESTINO
AUTOPOSSESSÃO	DESTINO COLETIVO
<i>BARA</i>	DEUS
BIOLOGIZANTES	<i>DIVIDUAL</i>
<i>BIOMÍTICO</i>	<i>DIVÍDUO</i>
BIOPODER	<i>ÈBÈ QRÚN</i>
BIO-RELIGIÃO	<i>ÈGBÈ ÀIYÉ</i>
BRICOLAGENS	ELEMENTO METAFÍSICO
CANDOMBLÉ	EMOÇÃO
CAOS	<i>ÈNÌKÉJÌ</i>
CARÁTER	<i>ENSINATIVO</i>
CASA	<i>EPISTEMICÍDIO</i>
CASA DE SANTO	ESPAÇO
CICLOS DA ESCRAVIDÃO	ESPAÇO SIDERAL
CIÊNCIA	ESPAÇO SOCIOCULTURAL
COLONIALIDADE	<i>ESPAÇOTEMPO</i>
COLONIALISMO	ESPÍRITO

ESPIRITUALIDADE	INTUIÇÃO
ÈṢÙ	INUMANOS
ÉTICA	IORUBA
ETNOASTRONOMIA	ÌPÒRÍ
EURO CENTRADO	IRMANDADES
EUROCÊNTRICO	IRRADIAÇÃO
EVOLUÇÃO	ÌWÀ
EXCORPORAÇÃO	ÌWÁJÚ (pineal ou glândula pineal)
EXCORPORAR	JÊJE-NAGÔ
EXTERIORIDADE	LAICIDADE
EXTRAPERSONALIDADE	LÀKQJÁ (TRANSCENDER)
EXTRA-VIVO	LIVRE-ARBÍTRIO
EXÚDICO	LUGAROPÇÃO
FENÔMENO	MATERIALIDADE
FENÔMENO MEDIÚNICO	METAFÍSICA
FENOMENOLOGIA	METAFÍSICO
FETICHE	META-VIVO
FETICHISMO	MOBILIZAÇÃO
FILOSOFIA	MORTE
FLORESCER	NAGÔ
FLORESCIMENTO	NAGOLOGIA
FORMALIZAÇÃO DE TERREIROS	NATURALIDADE
GBÈRÚ	NATUREZA
GLÂNDULA PINEAL (pineal ou iwájú)	NECROPOLÍTICA
HERBOLOGIA	NEOCONHECIMENTO DE VIDA
HIPOCRITOCRACIA	NEOSINCRETISMO
IFÁ	ODÙ
IFÁ ÀYÀ (ORÁCULO INTERIOR)	ÒGỌ
IFAÍSMO	OJÚ ONILÈ
IFALOGIA	QLÓRUN
ÌKÓMỌJÁDE	QMQLÚWÁBÍ
ILÉ	ORACULAR
IMATERIAL	ORÁCULO
IMATERIALIZANTES	ORÁCULO INTERIOR (IFÁ ÀYÀ)
IMPARIDADE	ORALIDADE
IMPERFEIÇÃO	ORÍ
INCORPORAÇÃO	ÒRÌŞÀ
INIQUIDADE	OYAYA
INTELECTO	PADROADO
INTERIORIDADE	PARIDADE

PARTICIPAÇÃO-IMITAÇÃO
 PECADO
 PERSONALIDADE
 PERSONALIDADE EXTRACORPÓREA
 PERSONALIDADES MÍTICAS
 PESSOA HUMANA
 PINEAL (glândula pineal ou *iwájú*)
 POSSESSÃO
PSIQUIATRIZANTES
 QUALIDADES
 RAÇA
 RACIALIDADE
 REAFRICANIZAÇÃO
 REIDENTIDADES
 RELAÇÃO BIOLÓGICA
 RELEITURA
 RELIGIÃO
 RENOVAÇÃO DE VOTOS
 REPRESENTAÇÃO
 RESSIGNIFICAÇÃO *DEÍFICA*
RETERRITIALIZAÇÃO
 REVERSIONISMO
 SACERDÓCIO
SACROPOLÍTICA
 SENIORIDADE
 SER
 SER HUMANO
ŞÌGÌDI
 SÍMBOLO(s)
 SINCRETISMO
 SINCRETISMO AFROCATÓLICO
 SINCRETISMO AFRO-INDÍGENA
 SINCRETISMO AFRO-ISLÂMICO
 SINCRETISMO INTRA-AFRICANO
 SINCRETISMO POLÍTICO-RELIGIOSO
SOCIOCULTURALRELIGIOSO
SOCIOLOGIZANTES
SOMATO-PSICO-RELACIONAL
 SUBLIMAÇÃO
 SUBSTITUIÇÃO ANCESTRAL
 TEMPORALIDADE
TEMPOTAREFA
 TEORIAS RELIGIOSAS DA
 ESCRAVIZAÇÃO
 TERREIRO
 TOTEM
 TOTEMISMO
 TRANSCENDÊNCIA
 TRANSCENDER
 TRANSE
 TRANSMUTAÇÃO DE VIDA
 ULTRA-PERSONALIDADE
 VERDADE
 VIDA
 VIDA (REQUISITOS)
 VIRTUDES