



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

MARIA DAS GRAÇAS DE SANTANA RODRIGUÉ

ORÍ, NA TRADIÇÃO DOS ORIXÁS
UM ESTUDO NOS RITUAIS DO *ILÉ ÀSÉ ÒPÓ AFONJÁ*

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2009



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

MARIA DAS GRAÇAS DE SANTANA RODRIGUÉ

ORÍ, NA TRADIÇÃO DOS ORIXÁS

UM ESTUDO NOS RITUAIS DO *ILÉ ÀSÉ ÒPÓ AFONJÁ*

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, com área de concentração em Religião e Campo Simbólico sob a Orientação da Prof^ª Doutora Denise Gimenez Ramos.

SÃO PAULO
2009

BANCA EXAMINADORA

.....

.....

.....

.....

.....

DEDICATÓRIA

Aos meus pais: Álvaro Paulo de Santana (93 anos) e Amanda Carlota Oliveira de Santana (87anos) por me privilegiarem com suas vidas e presenças neste momento tão especial da minha carreira acadêmica.

Aos meus filhos, amigos incondicionais, pelas suas amorosas e sábias presenças participativas, testemunhas das minhas realizações: André Luiz Santana de Moura (40 anos), Manoel Moura Filho (36 anos) e Delmo Santana de Moura (35anos).

Aos meus netos que me surpreendem a cada dia, pelo embelezamento de minhas responsabilidades com as ações que fazem sentido de viver: Taiuane, Yasmin, Júlia, Tércio, Rafael.

Aos meus irmãos e minhas irmãs pela participação inteligente, quem afirmam o meu jeito de viver, sintam-se nomeados um por um e agradecidos.

Aos meus amigos, independente de nacionalidade e onde estejam. A vocês se reúnem com carinho as minhas noras, à Contha, às minhas cunhadas, à Joseir, os meus queridos sobrinhos, a Tércio. Sou grata pelas suas existências que abrilhantam a minha saúde mental, minha alegria.

Roquelina, obrigada por mediar com zelo as minhas comunicações.

Em nome de todos os meus professores, todos que compartilharam os seus conhecimentos comigo, o termo dedicatória se ascende na direção dos anos de vida e saúde ao Ilustre Mestre, que sem a sua participação, esta Tese não se estruturaria. O Professor Doutor Ênio José da Costa Brito.

Em nome de todos os meus ancestrais, escolhi para homenageá-los duas personalidades antigas da minha história, a minha avó materna Maria Carlota Soares de Oliveira e o meu avô paterno Pedro Paulo de Santana (PP) ambos in memória. Através deles estende-se esta dedicatória aos entes queridos que passaram pela minha vida e, deixaram suas marcas de amor.

Saulo Luiz Santana de Moura, Lorenzo Santana Amorim,

Emílio Marcus Rodrigué (1922-1998).

AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos iniciais são para as Instituições que participam diretamente com a realização deste trabalho de pesquisa. Às quais nesta linha de gratidão as dedico esta Tese:

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela Bolsa de pesquisa e estudos durante os quatro anos decorrentes.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, em especial ao Magnífico Reitor Professor Dr. Abel Rebouças, à Magnífica Vice (2005) Professora Jussara Camilo. Agradecimento que se estende através do Vice Reitor atual, O Professor Ruy Macedo, ao Departamento de Ciências Humanas e Letras – DCHL, pela convivência acadêmica que nutri o nosso interesse para um aperfeiçoamento dessa natureza.

Ao *ILÉ ÀSÉ ÒPÓ AFONJÁ* especialmente à ilustre Iyalorixá do Terreiro, Mãe Stella *Ossoci* pela sua nobreza não só da participação no nosso trabalho, mas pelo seu sábio empenho á frente dessa obra diaspórica que representa esse Terreiro na Bahia e no Mundo.

Meus agradecimentos pessoais vão à linha das benções para Andréia (exímia secretária amiga, do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião – CRE, em nome da gentileza de meus colegas e das amigadas construídas na PUC à Mestre e Dra em Ciências da Religião Maria José Caldeira do Amaral.

Os meus sinceros agradecimentos à PUC-SP desde a Coordenação do Programa, minhas reverências ao Professor Dr José Queiroz e, revento em amizade à minha Orientadora de Tese, Professora Doutora Denise Gimenez Ramos.

RESUMO

A pesquisa realiza uma primeira aproximação do inconsciente arquetípico presente no mundo dos símbolos sobre *Orí*. Símbolos presentes no contexto religioso do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, considerado um autêntico acervo vivo de Tradição e Cultura Africanas dos Orixás no Brasil, um patrimônio histórico e cultural, um porta-jóias dos saberes de tradição nagô na Bahia diaspórica. A Bahia, um dos espaços privilegiados de preservação das culturas africanas, oferece-nos a possibilidade de examinar mais profundamente as contribuições africanas para a constituição da identidade brasileira.

Tem-se presente a Diáspora Africana, especialmente no seu percurso de mão dupla entre a Nigéria e Salvador-Bahia. O espaço no qual se construiu essa ponte cultural foi o Atlântico Sul. Nesse espaço, ao longo de trezentos anos, uma contínua ponte cultural foi edificada. Comparações e conexões têm no trânsito e mobilidades culturais dois de seus pilares constitutivos.

Nossa pesquisa está circunscrita ao *Orí*, à compreensão de sua natureza, relevância e funções na existência humana como fenômeno psicossocial. Na cosmovisão africana, marcadamente unitária, o mundo visível e o invisível não estão separados, interpenetram-se em continuidade um com o outro, daí, a importância de se compreender bem as inter-relações entre eles, entre o *Orun* e o *Aiyé*. A presença, a movimentação do *Orí* entre esses mundos reveste-se de um papel importante.

Nossa hipótese compreende que *Orí* exerce uma função epistemológica na Tradição dos Orixás. Sendo assim, a compreensão do seu significado é fundamental para o conhecimento dos Orixás e dos rituais. Para os descendentes dessa tradição os ínfimos gestos fazem sentido, são ações que acenam para os limites da condição humana refletida nos rituais. Isto significa que no Terreiro e nos rituais observados ele é re-significado culturalmente. Portanto, seus símbolos podem ser lidos pela via dos arquetipos. *Orí* no ser humano é uma luz da consciência. É a ancestralidade africana re-significada, na nova conjuntura atlântica.

Palavras Chave: **Diáspora Africana, Tradição, Cultura, Símbolos, Arquetípo.**

ABSTRACT

The research carries out his first approach to the archetypal unconscious present in the world of symbols. Symbols standing in the *Ilé Àsé Òpó Afonjá* religious context regarded as a living heap of African cultural tradition in Brazil, a historical and cultural heritage, a Nago traditional jewel box of learning in *diasporic* Bahia. Bahia, a privileged area for these cultures preservation, offers us the possibility to examine more deeply the African contribution to Brazilian identity constitution. We have present in our minds the African Diaspora, especially on the two *ways* route between Nigeria and Salvador in Bahia. The area in which has been built this cultural bridge was the South Atlantic. In this area a continuous cultural bridge has been built along the last three hundred years. Comparisons and connections have in traffic and cultural mobility two of his constitutive pillars.

Our research is restricted to the *Orí*, to the comprehension of his nature and characteristics in human existence as psycho-social phenomenon. In the African *cosmovision*, strictly unitary, the visible world and the invisible one are not separated, they interpenetrate each other in continuity, so the importance to well understand the interrelation between them, between the *Orun* and the *Aiyé*. The *Orí* presence and motion in these worlds is marked by an important role.

Our hypothesis understands that *Orí* fulfils an epistemological function in the Orishas tradition. Thus, the comprehension of his meaning is fundamental for the Orishas acquaintance as well as for their rituals. For that tradition descendents the undermost gestures do make sense. They are actions that wave to the human condition boundaries reflected in the rituals. This means that on the *Terreiro* and in the regarded rituals he is meant again. Therefore, his symbols can be read by the archetypal way. *Orí* inside the human being is a conscious light. He is the African ancestry meant again in the New Atlantic.

Key-words: African Diaspora. Tradition. Culture. Symbols. Archetypal.

Maria das Graças de
Santana Rodrigué

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
-----------------	----

CAPÍTULO I

Diáspora Africana.....	31
1. 1. A África Dispersa nas Américas, O Tráfico.....	32
1.1.1. O Tráfico - Um Negócio Afro Brasileiro.....	35
1.1.2. Trezentos Anos de Ponte Cultural.....	42
1. 2. Cosmovisão da Tradição dos Orixás.....	51
1. 2.1. Ancestralidade.....	54
1. 2. 2. Tradição e Cultura.....	60
1. 3. O Terreiro Ilé Àsé Òpó Afonjá.....	64
1. 3.1. Espaço Diaspórico Reconhecido Culturalmente.....	68
1. 3.2. <i>Iyá Odé Kayodé</i> , Mãe Stella Òssósi.....	73
1.3.3. Um Jeito de Ser e Viver o Mundo no Terreiro.....	75

CAPÍTULO II

Orí na Tradição dos Orixás.....	80
2. 1. Orí, o Grande Mediador.....	81
2. 2. Os Nascimento de <i>Orí</i>	84
2. 3. Orí e sua Condição Sobrenatural.....	100

CAPÍTULO III

Orí e seus Rituais no Ilé Àsé Òpó Afonjá.....	111
3. 1. Método.....	112
3. 2. <i>Orí</i> no Ritual de <i>Agborí</i>	121
3. 3. <i>Orí</i> no Ritual das <i>Águas de Oxalá</i>	128
3. 4. <i>Orí</i> no Ritual de Consulta ao Oráculo dos <i>Búzios</i>	131

CAPÍTULO IV

A Re-significação e Interpretação Simbólica de <i>Orí</i>.....	145
4. 1. A Re-significação no Terreiro.....	146
4.1.1 Sob o Prisma Antropológico.....	148
4. 2. Os Símbolos numa Visão Arquetípica.....	162
4.2.1. Sob o Prisma Psicológico.....	165
4.2.2. <i>Processo de Individuação</i>	171
4.2.3. <i>Self</i> ou <i>Si Mesmo</i>	173
CONCLUSÃO.....	181
BIBLIOGRAFIA.....	187

INTRODUÇÃO

APRESENTAÇÃO

Fazer memória de uma produção antropológica de dados históricos da Diáspora Africana é assumir o desafio de despertar uma história marcada por símbolos que permaneceu adormecida por longo tempo. Em virtude da profundidade do significado de *Orí* para a Tradição Africana nigeriana dos povos de língua Yorùbá, reconhecemos que é um trabalho minucioso e delicado. Minucioso pela complexidade das razões históricas e delicado, pois, trata-se de encontrar, em meio à turbulência de rotas que exigiram da Tradição em Diáspora um esforço sobre humano para sobreviver, os sentidos as rupturas e as permanências.

O momento presente no Brasil e no mundo encoraja-nos a aprofundar o estudo dessas questões e convida-nos imperiosamente a interpretar e registrar a presença do componente africano na história das Américas em geral e do Brasil em particular. Ao acolher o convite voltamos o nosso olhar com uma nova perspectiva de olhar interpretativo para Salvador, para o *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. Espaço guardião de uma religião de Tradição dos Orixás e de dados históricos e culturais fundamentais para a compreensão do nosso passado e do nosso presente. Permitimo-nos trilhar a linha de pesquisa na

tensão entre o saber e o não-saber, tentando realizar uma articulação entre o conhecimento religioso e o conhecimento científico, articulação produtora de um conhecimento novo quando olharmos nosso objeto como um fenômeno psicossocial.

Com esta opção, desejamos construir pontes com a comunidade científica e realizar um diálogo entre a Tradição dos Orixás e a Psicologia Analítica e, contribuir em uma perspectiva metodológica com as Ciências da Religião, em especial com a área de *Religião e Campo Simbólico*¹ do Núcleo de Estudos e Pesquisas do Programa de Estudos Pós-Graduados em *Ciências da Religião* da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Essa perspectiva nos possibilita dar continuidade e aprofundar os estudos realizados com a pesquisa feita no campo da Tradição e Cultura africanas dos Orixás no Brasil. Pesquisa iniciada, em 1979, no Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*.

Para realizar nossa opção reativamos a memória cognitiva resgatando conteúdos da pesquisa realizada em observação de campo, experiência de campo, pesquisa participante e entrevistas para a coleta de dados. Passos que possibilitam uma aproximação da Tradição e Cultura africanas dos

¹ Esta área focaliza os processos de surgimento, organização e interpretação dos comportamentos, símbolos e linguagens nas religiões, em suas múltiplas manifestações e expressões, privilegiando as perspectivas da história, da antropologia, da psicologia e da literatura. Cf. CRE, PUC-SP.

Orixás. Estudos sobre *Orí* nas configurações ritualísticas do Ritual de *Agborí*, *Ritual das Águas de Oxalá* e no *Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios* no contexto religioso da Tradição e Cultura Africana dos Orixás no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* são raríssimos, especialmente si se tem presente a amplidão acima indicada.

O Ritual de Agborí é um dos mais importantes rituais de Oferenda à cabeça (*Orí*). Ritual que precede todas e quaisquer obrigações religiosas no contexto da Tradição dos Orixás. *O Ritual das Águas de Oxalá* é um ritual interno de purificação, é um ciclo ritual com a duração de dezesseis dias, nele os participantes usam vestes na cor branca e se abstem do azeite de dendê na alimentação. No *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, esse ciclo ritual abre o calendário litúrgico das obrigações religiosas e tem início na madrugada da última quinta feira do mês de setembro. Afirmamos que este ritual funciona como mediador cultural e um ritual de iniciação coletiva. Já o *Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios* ou oráculo de *Ifá Olokun*, no senso comum, é conhecido como *Jogo de Búzios* ou *Èrinmérindínlógúm* no seu nome originário. No conjunto é um ritual mediador da comunicação do mundo visível com o invisível, presente em todos os rituais da Tradição e Cultura dos Orixás.

A pesquisa visa propiciar ao leitor uma reflexão crítica dos inúmeros dados colhidos no contato com costumes, tradições, valores materiais e imateriais da Tradição e Cultura Africanas dos Orixás, em re-significação no Brasil em sua territorialidade denominada diáspora. A título de uma primeira discussão, se pode dizer o seguinte a respeito de *Orí*: *The concept of Orí is therefore basic to Yoruba philosophy of life. The concept helps the Yoruba to explain such otherwise incomprehensible happenings as sudden death, human suffering and goodluck.*²

Nossa aproximação inicial recorre ao especialista da Tradição e Cultura dos povos de língua Yorùbá, Wande Abimbolá, com originalidade nos introduz nos estudos sobre a tradição, através dos poemas do *Corpus Literário de Ifá*. Os trabalhos deste africano, filho da Nigéria, professor de Lingüística da Universidade de Boston, profundo conhecedor de seu povo, com uma trajetória pessoal e profissional marcante nos desafia e nos questiona. Tomamos como referência a Tradição dos Orixás apresentada na sua obra *Sixteen Great Poems of Ifá*, publicada pela UNESCO, e acolhemos o desafio de estudá-la no âmbito da Diáspora.

² ABIMBOLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO. 1975, p. 34.

A pesquisa, gradualmente confirma a afirmação lapidar de Abimbolá: Sem a compreensão do que significa *Orí* é impossível compreender o que seja Orixá.

O nosso objeto é *Orí*, sua presença, relevância e função na Tradição dos Orixás e nos Rituais no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. Objeto simbólico de matriz africana, presente no imaginário e no psiquismo do Brasileiro. E de modo todo especial na história da Bahia.

Orí é Orixá. *Orí* é a expressão do arquétipo de *Si Mesmo*. *Orí* é o código pessoal que individualiza cada um que nasce nesse mundo visível, físico. Vamos olhá-lo como um fenômeno *psicossocial*. Dois serão os prismas interpretativos: o antropológico e o psicológico.

O prisma antropológico terá o respaldo de Clifford James Geertz (1926-2006), para ele a Antropologia é *uma interpretação das interpretações*. Neste, a *re-interpretação* ocorre enquanto procuramos responder *como é que o objeto é re-significado no Terreiro*. Com esse enfoque concebemos que a interpretação se dá em diversos níveis e, em todos os momentos do estudo. Portanto, a questão metodológica exigirá de nós uma atenção constante, especialmente nos momentos em que estivermos analisando a Tradição dos Orixás. Análise que possibilitará perceber a riqueza da

tradição e de suas re-significações, assim como, a riqueza da cultura que deve ser compreendida não numa perspectiva individual, mas coletiva.

Com o prisma psicológico faremos uma abordagem analítica dos símbolos na perspectiva de Carl Gustav Jung (1875-1961) e sua Teoria dos Arquétipos. O *Alá*, símbolo da proteção mítica na tradição, olhado sob a ótica do inconsciente coletivo passa a imagem arquetípica de proteção à vida que inclui os vivos e não vivos, dentro de uma conjuntura que espelha o que está por vir ou vir a ser um *processo de individuação*.

PROBLEMA

A presença de um imaginário desqualificador, com relação às contribuições da matriz africana na constituição das culturas brasileiras, implica na perda da qualidade de vida de uma parte significativa da população e como consequência interfere de forma negativa na construção da identidade das novas gerações.

A consideração de que o tempo passou, o universo ficou menor, no nível de comunicação e velocidade de informação, oferece-nos mais uma razão para perguntarmos sobre o complexo conceito de *Orí*. A ausência de estudos,

de falas e de fontes orais e escritas sobre *Orí* é mais um complicador. Esse silêncio acontece por reverência a *Orí*, desconhecimento, por falta de interesse para explicar ou mesmo por uma proibição, *ewo* ou tabu? O termo *Orí* só se escutava durante o ritual *Agbori*, ritual de oferenda à cabeça, um dos rituais escolhidos para nutrir esta Tese. Fora desse contexto ritual, *orí* ou bola de manteiga de *orí*, se refere à manteiga de Carité, elemento de alta importância ritualística, necessário à proteção do recém iniciado durante o *Processo Ritual*.

Frente à importância do conceito de *Orí* para uma tradição viva, a Tradição dos Orixás, que perpassa toda territorialidade das Américas, espaços marcados pelas matrizes africanas, percebe-se que as fontes são escassas. Portanto com três questões básicas constituímos o questionário problematizador que norteiam nossa pesquisa: qual o significado, a relevância e a função de *Orí* na Tradição dos Orixás, tendo presente sua origem africana, mediada historicamente por uma diáspora que atravessou o *Atlântico Negro* e recebeu significações culturais no Brasil? Qual é a função do *Orí* na Tradição dos Orixás em geral a partir da África? Que função *Orí* exerce no Terreiro, nos rituais de *Agborí*, *Águas de Oxalá* e *Oráculo dos Búzios*? Quais os símbolos que se manifestam e como interpretar esses símbolos?

Singularizando mais as questões afirmamos que a interrogação central da tese repousa sobre as propriedades do objeto, isto é, em torno dos elementos diferenciais constitutivos de valor simbólico que fazem grande o *Orí* e ao mesmo tempo eleva seu poder, apontam para o poder de *Orí* na comunicação ritualística dos participantes (âmbito coletivo) com o Orixá no Ritual de *Agborí*, Ritual das Águas de Oxalá e no Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios?

HIPÓTESES

Na Tradição dos Orixás, *Orí* exerce uma função epistemológica, sendo assim a compreensão do seu significado é fundamental para o conhecimento dos Orixás e dos rituais. Isto implica que no Terreiro e nos rituais observados ele é re-significado culturalmente, portanto seus símbolos podem ser lidos pela via dos arquétipos.

OBJETIVOS

O objetivo fundamental desta Tese é aprofundar o conhecimento científico sobre o conceito de *Orí* e proporcionar um conhecimento da contribuição dos saberes de matriz africana na sociedade brasileira.

Explicitando:

1. Verificar se *Orí* está presente no Terreiro, como pré-requisito fundamental para a compreensão da Tradição dos Orixás, na Bahia (Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*) mergulhando no seu acervo simbólico a partir da inter-relação entre *Orí* e Orixá.
2. Contribuir com os estudiosos do tema da Diáspora Africana e, em particular, com as pesquisas na área das Ciências da Religião para diminuir o problema do desconhecimento da face africana do Brasil, o preconceito social, e neste bojo construtivo da identidade cultural nacional contribuir *com um país mais viável*, como diz Paulo Freire.
3. Participar, efetivamente, nas modificações da interpretação da Tradição Oral na Diáspora Africana, revendo aspectos terminológicos e fornecendo dados para sua contribuição na contemporaneidade. Contribuição que implica numa pesquisa teórica e empírica para averiguação da presença simbólica de *Orí*. Objetivamos inclusive, uma percepção qualitativa da contribuição africana, e da contribuição que a Bahia como um dos seus espaços de preservação dessa cultura oferece para a constituição da identidade brasileira.

Para atingir nosso objetivo central demos os seguintes passos:

1. Academicamente, objetiva-se proceder a um estudo para a produção do conhecimento sobre *Orí* no contexto religioso do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, considerando esse acervo vivo de representatividade da *Tradição e Cultura Africanas dos Orixás no Brasil*, um Patrimônio Histórico e Cultural, como um, porta-jóias dos saberes de Tradição nagô na Bahia.
2. Realizar uma verificação sobre a presença dos símbolos de *Orí* no Ritual de *Agborí*, no *Ritual das Águas de Oxalá* e no Ritual de Consulta ao Oráculo dos *Búzios*; identificar no contexto dos rituais elegidos, valores sócio-culturais e símbolos arquetípicos; imagens psíquicas do inconsciente coletivo, necessários a aplicação e entendimento do conceito Junguiano de *Self* na estrutura do ritual.
3. Identificar como o *Ilé Àsé Òpó Afonjá* apresenta o oráculo dos *Búzios* ao grande público, em relação à função de *Orí* e como este oráculo se legitima, como sistema divinatório na condução (mestre de cerimônias) dos rituais litúrgicos da religião dos Orixás na Bahia ao possibilitar a integração na sociedade brasileira.

4. Descrever a configuração dos três rituais que circunscrevem o nosso objeto: Ritual de *Agborí*, Ritual das Águas de Oxalá e Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios.
5. Realizar uma entrevista com a Iyalorixá do Terreiro, Mãe Stella de *Òssósi*, com o objetivo de identificar o nível de importância de *Orí*, no contexto do Terreiro.
6. Com a entrevista realizada, identificar como a Tradição dos Orixás no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* se apresenta no diálogo público, configurado pela entrevista, com relação à *Orí e a* apresentação de *Orí*, na comunicação configurada pelo *Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios*.
7. Explicitar a presença de elementos simbólicos que auxiliam na compreensão do *Orí* no interior do sistema de comunicação no Terreiro. A articulação da memória coletiva com as experiências vividas nos oferecerá os dados.

QUADRO TEÓRICO

Para analisar nosso objeto, como fenômeno psicossocial situado entre a Antropologia e a Psicologia não dispomos de muita bibliografia, como já tivemos oportunidade de observar. Além de pequenos verbetes sobre *Orí*

disponemos dos *Itáns*, espécie de poesia, parte importante das histórias consagradas em Yorùbá que nos permite realizar uma primeira aproximação do objeto de estudo, assunto pouco falado na realidade das Américas.

Dentre os estudiosos do assunto, encontramos autores reconhecidos internacionalmente, como professores pesquisadores e sacerdotes estudiosos da literatura de *Ifá*. Podemos destacar Wande Abimbolá, Mestre em Lingüística pela North western University, Evanston, IL (1966), Ph. D. em Literatura Yorùbá pela University of Lagos (1971), especialista do *Corpus* literário, um dos mais conceituados estudiosos dos poemas de *Ifá*. Com publicações na sua área de estudo, dentre elas, *Sixteen Greats Poems of Ifá* (1975), uma das obras mais consultadas e citadas sobre o tema, a qual nos ajuda a aprofundar a compreensão da Tradição africana re-significada fora da África.

O Prof. Dr. William Bascom, antropólogo estudioso da cultura africana, tem centrado suas pesquisas tanto no tema do Oráculo de *Ifá* e o Oráculo de *Ifá-Olokun*, ambos os oráculos de origem africana que se estendem pelas Américas, como também no tema da culinária africana, autor de *Sixteen Cowries, Yoruba Divination from Africa to the New World* (1980). Na Bahia o pioneirismo dos estudos acadêmicos sobre o *Jogo de Búzios* é o trabalho de pesquisa do doutor em Antropologia, Júlio Braga Professor emérito com Tese defendida em 1977, na *Université Nationale de Zaire, UNZ, Zaire, sob o título, Le jeu de Búzios dans le Candomblé de Bahia: étude sur la divination dans les cultes Afro-bresiliens*, como bolsista da UFBA. Pesquisador reconhecido pela originalidade de suas obras.

Na elaboração do primeiro capítulo contamos com historiadores, estudiosos da diáspora como Joseph Harris (2001) e Howard Dodson (2001), além dos trabalhos de Pierre Verger, em particular, sua obra *Fluxo e Refluxo, Do Tráfico de Escravos ente o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVIII e XIX*. (1993). Verger, historiador de primeira linha, precursor nos muitos aspectos das religiões de descendência africana no Brasil. Estudos e pesquisas desses autores foram de grande valia ao longo dos nossos estudos. Contamos especialmente com os estudos de Manolo Florentino, contemporâneo autor de obras decisivas para uma leitura atual sobre o tema da diáspora africana, como *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro, Séculos XVIII e XIX*. (1998), e *A Paz das Senzalas: Famílias Escravas e Tráfico Atlântico, 1790-1850*. (1997).

Membros da Academia Brasileira de Letras, diplomatas que estiveram representando o Brasil na Nigéria, como o Professor Alberto Vasconcellos da Costa e Silva, Antonio Olinto e membros do corpo de personalidades ilustres no Terreiro, como o Alapini Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didí), os professores pesquisadores Muniz Sodré e Ildásio Tavares e o Ex-Ministro da Cultura Gilberto Gil também nos auxiliaram na pesquisa.

Quanto ao conceito de Tradição, recorreremos ao clássico defensor do valor da tradição oral africana, o diplomata malinense e escritor Amadou Hampâté Bâ (1900-1991), que em uma reunião da UNESCO em Paris no começo dos anos 1962, evocou palavras que são repetidas com frequência e citadas em produções científicas, quando se fala da necessidade de resgatar essa fonte de sabedoria secular, que é a tradição oral. Hampâté Bâ, como grande conhecedor da cultura africana, nos faz lembrar que *tradição em relação à história africana*, se refere à *tradição oral*, a qual sua validade deve-se ater à herança do que foi *pacientemente transmitido de boca a ouvido, de mestre para discípulo, ao longo dos séculos*.³

Uma entrevista com a Iyalorixá, *Iyá Odé Kayodé*, realizada aos 30 de maio de 2008, autêntica chave interpretativa que faz a ponte entre a pesquisa empírica e teórica.

No caso específico das Ciências da Religião, conforme Faustino Teixeira (2001) *As Ciências da Religião expressam, assim, o movimento de descentralização do sagrado na sociedade secularizada. Este deixa de ser fonte de normas e passa a condição de objeto do saber científico*.⁴ Sem descuidar da dimensão epistemológica, teremos presente o pensamento de Karl Popper (1902_1994). E como compreendemos a questão

³ HAMPATÉ BÂ. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO. *História Geral da África* Vol. I. São Paulo: Ática. 1980, p. 181.

⁴ TEIXEIRA. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas. 2001, p. 305.

epistemológica no campo das ciências? Vamos pensar a questão na perspectiva de Popper e de seu postulado sobre a verificação do conhecimento, quando ele parte do pressuposto de que com opinião não se faz ciência. Entendemos, que a verdade que varia através de cada pessoa é opinião e assim sendo é conhecimento doxa, portanto não é conhecimento seguro. A epistemologia é a filha da episteme (ciência), nasceu na Grécia, e refere-se à busca da objetividade do conhecimento tácito. Segundo Francisco J. Ayala, *a ciência é a organização sistemática do conhecimento que se tem do universo sobre a base de hipóteses explicativas e comprováveis*. Considerando que tudo em relação à episteme começou na Grécia, há 2.500 anos, quando a Filosofia surge com a tentativa de compreender as coisas, como quem confirma que, o que realmente existe é visível pela inteligência, só os olhos da inteligência enxergam.

Para nós, a epistemologia é uma reflexão metateórica do conhecimento. Francisco J. Ayala (1983), em seus *Estudios sobre La Filosofía de La Biología*⁵, diz que o trabalho científico se desdobra para realizar uma redução de uma rama de uma ciência a outra, e que tem sido reivindicado, repetidas vezes na história da ciência. Ernest Nagel⁶ (1971), em

⁵ AYALA & DOBZHANSKY. *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*. Barcelona: Ariel S.A. 1983, p.12.

⁶ NAGEL, *Ciência Natureza e Objetivo*. In: MORGENBESSER. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix. 1971; AYALA & DOBZHANSKY. *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*. Barcelona: Ariel S.A. 1983, p. 13.

concordância com Ayala, formulou como condição necessária para o ato da redução, a caminho da produção do conhecimento, as condições da *derivabilidade* e *conectabilidade*; sendo que na primeira deve-se demonstrar às leis da *teoria derivada que se reduz à teoria original*⁷, como desdobramentos e conseqüências lógicas da teoria de origem. E quanto à conectabilidade, as leis da lógica requerem que todos os termos técnicos da ciência que se quer reduzir sejam definidos outra vez, usando termos da ciência a qual se reduz à primeira.

Popper nos lembra que uma teoria segura perpassa pela verificação das suas hipóteses, que tanto podem ser confirmadas ou refutadas, portanto ele nos diz que não se deve tomar como verdade científica o que outra pessoa não pode verificar como verdade científica.

A clareza do pensamento de Hilton Japiassu é uma assertiva que corrobora para afirmar o nosso interesse pela exploração do conhecimento tácito com relação ao progresso da ciência:

O que deve caracterizar a ciência é a falsificabilidade, pelo menos em princípio, de suas asserções. As asserções "inabaláveis" e "irrefutáveis" não são proposições científicas, mas dogmáticas. Aliás, o progresso da ciência se deve, em grande parte, ao fato de ela propor soluções específicas para problemas específicos, submetendo-as incessantemente ao crivo da crítica: esta gera o progresso, ao passo que as verdades "irrefutáveis" geram a

⁷ HULL. *Filosofia da Ciência Biológica*. Tradução de Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1975, p. 13-21.

estagnação. O progresso do conhecimento científico está estreitamente ligado à colocação correta dos problemas e às tentativas de dar-lhes soluções.⁸

A rigor, compreendemos que sob a ótica da teoria do conhecimento, uma abordagem científica deve ser calçada com os clássicos, com as teorias (elas que nasceram e são construídas para guiarem metodologicamente as explicações) ou com uma autoridade reconhecida, que no processo autoriza o distanciamento para a crítica de um determinado objeto.

A Antropologia Interpretativa nasce com o ímpeto de pretender, entender *quem as pessoas de determinada formação cultural acham que são, o que elas fazem e por que razões elas crêem que fazem o que fazem*⁹. Uma das metáforas preferidas para se definir como a Antropologia Interpretativa realiza uma leitura das sociedades como textos ou como análogas a textos.¹⁰ A partir dessa visão adentramos com a abordagem antropológica

⁸ JAPIASSU. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro: F. Alves. 1979, p. 106.

⁹GEERTZ. *O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Tradução De Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1999, p. 89. AIELLO TSU. *A Mitologia de um Antropólogo*. Entrevista com Clifford Geertz, originalmente publicado na Folha de São Paulo de 18 de fevereiro de 2001. Revista de Estudos da Religião. Nº 3, 2001, p. 126-133.

¹⁰ AIELLO TSU, Victor. *A Mitologia de um Antropólogo*. Entrevista com Clifford Geertz originalmente publicado na Folha de São Paulo de 18 de fevereiro de 2001. In: Revista de Estudos da Religião. Nº 3, 2001, p. 126-133.

GEERTZ. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 1989. GEERTZ. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

para a fundamentação teórica sob a óptica de Clifford Geertz, considerado o fundador de uma das vertentes da Antropologia contemporânea, a chamada *Antropologia Hermenêutica ou Interpretativa*. Geertz descontente com a metodologia antropológica disponível na época de seus estudos, a chamada Antropologia de gabinete, a qual lhe parecia excessivamente abstrata e de certa forma, distanciada da realidade, encontrou no campo de pesquisa uma brilhante solução, lançou-se na elaboração de um método novo de análise das informações obtidas das sociedades estudadas. Quando fica entendido que *o locus do estudo não é o objeto de estudo*¹¹, neste, o Terreiro é contexto cultural do estudo.

Mais recentemente, em 1973, durante o desenvolvimento de um dos seus últimos textos Geertz propõe dentro de uma visão que se articula com os "mecanismos de controle", uma nova forma de pensar sobre os conceitos de cultura já existentes. Ao levantar críticas a quem faz o caminho da mesmice, ensina-nos a desafiar com novas idéias aos processos redutivos do plano do discurso presente na de um texto.

Em 1913, Carl Gustav Jung (1875-1961) toma um rumo teórico diferente no âmbito da psicanálise, rompe com Sigmund Freud e nomeia a abordagem da sua nova ciência psíquica com o termo *Psicologia Analítica*. Imaginava-a

¹¹ GEERTZ. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 1989, p. 16.

como ciência, quando afirmava ter base empírica. Jung baseou seus estudos tanto na análise do inconsciente pessoal de seus pacientes, quanto na análise do inconsciente coletivo presente nos rituais, na religiosidade e nas mais diferentes formas de expressão da alma humana. Para o autor, símbolo é o elemento central de observação, pois é aquele que une os opostos, contendo sempre elementos conscientes e inconscientes. A idéia de símbolo é um dos nossos eixos interpretativos. Sem perder de vista que a duplicidade do símbolo se faz presente em todo arquétipo, podendo se considerar a polaridade negativa e positiva, sabendo que a negativa pode emergir por meio de imagens de oposição à atitude consciente, tais como, figuras de monstros, mascarados e demônios.

PROCEDIMENTOS

Quanto aos procedimentos metodológicos e técnicos para coleta dos dados da pesquisa teórica foram realizados estudos bibliográficos, leituras, seleção de artigos, estudo de capítulos, organização de textos, consultas a referências de Jornais e documentários em mídia de vídeos. Ainda quanto à pesquisa bibliográfica tomamos como lastro teórico para a retomada da pesquisa, uma releitura das notas de pé de página, verbetes do glossário da

Dissertação de Mestrado¹² intitulada *Orí Àpéré Ó, O Ritual das Águas de Oxalá Celebração do Orixá em um Terreiro na Bahia*, sob a Orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito. Neste consideramos a base de dados coletados durante a pesquisa originária, e a estes dados adicionamos novos dados bibliográficos, frutos de recentes estudos e, ainda entrevistas fechando, assim, uma “circularidade científica” em torno do objeto, como fenômeno psicossocial.

Essa trilha teórica se enriquece em articulação com a memória cognitiva, como método para o resgate de dados sobre o significado do objeto. Chamamos de memória cognitiva, o dispositivo de acesso ao conhecimento e aprendizado decorrente das observações realizadas ao longo da pesquisa de campo. Seguida do método antropológico da *observação participante*¹³, resultante de uma longa convivência no campo de pesquisa que abrangeu um período de quinze anos. Nesse período, foram observados os rituais como fontes documentais e contextos do objeto. Os dados resultantes

¹² RODRIGUÉ. *Orí Àpéré Ó, O Ritual da Águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro Edições da Summus Editorial 2001.

¹³ *A Antropologia estabeleceu sua identidade como ciência, entre outras coisas, através de sua abordagem metodológica, na qual a observação participante tornou-se elemento central. Somar ao que estudamos o como o fazemos é o que tem garantido de certo modo o estilo reconhecível da disciplina.* SILVA; REIS; SILVA. (Orgs). *Antropologia e seus Espelhos. A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH-USP. 1994, p. 7.

constituem o esquema da descrição etnográfica das configurações rituais, cujo objetivo, segundo Geertz, vai além de uma descrição crua, pois abrange a análise.

Na coleta dos dados empíricos foram utilizados vários instrumentos, dentre eles o método da *observação de campo*. Método que possibilitou ampliar a pesquisa a outras comunidades religiosas, espaços diaspóricos, no Brasil e no Caribe. Durante 15 (quinze) dias, no centro cultural de Habana estivemos reunidos em 1998, com pesquisadores de canto, dança e percussão.

Inúmeras visitas, entrevistas e curso na Nigéria completam o trajeto realizado no campo. Na cidade de *Oshogbó*, visitas ao templo durante a preparação para as festividades do Orixá *Ossun*. Na cidade de *Ilé Ifé* visitas ao templo de Oxalá, aos templos de *Ifá* e de *Logun Edé* na Montanha *Igetí*, acompanhadas de entrevistas, entre julho e agosto de 1989. O *Ilé Àsé Òpó Afonjá* se constituiu no campo privilegiado de pesquisa.

A essa longa e exaustiva coleta de dados, realizada ao longo do tempo se acrescenta a entrevista com *Iyá Odé Kayodé*, Mãe Stella, a Iyalorixá do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. No final da entrevista que duraram sete horas, ela pontua o nosso diálogo dizendo que seu discurso é um discurso de gente de fé. Então

nada mais justo que intitular a entrevista de “Argumento de uma autoridade sob fundamento da Fé”.

Nossa Tese está articulada em quatro capítulos. No primeiro, intitulado, *Diáspora Africana* com o alvo no aspecto psico sócio cultural explicita dimensões da trajetória histórica realizada por africanos e africanas durante a vigência do sistema escravagista nas Américas, recolhe dados históricos extraídos dos depoimentos de estudiosos da Diáspora Africana, registrados no documentário, *Scattered African: Faces e Voices, 2000*; Extrato da entrevista coletiva realizada durante, *The African Diaspora and the Modern World Conference*, University of Texas at Austin 1996. Este é o capítulo propedêutico, centrado na Diáspora Africana, no percurso de duas mãos entre Nigéria e Salvador na Bahia, navegado sobre o Atlântico Sul.

No capítulo *Orí na Tradição dos Orixás* se quer explicitar a importância do objeto de estudo, justificando e sustentando nossa escolha. Não se pode esquecer que a Diáspora exigiu todo um trabalho de reconstrução para recomeçar uma vida significativa em território estranho ao seu estilo antigo de pensar o mundo. A esse primeiro movimento segue-se uma apresentação criteriosa sobre o que é *Orí* na Tradição dos Orixás, e seu papel na Tradição.

O terceiro capítulo, *Orí e Seus Rituais no Ilé Àsé Òpó Afonjá*, além de explicitar o método e os instrumentos utilizados para a coleta de dados da pesquisa empírica, fruto da *observação participante*, perfaz um trajeto descritivo dos rituais a serem estudados apresentando os elementos coletados durante a pesquisa de campo no contexto religioso da Tradição dos Orixás no Terreiro. Constitui-se de um relato etnográfico dos rituais escolhidos como parâmetros de delimitação do contexto (*O Ritual de Agborí, O Ritual das Águas de Oxalá e O Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios*) para estudo do objeto como fenômeno psicossocial.

No quarto capítulo *Orí Re-significação e Interpretação Simbólica*, se objetiva construir um espaço científico de focalização do objeto com possibilidades teóricas. Com o método antropológico e o método psicológico retomamos os critérios de análise teórica para nos aproximar do objeto com o foco nos dois prismas propostos. Com o prisma antropológico abrimos a possibilidade do entendimento contemporâneo, que em princípio quer responder sobre o *como é que ele é Re-significado no Terreiro*. Passando para o prisma psicológico, damos continuidade ao diálogo entre a Psicologia e a Tradição. Nesse intere, o objeto ampliado pelo foco se permite a uma apresentação simbólica que espelha suas imagens, com a reinterpretação dos símbolos pelo viés arquetípico.

CAPÍTULO I

A DIÁSPORA AFRICANA

O historiador da ciência que examina as pesquisas do passado, a partir da perspectiva da historiografia contemporânea pode sentir-se tentado a proclamar que, quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. É como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apregam objetos desconhecidos.¹⁴

A Diáspora Africana se estabeleceu ao longo dos 300 anos do *Tráfico Negro* e via esse percurso se instalou como núcleo mediador de uma historicidade que reflete as consequências do sistema escravista presentes do lado de cá mostra visíveis dos efeitos do sistema escravista presentes do lado de cá do Atlântico Sul.

Uma das rotas mais intensas do tráfico se constituiu entre Nigéria e Bahia, estabelecendo uma ponte cultural possibilitando a circulação de uma história e *tesouros do conhecimento transmitido pela tradição oral, tesouros que pertencem ao patrimônio cultural de toda a humanidade*¹⁵.

¹⁴ KUHN. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000, p. 145.

¹⁵ HAMPATÉ BA. *A Tradição Viva. História Geral da África Vol. I. Metodologia e Pré-História da África*. Ática, UNESCO. 1980, p. 181.

O capítulo, *A Diáspora Africana: Pressupostos para uma Antropologia*, marcadamente propedêutico, objetiva explicitar a dimensão cultural presente na política do tráfico. Dimensão que emite reflexos, direto no nosso objeto de estudo.

O *Tráfico Negreiro* era um *negócio de alto risco*, que se manteve ativo por três séculos, negócio que traz no seu bojo dimensões não só econômicas, mas culturais e simbólicas.

1.1. A ÁFRICA DISPERSA NAS AMÉRICAS, O TRÁFICO

Joseph Harris¹⁶, historiador Afro Norte Americano responsável pela elaboração do Mapa da Diáspora Africana pelas Américas¹⁷ nos alerta para a questão de que, todos os países foram tocados direta ou indiretamente pelo trabalho e pela cultura dos povos africanos, incluindo as instituições que financiaram o comércio de escravos e a escravização, atividades agrícolas e industriais que usaram força de trabalho não remunerada por séculos, instituições políticas e educacionais construídas sobre a negação

¹⁶ Joseph Harris, Professor Emérito de História da Howard University; organizador do primeiro Congresso nos Estados Unidos sobre a Diáspora Africana nessa Universidade. In: WALKER. *African Roots /American Cultures: African in the Creation of the Americas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2001, p 104-117.

¹⁷ HARRIS. *É preciso haver respeito mútuo*. In: Caderno especial *Prosa e Verso* de O GLOBO Rio de Janeiro, outubro de 2005, p.1.

da participação de africanos e ou a omissão dos seus descendentes. Tudo isso contribuiu para modelar relações sociais ainda vigentes.¹⁸

O mapeamento da diáspora revela sua importância, pois, demonstra ser global a presença voluntária ou involuntária de africanos, de pessoas de ascendência africana na Europa, na Ásia, nas Américas e em ilhas diversas. Em suas reflexões, Harris sugere não se falar sobre Afro-descendentes fora da África sem se referir ao seu passado e suas origens, para melhor verificar como a África funciona nas suas vidas.

Pensar na Diáspora Africana estando na América do Sul nos remete à memória política da colonização no Brasil. Tanto os filhos dessa África negra como os seus descendentes, estejam eles em qualquer das Américas, em Cuba, Haiti, Brooklin em NY ou no Brasil reconhecem a participação dos seus ancestrais na constituição das Américas; em termos de construção de identidade, história, trabalho, língua e cultura, pensamento, culinária, religião e tradição. Por mais diferentes que fossem ou que sejam suas bases lingüísticas, a população trasladada era constituída por povos afins, que em suas práticas culturais e ao fazer história recorriam a referências ancestrais com origens geográficas e políticas semelhantes.

¹⁸ A historiografia brasileira tem se debruçado sobre a questão do tráfico analisando seja sua dimensão política, como cultural. Podemos indicar os estudos de Manolo Florentino (1998) e Jaime Rodrigues (2005).

Do século XVI ao século XIX, o tráfico transatlântico trouxe em cativo para o Brasil quatro a cinco milhões de falantes africanos originários de duas regiões da África subsaariana, a região banto, situada, ao longo na extensão sul da linha do equador, e a região oeste africana ou “sudanesa”, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria.¹⁹

O Tráfico permaneceu ativo por trezentos e cinquenta anos, com a migração, multidões foram obrigadas a realizar a triste travessia histórica pelo Atlântico Negro. Fato que a história registrou como *Tráfico Negroiro*. Os africanos e as africanas trouxeram saberes e sistemas de conhecimento que contribuíram com a constituição das Américas e, os seus descendentes preservaram saberes que existem ainda hoje no Brasil, no contexto dos Terreiros, mas por preconceito (desconhecimento) não se informa e não se reconhece o valor desses sistemas.

Para compreender o movimento diaspórico do *tráfico*, desenvolvemos nossa análise em dois eixos, no primeiro, tomamos o tráfico como um negócio afro brasileiro de alto risco²⁰. E no segundo como uma ponte cultural.

¹⁹ Artigo publicado em mídia: *A influência das línguas africanas no português brasileiro* da professora diretora atual do CEAO-BA, Yeda P. Castro (2000) é etnolingüista, doutora em Línguas Africanas pela Universidade Nacional do Zaire.

²⁰ *O termo afro-brasileiro designa tanto pessoas com ascendência da África subsaariana quanto a influência cultural trazida pelos escravos (escravizados) africanos para o Brasil.*

1.1.1.O TRÁFICO - UM NEGÓCIO AFRO BRASILEIRO

O risco, segundo Manolo Florentino²¹, que corrobora também com a idéia do perigo era uma das principais características do negócio. Seus estudos afirmam que o risco tinha início na própria África, a partir do momento em que o humano captado ou oferecido em tributo, o escravo, ou melhor, os escravizados chegavam às mãos dos mercadores nativos. Esse risco não para por ai, o risco acompanha todo o processo. *Uma vez no Mar, o primeiro perigo era a subtração da mercadoria humana por piratas.* Com perdas por todos os lados incluindo as doenças, as epidemias, os suicídios, embora custoso, era um negócio em que a especulação assumia um papel estrutural.

O Brasil tem a maior população de origem africana fora da África. Segundo o IBGE, os auto-declarados negros representam 6,3% e os pardos 43,2% da população brasileira, ou seja, oitenta milhões de brasileiros. Tais números são ainda maiores quando se toma por base estudos genéticos: 86% dos brasileiros apresentam mais de 10% de contribuição da África subsaariana em seu genoma. Devido ao alto de grau de miscigenação, brasileiros com ascendentes da África subsaariana podem ou não apresentar fenótipos característicos de populações negras. A maior concentração de afro-brasileiros está no estado da Bahia, onde 80% da população tem ascendência da África subsaariana. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Afro-brasileiro>.

²¹ FLORENTINO. *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro, Séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; São Paulo: Companhia das Letras. 1998, p.140. Florentino escreveu, também, *A Paz das Senzalas: Famílias Escravas e Tráfico Atlântico: Rio de Janeiro, 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1997.

Na verdade, esse tráfico de humanos com humanos era duplamente especializado, como também especializado do ponto de vista geográfico. Um mecanismo que desempenhava funções estruturais nos dois continentes. No texto, sobre a *lucratividade do comércio de almas*, Florentino discorre sobre a lucratividade versus a mobilidade do valor mercantil da mercadoria, elucidando a dimensão capitalista, como diz deste negócio ilícito. *A falta de documentação existente no Brasil, não permite mensurar a rentabilidade dos agentes africanos da circulação escravista*, relembra Florentino. Assim, ele apenas indica os meios utilizados para o aumento dos ganhos na primeira etapa do tráfico. Consegue estimar a rentabilidade bruta média sobre o lucro líquido dos negócios negreiros.²²

O *Tráfico Negreiro* iniciado no Brasil, com a chegada do primeiro navio em 1532, se confunde com o regime escravocrata, uma das principais fontes de renda do período colonial, beneficiado com o trabalho produzido pelos escravizados. Após ter sido considerado ilegal no final dos anos 1830, só foi suspenso em 1850. Assim, como outras cidades, *Salvador, um entreposto tradicional de entrada e redistribuição interna de escravos, perde não apenas a possibilidade de comprar escravos no exterior, como em outra província qualquer*. Ganha por estar lidando com um negócio de

²² FLORENTINO. *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; São Paulo: Companhia das Letras. 1998, p154-174.

alto risco ou *perde ainda e talvez principalmente, um lucrativo comércio de exportação (fumo, cachaça, rapé e zimbro) e reexportação (manufaturados europeus) para a África.*²³

Tavares²⁴ explica quanto essa mercadoria viva era desvalorizada do ponto de vista humano. Trocava-se gente *por magotes e barricas de fumo; caixas, barris e amarrados de açúcar; búzios, aguardente, fardos e caixões de tecido de algodão, mosquetes, pólvora ou por tais e quais bugigangas.* Seus estudos comprovam a complexidade dessa forma de comércio e, a estrutura capitalista do mesmo.

Ativo durante tanto tempo, o tráfico marca profundamente o Brasil enquanto história, cultura e imaginário em convivência com a violência. Fato que pode justificar o cultivo permanente dos afro-brasileiros pela alegria em articulação com a busca da preservação da dimensão sublime da paz, independentemente da diversidade. Entre as muitas providências do governo português para manter a ordem no sistema escravagista, uma assusta pela violência da época. Segundo Pedreira, o Rei assinou um documento, ordenando que se marcassem os quilombolas a fogo ou fossem

²³ SILVA. *Dom Obá d África, o Príncipe do Povo: Vida, tempo e Pensamento de um Homem Livre de Cor.* São Paulo: Companhia das Letras. 1997, p. 62.

²⁴ TAVARES. *Comércio Proibido de Escravos.* São Paulo: Ática. 1998, p. 63.

mutilados. O Alvará editado em 03 de março de 1741 permaneceu em vigor até a promulgação da Constituição de 25 de março de 1824, quando foram abolidos, em definitivo, a tortura com marcação a ferro quente, açoites e todas as demais penas cruéis aplicadas aos escravizados.²⁵

*Considerando as Américas como um todo, só entre os anos de 1776 a 1800, tem 2 milhões de africanos embarcados.*²⁶ E pela metade do século XIX cerca de 15 milhões de africanos constituíam a maioria dos habitantes das Américas. Essa diáspora, segundo Charles Long (1996), foi a *maior dispersão de pessoas através do mundo na história da humanidade até aquela época.*²⁷

²⁵ Eu, El Rei, faço saber aos que este Alvará em forma de Lei virem, que me sendo presentes os insultos que no Brasil cometem os escravos fugidos a que vulgarmente chamam de “calhambolas”, passando a fazer o excesso de se juntarem em quilombos, e que sendo preciso acudir com remédios que evitem esta desordem: Hei por bem que a todos os negros que forem achados em quilombos, estando neles voluntariamente, se lhes ponha com fogo uma marca em uma espádua com letra F, que para este efeito haverá nas Câmaras, e se quando se for a executar esta pena, for achado já com a mesma marca, se lhes cortará uma orelha, tudo por simples mandado do Juiz de Fora ou Ordinário da Terra, ou do Ouvidor da Comarca, sem processo algum e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo for trazido, antes de entrar para a Cadeia. Pelo que mando o Vice-Rei e Capitão Geral de Mar e Terra do estado do Brasil, Governadores e Capitães Gerais, desembargadores da Relação. Ouvidores, Juizes e Justiça do dito Estado cumpram e guardem e façam cumprir e guardar este meu Alvará em forma de Lei, que valerá posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da ordenação do livro 2.º, Título 40, em contrário, o qual será publicado nas Câmaras do estado do Brasil, e se registrará na Relação, Secretarias dos Governos, Ouvidorias e Comarcas do mesmo estado, para que venha à noticia de todos. Dado em Lisboa Ocidental a março de 1741. Rei. PEDREIRA, *Os Quilombos Brasileiros*. Salvador: SMEC. 1973, p.16.

²⁶GOMES e FERREIRA. A Lógica da Crueldade. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial, n. 3. ISSN 1808-6446. 2006, p. 13.

²⁷ LONG, Charles, Historiador norte americano cuidadoso estudioso sobre o tema, em seu discurso durante o Congresso *The African Diáspora and The Modern World*. In: Davis – Texas 1996.

Perceber a diversidade seguida da *dispersão* desses africanos ao longo da constituição do novo mundo, tendo que recomeçar a vida, negociando, adaptando-se e re-significando valores, pode ser o primeiro passo para uma valorização da história desses homens e mulheres e do traslado de saberes de Tradição Africana no Brasil.

Ninguém melhor que o professor Doutor Alberto da Costa e Silva²⁸, estudioso da história africana, para lembrar-nos da importância da África, com sua cultura na constituição do Brasil.

A África foi muito importante na nossa história. O africano trazia com ele suas tradições, a história de sua gente, seus costumes, suas canções, suas técnicas de produção, toda uma bagagem cultural. Mas eles não eram monolíticos, não tinham todos, a mesma cultura. Não há apenas uma, mas várias Áfricas. Alguns povos são tão diferentes quanto um português de um escandinavo. Sua contribuição foi vital em determinados aspectos da cultura

²⁸ Alberto Vasconcellos da Costa e Silva, diplomata, poeta, memorialista e historiador; nasceu em São Paulo capital em 12 de maio de 1931, filho do poeta Da Costa e Silva e de Creusa Fontenelle de Vasconcellos da Costa e Silva. Formado pelo Instituto Rio-Branco em 1957 serviu como diplomata em Lisboa, Caracas, Washington, Madrid e Roma, antes de ser embaixador na Nigéria e no Benin, em Portugal, na Colômbia e no Paraguai. Foi chefe do Departamento Cultural, Subsecretário-Geral e Inspetor-Geral do Ministério das Relações Exteriores. Doutor Honoris Causa pela Universidade *Obafemi Awolowo*, da Nigéria, foi professor do Instituto Rio Branco e Presidente e Vice-Presidente da Banca Examinadora do Curso de Altos Estudos. Membro da Academia Brasileira de Letras eleito para a cadeira nº 9 em 27 de julho de 2000, tendo tomado posse em 17 de novembro do mesmo ano. Exerce, no ano de 2003, o cargo de Presidente da Academia Brasileira de Letras. Ver prefácio In: ALMEIDA, Paulo Roberto. *Formação da Diplomacia Econômica no Brasil: as relações econômicas internacionais no Império*. São Paulo: Editora SENAC, 2001. Como Historiador ele tem importantes obras publicadas: *A Manilha e o Libambo: A África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 2002. *Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses*, 1992. *As Relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 à 1ª Guerra Mundial*, 1996. *Um Rio Chamado Atlântico*, 2003. *Francisco Félix de Souza, Mercador de Escravos*, 2004. Costa e Silva têm contribuído para uma ampliação do conhecimento da África no Brasil.

brasileira. Sem os chamados, mina, nós não teríamos uma mineração como a que tivemos no Brasil. O grosso dos portugueses que vieram não conhecia esse processo – eram agricultores, militares – ao passo que a África, desde o século XI, era a maior produtora de ouro do mundo²⁹.

Costa e Silva têm contribuído para uma ampliação do conhecimento da África no Brasil. A participação dessas *várias Áfricas* na constituição das Américas, por puro preconceito, ficou por longo tempo, camuflada e omitida, fora dos registros memoráveis da história. Com relação à África e a América do Sul ainda acrescido da perspectiva de bens imateriais, passamos a palavra a Mary Del Priore e Renato Pinto Venâncio:

Conforme procuramos ressaltar no livro, *Os Tumbeiros* (navios do tráfico), estes não traziam apenas escravos, mas também tradições culturais. Portanto, é possível afirmar que, até 1850, os povos africanos foram os principais colonizadores do território brasileiro. Isso também é válido para algumas regiões da América Latina. Uma vez extinto o tráfico, tais contatos tendem a diminuir.³⁰

Segundo GOMES e FERREIRA, os autores³¹ de *A Lógica da Crueldade* (2006), o Brasil recebeu, portanto 4.010.000 africanos, que corresponde cerca de 40% do contingente desembarcado nas Américas. *O Tráfico de escravos, como se sabe, não poderia existir unilateralmente. Sua*

²⁹ SILVA, Em entrevista publicada no *Jornal do Brasil – Idéias* - 22 de novembro de 2003, p. 52-53.

³⁰ DEL PRIORE; VENANCIO. *Ancestrais – Uma Introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier; Editora Campus. 2004.

³¹ GOMES e FERREIRA. A Lógica da crueldade. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial temática n. 3, p.12-17. 2006.

*concretização pressupunha, ao contrário, a construção de mecanismos de reciprocidade e troca, de um verdadeiro sistema de comércio.*³² No decorrer da história da humanidade houve um aumento, na consciência dos americanos, sobre quanto a África, através dos seus filhos *migrados*, participou da construção da identidade do continente e legou contribuições importantes de fundamento filosófico-religioso na formação do ser cultural do nosso hemisfério.

O desconhecimento destes valores e símbolos da matriz africana no Brasil corrobora para a exclusão social mediada pelo costume da conservação de um colonialismo mental que prejudica de forma efetiva as inter-relações pessoais e coletivas, o sentido da vida de brasileiros em seu próprio Brasil.

1. 1. 2. TREZENTOS ANOS DE PONTE CULTURAL

As Culturas Africanas transladadas para o Brasil navegaram juntas com os escravizados entre 1492 e 1776 – os primeiros 300 anos do que se entende como período colonial da História das Américas – dos primeiros 6,5 milhões de pessoas que cruzaram o Atlântico, 5,5 milhões eram africanos, e que apenas 1(um) milhão era europeu. *A verdade é que não estudamos isto*

³² SILVA. *Dom Obá d'África, o Príncipe do Povo: Vida, tempo e Pensamento de um Homem Livre de Cor*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997, p. 62.

*nos livros de história*³³, *a maior parte da história*³⁴ *que nós lemos foi escrita do ponto de vista de uma minoria e da perspectiva das histórias institucionais desta minoria. Quiçá, para a melhoria da qualidade da interpretação social, se possa em nossa contemporaneidade levar em conta as conseqüências, econômica, política e social deste simples fato demográfico*³⁵. A interpretação começa onde a termina a visão.

No Brasil, em meio à barbárie da época, inúmeros africanos e africanas se refugiavam nas florestas em quilombos. Outros sobreviveram em pequenas casas cobertas com palhas nos engenhos, longe do continente de origem, mas preservando como podiam um jeito africano de viver. A liberdade era sempre buscada, através de negociações, de alforrias, de fugas para os quilombos³⁶.

³³ DODSON. Diretor do *Schomburg Center*, Centro de Pesquisa da Cultura Negra, localizado em New York City, USA, durante uma entrevista realizada no Texas em 1996 faz uma explanação que requer uma atenção. In: WALKER. (Org.) *Scattered African: Faces & Voices of African Diaspora*. Exhibit Media, Inc. 2001. In: WALKER. *African Roots / American Cultures: African in the Creation of the Americas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers. 2001, p. 118-122.

³⁴ Professor Joseph Harris em *Diáspora Africana* elucida sobre o sentido de se reler uma referência histórica perante a construção de novos conceitos e afirmações, com relação à história da África, diz que concomitantemente trás um enfoque das diferenças com relação às Américas.

³⁵ REIS. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês*. Brasiliense, 1986.

³⁶ Para uma compreensão mais abrangente dos quilombos, ver, REIS; GOMES. *Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

A introdução dos escravizados africanos no Brasil ocorreu mesmo após a Coroa portuguesa ter declarado ilegal a escravização de indígenas brasileiros e, após as experiências feitas pela Coroa nas colônias. Porém, o tráfico em caráter efetivo, só se processou do século XV em diante, o governo português multiplicou suas experiências com escravizados nas ilhas da Madeira, Porto Santo, Açores e Cabo Verde. Durante os séculos, XVI e XVII, o tráfico foi feito exclusivamente pela Coroa Portuguesa. Em seguida companhias, empresas particulares entraram no comércio que se apresentava lucrativo.

Vindos de diferentes regiões da África com línguas diversas e costumes diferenciados, os escravizados traziam consigo uma cultura oral, ainda hoje vigente na transmissão³⁷ de saberes religiosos no âmbito dos Terreiros de Tradição e Cultura dos Orixás. Essa Tradição porta uma religião³⁸ iniciática

³⁷ A transmissão oral do conhecimento como diz Verger *é considerada na tradição Yorùbá como veículo do axé, do poder e da força das palavras*. Compreendemos quando ele diz que *é baseada mais em reflexos que no raciocínio, reflexos estes induzidos por impulsos oriundos do fundamento cultural*. VERGER. *Ewe o Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995, p. 20.

³⁸ A religião é compreendida por nós como algo inteligível. Na perspectiva de Geertz ela está imbricada no sistema cultural, sistema de símbolos. Não deixa de ser uma construção humana, *um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC. 1989, p. 67. Podemos pensar que no seio da Tradição e Cultura Africanas dos Orixás no Brasil abrimo-nos para a interpretação desses *símbolos* que refletem um dos pilares da visão de mundo.

fundada nos princípios e, saberes de Tradição oral. Vansina (1980) nos lembra que o *distintivo de uma tradição oral é o testemunho ocular*³⁹ e que este tem um valor inestimável na tradição que é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte.

Amadou Hampâté Bâ⁴⁰ em seu texto intitulado, *A Tradição Viva* nos apresenta um dado de ouro com relação ao tema tradição, tema fundamental para o desenvolvimento e elaboração de nossa tese.

Em nossas pesquisas constatamos a permanência dessa Tradição Viva na Tradição dos Orixás na Bahia. Tradição que preserva a palavra, que tem

³⁹ VANSINA. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: ZERBO. *História Geral da África*. Vol.1. *Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática. Paris: UNESCO. 1980, p. 158.

⁴⁰ “Amadou Hampâté Bâ vem de uma família aristocrática ‘peule’ e nasceu no Mali (África) em 1900. Escritor, historiador, etnólogo, poeta e contador. Pesquisador no Instituto Francês da África Negra de Dakar a partir de 1942 Amadou Hampâté Bâ foi uns dos primeiros intelectuais africanos a recolher, transcrever e explicar os tesouros da tradicional literatura oral oeste-africana – contos, relatos, fábulas, mitos e lendas. Suas primeiras publicações datam deste período. Em 1962, no conselho executivo da UNESCO, onde tinha cadeira desde 1960, atraiu a atenção sobre a extrema fragilidade da cultura ancestral africana lançando um grito que se tornou célebre: “Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que queima.” Além de contos, como *Pequeno Bodiel e outros contos da savana (Petit Bodiel et autres contes de la savanne)*, Amadou Hampâté Ba escreveu também obras de História, ensaios religiosos, como *Jesus visto por um muçulmano (Jésus vu par un musulman)*, ou *Vida e ensino de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara (Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara)*, assim como as suas memórias, *Amkoullel a criança ‘peul’ (Amkoullel, l’enfant peul)*, seguido de *Sim, meu comandante (Oui, mon commandant)*, publicados na França a partir de 1991.” Esta é a tradução da resenha biográfica encontrada na primeira página da coletânea de contos: *‘Il n’y a pas de petite querelle: nouveaux contes de la savannes’*, da autoria de Amadou Hampâté Bâ, edição Stock. 2004. Marília Canavarros e Pierre Girard são os responsáveis pela tradução em português.

função primordial na propagação do Axé⁴¹. A religião de Tradição dos Orixás através da palavra estabelece a comunicação entre o visível e o invisível principalmente quando essa palavra é cantada. Quanto a Tradição Oral, pode dizer que ainda *reside na memória da última geração de grandes depositários que são a memória viva da África*.⁴² Hernandez confirma a importância da tradição oral:

A tradição oral explica a unidade cósmica e apresenta uma concepção do ser humano, de seu papel no universo (um espaço em expansão passível de ser observado) e de seu lugar no mundo. A tradição oral fundada no compromisso com a verdade refere-se aos relatos mitológicos, lendários épicos e à memória das grandes migrações, além de ser o compromisso de atuar para manter a harmonia e a coesão grupal⁴³.

Quando o escritor diz que a tradição oral não se limita apenas a histórias e ou relatos mitológicos aponta para sua amplidão, ela envolve os sistemas simbólicos. Essa visão pode ser constatada no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, aí a tradição oral permeia tudo. Como disse Santo Agostinho em *As Confissões* quem canta reza duas vezes.

⁴¹ O Axé é o princípio que torna possível o processo vital.

⁴² HAMPATÉ BÂ. A Tradição Viva. In: ZERBO. *História Geral da África* Vol. I. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO. 1980, p. 217.

⁴³ HERNANDEZ. A Invenção da África. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial temática n.3, 2006, p.10.

Há trinta anos ao iniciar o percurso de estudos com a pesquisa de campo no Terreiro de *Tradição oral*, havia ainda muitas pessoas antigas, mestres e mestras da *palavra falada*, cerca de trinta e cinco pessoas, membros do corpo religioso, entre setenta aos 104 anos. Muitos faleceram no decorrer desses anos e sua morte convida-nos a pensar na afirmação de Hampaté Bâ. Pois a lacuna que os mais velhos deixam quando partem para o *Orun* é imensa. Analogicamente se pode pensar na queda de uma árvore majestosa numa densa floresta, ao tombar uma enorme clareira se abre. Os que faleceram e partiram para o *Orun* nos últimos vinte anos são como árvores tombadas.

A questão da memória coloca em pauta o saber escutar, a questão da comunicação no Terreiro será tratada especificamente no terceiro capítulo ao abordarmos a metodologia e a inter-relação entre mestre e discípulo com ênfase na tradição oral do aprendizado. Os seus fazeres e saberes transmitidos ao longo da vida no Terreiro são constantemente reavivados. É a tradição oral em curso preservando e transmitindo.

Oralidade sob a ótica de Vansina⁴⁴ *é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade*, a partir dessa perspectiva *as tradições*

⁴⁴ VANSINA. Tradição Oral e sua Metodologia. In: ZERBO, vol. I da *História Geral da África*. São Paulo: Ática. 1980, p. 157.

requerem um retorno contínuo à fonte. É como se esses livros estivessem presentes nos arquivos vivos do Museu do Terreiro, na memória dos que nutriram de seus ensinamentos e saberes. Os que foram (usando a linguagem do Terreiro, cujo seus *Orí (s)* nasceram no *Orun*) não mais são arquivos disponíveis de acessibilidade direta, exceto via a memória das novas gerações, uma espécie de releitura ou nova leitura, ou seja, segundo Geertz uma *re-interpretação* dos saberes.

Este tema nos remete a um acontecimento histórico sucedido recentemente em Salvador, durante o *Seminário Internacional Criatividade Âmago das Diversidades Culturais*, no último agosto passado do ano de 2008. Evento organizado pela Sociedade de Estudos de Cultura Negra no Brasil. Quem esteve presente escutou Abimbolá, durante sua palestra referir-se a Mestre Didí, Alapini, o *Assobá* mais antigo do Terreiro, que está com noventa e um anos de idade, como o *último remanescente afro-brasileiro com quem se pode realizar uma conversa fluente em uma língua africana corretamente.* Mais do que nunca o alerta lançado por Hampaté Bâ revela-se atual e necessário:

Estamos hoje, portanto, em tudo o que concerne à tradição oral, diante da última geração dos grandes depositários. Justamente por esse motivo o trabalho de coleta deve ser intensificado durante os próximos 10 ou 15 anos, após os quais os últimos grandes monumentos vivos da cultura africana

terão desaparecido e, junto com eles os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos.⁴⁵

Hampaté Bâ, não para por aí, ele insiste na importância dos pesquisadores e pesquisadoras *renunciar ao hábito de julgar tudo sob os critérios pessoais*.

Para que se possa esquecer por um tempo o seu próprio mundo para não ter o desprazer de depois descobrir que esteve por longo tempo *transportando o seu mundo consigo ao invés de manter-se à escuta*.⁴⁶

*Há guerras, fome e subdesenvolvimento na África, mas há*⁴⁷ as culturas nascidas após esse evento catastrófico reconhecido de Diáspora Africana que compõem uma África espalhada do norte ao sul deste lado do atlântico falando idiomas coloniais distintos e, às vezes, o mesmo idioma africano⁴⁸, como no caso da Tradição *Yorùbá* dos Orixás no Brasil e em Cuba, onde

⁴⁵ HAMPATE BA. Metodologia e Pré-História da África. In: ZERBO, vol. I da *História Geral da África*. São Paulo: Ática-Paris: UNESCO. 1980, p. 217.

⁴⁶ SILVA; REIS; SILVA. *Antropologia e seus Espelhos. A Etnografia Vista pelos Observados*. São Paulo: FFLCH-USP. 1994. Neste sugestivo livro os autores refletem sobre esta problemática exposta por Hampaté Bá num outro enfoque, é verdade. A problemática é a mesma.

⁴⁷ FARAH. *Imagem distorcida da África precisa mudar no Brasil*. In: Folha de São Paulo, 2003; chama atenção para essas distorções.

⁴⁸ WALKER. In: RODRIGUÉ. *Orí Àpèrè ó O Ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro Edições da Summus Editorial, 2001, p. 10.

respectivamente o idioma nacional é o Português e o Espanhol, sendo que o idioma litúrgico é o *Yorùbá*⁴⁹.

Povos de diferentes regiões da África, na diáspora, se reuniram em territórios constituindo comunidades. Na Bahia, por exemplo, essas comunidades foram e são chamadas de Terreiros de Candomblé. Nesses espaços re-significaram suas referências ancestrais. A Iyalorixá⁵⁰ Mãe Stella em seus livros (1983, 1992, 2008) e na entrevista a nós concedida em 1983, pontuava ao responder a questão o que é Candomblé.

Iyá _ O Candomblé além de ser religião é ciência_ eu acho_ porque como eles iriam descobrir que fazendo determinadas coisas com aquela pedra ela se tornaria consagrada ao orixá. Porque a pedra por si só não é orixá ela passa a ser orixá depois de passado por determinados rituais. Então quem descobriu isto? Alguém não é? Ele aprendeu naturalmente por intuições, como os cientistas fazem as grandes descobertas, como a da vacina. Além de serem pessoas muito crentes eram inteligentes, por isto candomblé além de ser religião é uma ciência.⁵¹

⁴⁹ “O iorubá é uma língua única, constituída por um grupo de falares regionais concentrados no sudoeste da Nigéria (ijexá, oió, ifé, ondô, etc.) e no antigo Reino de Queto (Ketu), hoje, no Benin, onde é chamada de nagô, denominação pela qual os iorubás ficaram tradicionalmente conhecidos no Brasil.” CASTRO. *A influência das línguas africanas no português brasileiro*.

⁵⁰ Frequentemente se escuta no meio intelectual, as vezes até na mídia citarem Babalorixá independente do gênero, se para do sexo masculino ou feminino. Porém é importantíssimo se compreender que Iyalorixás ou Iyalaxé, termos que competem especificamente às mulheres iniciadas nos segredos de Tradição e Cultura dos Orixás com formação e função religiosa. A raiz desse termo nasce da palavra *Iyagbalagbá* termo completamente feminino associado ao princípio da origem do ponto de vista Yorùbá. Desse termo derivam as palavras *Iyawo*, *Iyagbá* e *IyáOlossé* (Iyalorixá). E Babá que quer dizer Pai, no sistema religioso se torna Babalorixá, ou seja, autoridade religiosa para o sexo masculino, na Tradição dos Orixás).

⁵¹ Entrevista com Mãe Stella, só agora publicada, realizada por Sheila Walker e MGraças SRodrigué em 1983, Salvador, Bahia.

Candomblé é para a Bahia o mesmo que a Macumba para o Rio de Janeiro, o Xangô para Pernambuco, o Vodou para o Haiti ou a Santeria para Cuba, e em tempo, para não generalizar é bom lembrar que existe os Cabildos para a *Regla de la Ocha* em Matanzas - Cuba (que corresponde ao Candomblé da Bahia). Em seu conjunto são religiões de descendências africanas que se perpetuaram nas Américas.

Para os estudiosos da religião, a humanidade contemporânea vive uma "chuva de deuses". *Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a certo reencantamento do mundo isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização.* ⁵² Esse interesse renovado pelo fenômeno religioso transborda os territórios tradicionais e engrandece inúmeros campos da atividade humana, desde a astrofísica, a cosmologia e até a engenharia genética que se abre a uma leitura do sistema de símbolos. “O mundo mudou e precisamos mudar com ele”. ⁵³

Vindas de lá, do continente matriz, muitas dessas crenças floresceram e outras tantas renasceram nas Américas, vivificando a tradição.

⁵² ROUANET. *A Volta de Deus* In: Caderno Mais, Folha de São Paulo, 19 de maio de 2002.

⁵³ Presidente de USA, Barack Hussein Obama no seu discurso de compromisso em 20 de janeiro de 2009.

1. 2. COSMOVISÃO DA TRADIÇÃO DOS ORIXÁS

Há de se considerar a tradição como conceito dinâmico que implica em permanência e mudança. Este estudo se realiza com base nos dados coletadas durante o processo da observação de campo, em uma das mais idôneas fontes de referência do conhecimento da Tradição dos Orixás no Brasil, o *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, na Bahia. Esse Terreiro com seu acervo histórico cultural e religioso tem contribuído com os estudos sobre culturas antigas, e suas práticas, como o ritual de consulta ao oráculo.

Muitos dos valores africanos (filho, filha, família, ancestralidade, solidariedade) apresentam-se vivos, na prática, entre os participantes. Assim como a oralidade, são capazes de aglutinar pessoas de culturas diferentes no espaço do Terreiro.

A Tradição e Cultura Africanas dos Orixás no Brasil é um tema instigante complexo por conta da sua própria história e seus fundamentos, mítico e místico constitutivos de uma religião iniciática⁵⁴. Características que se tornam evidentes através de uma infinidade de símbolos, que re-significados nos rituais, conduzem a linguagem consagrada da liturgia

⁵⁴ Diga-se de passagem, que os iniciados nos segredos dessa Tradição, no seu conjunto em meio aos preceitos apreendem-se entre si, ampliam aos seus valores simbólicos e sócio-culturais na convivência coletiva de um fazer africano ao ter renascido simbolicamente via costumes de um passado longínquo preservado como rituais no Terreiro. O processo iniciático na Tradição dos Orixás é transformador, transformação continuada ao longo da vida.

religiosa do lugar, onde se reza a reza que é poesia em uma expressão irmanada com a flora e fauna, unida ao amor à beleza da criação do universo.

A Tradição dos Orixás no Brasil apresenta-se consolidada através de um processo de transmissão dos valores interligados com a linguagem, que engloba a visão de mundo acolhida pela religião que se estabeleceu nas Américas como uma tradição de Axé, sob os auspícios do Tambor.

Mantém-se em ritmo próprio, aparentemente lento, que abriga uma força vital, uma energia espiritual, *Orí*, eixo-ambiente da Visão de Mundo.

*Ser espiritual es vivir em su próprio nível energético superior, es sentir y expresar el carácter universal de la Conciencia y reconocerla en los otros, a pesar de las apariencias, así como em toda la 'manifestación'*⁵⁵. Isto condiz com a concepção de ser a partir da concepção africana da Tradição dos Orixás. Assim como não se pode compreender *Ésu* fora do panteão dos orixás também não se compreende o significado de ser humano fora da organização social do grupo, o qual faz parte e vive em constante inter-relação vital ancestral espiritual.

⁵⁵ BROSSE. *Conciencia-Energía. Estructura del Hombre y del Universo*. Versión castellana de Pedro de Casso y Ramón Gimeno. Madrid: Taurus Ediciones, S.A. 1981, p. 151.

O Mundo se apresenta na Tradição dos Orixás, como uma bola com a fronteira no centro como quem divide uma cabaça em duas metades. Cabaça é o fruto da árvore conhecida como cabaceira (*Legenária vulgaris*) muito usada como utensílio nas culturas africanas. Enquanto elemento ritual é chamado *Gba'adu*⁵⁶, uma cabaça bem redonda mais ou menos do tamanho maior que uma cabeça. Na língua e cultura *Yorùbá* conhecer essa peça da arte sacra africana significa aprender, e saber, manter essas metades unidas, pois são *preenchidas* dos princípios. Esse é o conhecimento o mais alto que um ser humano pode alcançar sobre *Si Mesmo*. Entretanto, algo permanece inexplicável o que impede uma reduzida ao plano pessoal desse conhecimento, transcende-se, pois do plano individual para o coletivo.

Alguns estudiosos enfatizam esse espectro da divindade da sabedoria configurada em uma peça bastante valorizada como figura de fundamento na arte sacra da Tradição dos Orixás. No âmbito mais geral, os estudiosos da Religião de Tradição dos Orixás concebem *Ifá* como divindade da sabedoria. Sobre essa verdade religiosa existe uma gama de estudos gerais sobre o conjunto das narrativas do *Corpus* do Oráculo de *Ifá* (*Orunmilá*), Orixá da sabedoria. Conhecido, mas pouco estudado, em especial, na perspectiva sob o qual será tratado nesta tese.

⁵⁶ VERGER. *Igbádù, Mulher de Orunmilá*. In: Tomo I. São Paulo: Corrupio. 1992, p.29.

1. 2. 1. ANCESTRALIDADE

Será que compreender que se morre antes de nascer, não quer dizer não acreditar em reencarnação? O que explica a ancestralidade? Ancestralidade são alianças familiares tecidas com laços consangüíneos ou não, entrelaçam-se entre si como os laços simbólicos tecidos na fronteira entre a linguagem religiosa e valores fundados na tradição.

A ancestralidade está atrelada a visão de mundo. E esta maneira específica de enxergar o mundo envolve uma inter-relação ancestral centrada no significado de filho (a) que implica na grandeza de, como um pai e uma mãe, após a morte se transforma em ancestral. O poder de ser eterno, ou reverenciado pelo (a) filho (a) que arca, dentro desta visão, com o compromisso de elevar os pais à imortalidade. E assim os mais antigos encerram a existência na Terra como ancestral representado pelo Orixá Ogun. Objetivamente todos os seres nascem logo do ponto de vista universal (nascer e morrer) é uma virtude que irmana a espécie.

O significado de ser filho transparece como fundamento que faz a diferença da tradição e da cultura na teia das significações, como traduz Abimbolá, filho é uma espécie de *offspring* significa o que chega do *Orun* ao *Aiyé* para acompanhar os pais de retorno à origem. Sendo que é nesse caminho de vinda entre o *Orun* e o *Aiyé* onde está o mistério, do qual não se sabe sobre,

mas imagina-se em forma de histórias consagradas nas quais os protagonistas principais são orixás. Essa fronteira de inacessível compreensão tanto quanto o retorno de volta à origem, tão inacessível que se concebe como uma passagem pela porta do palácio de prata onde *Olókun*⁵⁷, símbolo arquetípico da Grande Mãe uma das divindades⁵⁸ yorùbá, toda paramentada com uma máscara de prata (presente de Oxalá), se predispõe a enviar a mensagem de amor para o *Orun*, o Além.

A Tradição literamente é uma *transmissão, tradere*, igual a entregar, e costuma tomar feições peculiares em cada sistema de símbolos. A Tradição oral se dá de diversas maneiras uma delas é a transmissão oral de histórias consagradas e valores materiais e imateriais preservados de geração em geração. A língua tem um papel de destaque nesse processo, no caso da Bahia, os povos de língua *Yorùbá*, que habitam o sudoeste da Nigéria, região oeste da República Popular do Benin foram hegemônicos. Essa literatura oral codificada por histórias consagradas de orixá configura-se na linguagem simbólica da poesia religiosa. Tem-se outro Brasil de língua *Yorùbá*, que vive dentro do Brasil que não conhecemos. Nesse Brasil

⁵⁷ Ver, RODRIGUÉ. A tolerância dos deuses é diabolicamente fascinante. In: *Último Andar, Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião*. Ano 2, n. 2, São Paulo, Educ. 1999, p. 79-98.

⁵⁸ *The Goddess of the Sea (a female Neptune)*. Ver: ÌDOÒWÚ. *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*. New York: Wazobia. 1993, p. 14.

desconhecido *além de língua falada no âmbito comunitário, ao lado da língua portuguesa, Yorùbá é, sobretudo a língua que constitui a comunicação litúrgica e ritual.*

A Bahia na atualidade é uma sociedade pluricultural marcada pelas desigualdades sócio política. Sua dimensão pluricultural se faz presente, transparece na língua, no modo de dançar, na culinária, nas artes e até no jeito manso de pensar e ver a vida. Características geradoras de unidade e conflitos. Porém há de se reconhecer que a Bahia tem seu acervo vivo de poetas, políticos, artistas, dançarinos, cantores, sacerdotes, sacerdotisas, educadores e foi, *durante muito tempo, o principal lugar para onde os grandes homens da costa africana atlântica _reis, nobres, comerciantes_ mandavam seus filhos para estudar. Houve também aqueles que vieram para o Brasil fazer comércio.*⁵⁹

Ainda com relação à Bahia, *de acordo com Frei Vicente do Salvador, os Tupinambás mais antigos comparavam o Brasil a uma pomba, cujo peito é a Bahia*⁶⁰. Pomba nos remete a vôos e correspondências. Relembra o final dos anos 1970 a 1980, momento de efervescência cultural, de diálogo da América do Norte e Brasil, cujo epicentro era a cidade de Salvador. O que

⁵⁹ *Jornal do Brasil, Caderno Idéias, 22 de novembro de 2003.*

⁶⁰ RISÉRIO. *Uma História da Cidade da Bahia*. Salvador: O Mar G. Editora, 2000, p. 70.

se buscava compreender era a Diáspora Africana nas Américas. Os ruídos e tensões advindos das diferenças sociais culturais foram de certa forma, amparados pelo tema, Orixás, Bahia de 1980, Salvador do século XX.

Grupos e mais grupos de Afro Norte Americanos, desembarcaram na Bahia, constituídos por profissionais liberais, professores, estudiosos, aprendizes revestidos de visitantes, Antropólogos, Sociólogos, Médicos, Fotógrafos, Psicólogos, Músicos e Dançarinos para desvendar rupturas e permanências na religião de Tradição dos Orixás. Dentre os estudiosos lembramos Sheila Walker ⁶¹, Yvonne Daniel, Michele Orari, Randy Matori, Kelly Sabini.

Dentre as comunidades religiosas mais antigas, o *Ilé Àsé Òpó Afonjá* foi uma dessas bases, para o estudo das matrizes culturais Afro, para o estudo das questões identitárias.

Após quatro anos no universo intelectual dessas discussões práticas e teóricas, a convite da Sociedade de Estudos de Cultura Negra no Brasil estive como membro integrante do Grupo de Trabalho em Educação,

⁶¹Sheila Walker, além de antropóloga, é cineasta, professora universitária, bem como diretora executiva da organização norte-americana 'Afrodiáspora' e membro do Comitê Internacional da UNESCO sobre o Projeto 'A Rota dos Escravos'.

educadora responsável pela criação e interpretação das atividades do Projeto no ápice de sua implantação. O Projeto inovador que gerou controvérsias ao ser implantado no Terreiro.

O Projeto *Mini Comunidade Obá Biyi* nasceu do casamento da Ciência Política com a Ciência Social, com o intuito de examinar e aperfeiçoar a Pedagogia do Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. O objetivo pioneiro era de natureza experimental, criar uma mini-sociedade dentro de um antigo Terreiro era a atividade chave do Projeto de Pesquisa.

O Projeto envolveu mais de cem crianças entre jovens e adolescentes que passaram a ter a possibilidade de viver e explicitar valores de matrizes afro-brasileiras, presente na vida do Terreiro⁶² dos Orixás, ou seja, ter possibilidade de incorporar conhecimentos que fazem parte do dia-a-dia do Terreiro, questão muito antiga e ambiciosa.

A Tradição oral africana se consolidou ao longo do século XIX, na cultura baiana em estreita ligação com os descendentes da Tradição⁶³ dos Orixás no Brasil. Século da fundação dos Terreiros mais antigos dos Brasil, na

⁶² A religião não deixa de ter o seu centro substancial na concepção do universo como ordem social, isto é, moral.

⁶³ Ver, RODRIGUÉ. *Orí Àpèrè ó O Ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro Edições da Summus Editorial, 2001, p. 39-53.

cidade de Salvador. Essa Tradição permanece fértil na região do estado da Bahia⁶⁴ onde as nações africanas mais representadas foram: Mina, Nagô ou Yorùbá, Congo, Benguela, Cabinda e Aussá, sendo que esta última a mais numerosa. Outras nações se fizeram presentes se fizeram presentes, também como: Berbere, Jalofo, Felupo, Mandinga, Gegê, e Calabar.

Salvador mantém uma África desde o seu umbral, como afirma o Professor Candido Mendes: *Há que atentar que a segunda cidade africana do mundo encontra-se deste lado do Atlântico, mais precisamente em Salvador*⁶⁵. Projetada em Lisboa, 1549, a primeira capital do Brasil. África luso Americana.

1. 2.2. TRADIÇÃO E CULTURA

*O Tráfico Atlântico, por séculos, edificou uma permanente e eficiente ponte cultural entre a África e o Brasil.*⁶⁶ Desta Diáspora de lá para cá e de

⁶⁴ PEDREIRA, Pedro Tomás. *Os Quilombos Brasileiros*. Salvador: Editora Mensageiro da Fé. 1973, p.12.

⁶⁵MENDES. *Edição de Cadernos Candido Mendes*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos do Conjunto Universitário Candido Mendes, n. 6 e 7, 1982, p.12. (Apud RODRIGUÉ, 2001).

⁶⁶BRITO. *Historiografia e Escravidão: Novos Desafios para a História da Igreja*. CAMINHOS, v. 4, n. 1, p. 95-114, Goiânia, jan./jun. 2006. O expoente mestre, estudioso do tema, Doutor em Teologia, Ênio José da Costa Brito, é Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

cá para lá sobre as águas do Atlântico Negro, como se fruto vivo nascido de um pólen, emerge profundamente enraizada no mais profundo das Águas da Bahia, a Tradição dos Orixás resignifica-se e nasce no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* na Cidade de Salvador, na época, capital do Império.

A Tradição e Cultura africanas no Brasil descendem dos velhos tempos áureos do continente africano marcado pela religiosidade, legado de uma antiga tradição que fez e vive uma história articulada com a preservação do meio ambiente, seus descendentes na Bahia vivem uma religião de preservação da natureza.

Para essa Tradição todos os fenômenos da natureza tem sentido e carregam significações. As árvores têm espíritos, a fotossíntese tem poder de cura e o ar e a água são reverenciados. Essa Tradição desfronteiriza-se na época da Diáspora Africana, viaja além de suas próprias águas, deixa a África e desembarca no Novo Mundo.

Sabe-se que as singularidades advindas do continente africano e traduzidas pelos seus descendentes, em território brasileiro constituem e contribuem para a construção da identidade brasileira. Desconhecidos da população esses saberes ainda não são valorizados o suficiente, como formadores de nossa matriz cultural.

A Tradição e a Cultura africanas dos Orixás na Bahia têm no seu umbigo uma religião gestada na África ocidental da época. Cassirer relembra a importância da religião entre outros dados. *Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo _ um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana.*⁶⁷

A religião inserida na cidade de Salvador concilia valores distintos herdados de tradições nigerianas com valores ocidentais religiosos, e no seu fazer incorpora saberes mediatizados pela palavra ritual. Tema que será retomado mais adiante ao apresentarmos o Terreiro. Essa palavra que se expande do ritual para a dança, para a música, para a culinária, perfazendo uma pedagogia implicada no contexto da visão de mundo, como método estabelecido especialmente na concretude do conceito de corpo que inclui corpo simbólico que se interpreta como corpo sagrado.

Sendo assim, as experiências cotidianas inclusas nos fatos circunstanciais de percurso que se processa mediante a linguagem mítica e mística se

⁶⁷ CASSIRER. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes. 1997, p. 359.

concebe que o corpo que filtra essas experiências ao processar a busca de sentido se estabelece como na experiência yorubana de olhar os acontecimentos com uma visão de mundo de descendência africana, fruto do conhecimento registrado pela sabedoria.

A cultura dos orixás há quase duzentos no Brasil é preservada nas comunidades conhecidas como *Casas de Axé* ou *Terreiros de Candomblé*, espécie de porta-jóias consagrado à liturgia de tradição e cultura constituída pelos saberes descendentes de Tradições Africanas que resguardam suas riquezas simbólicas. *Os dados demográficos sobre a família refletem a influência da herança africana, o que revela terem os africanos escravizados procurado organizar suas vidas de acordo com a idéia de família linhagem.*⁶⁸ Na realidade do Terreiro essa herança se estende à concepção de família de Axé⁶⁹.

⁶⁸ BRITO. *Historiografia e Escravidão: Novos Desafios para a História da Igreja. CAMINHOS*, v. 4, n. 1, Goiânia, jan./jun. 2006, p. 95-114.

⁶⁹ O termo Axé nesse âmbito significa uma energia provedora da saúde física, psicológica e espiritual. Além da alegria que causa saúde às pessoas, elas se percebem nutridas e se sentem protegidas nas suas capacidades de desenvolverem no conjunto das inter-relações rituais, um bom nível, de inter-relação consigo mesma.

O que estabelece a qualidade específica das ações individuais e coletivas é o Axé, a força estabilizadora do bem comum, que se origina no sobrenatural a partir de *Orí*, a cabeça. O Axé são energias consagradas ao princípio de união, em qualquer que seja a dimensão. Sem abrir mão da possibilidade de se compreender a importância de forças contrárias, em contrapartida é passível de entendimento e compreensão que o Axé é o Bem. SODRÉ. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes. 1988.

O Axé assegura a existência dinâmica que permite o acontecer e o devir. Isto é o que se pode traduzir em síntese como uma qualidade de força que torna possível as realizações,

O que são os Terreiros de candomblé? São locais de permanência da vida cultural de um povo originalmente africano e depois brasileiro, que se tornou brasileiro aqui, ao longo da história, através da reprodução das suas matrizes africanas e a partir da interação dessas matrizes com outras matrizes, ameríndias, européias. No processo de conjugação dessas culturas, o Terreiro de Candomblé, esse locus, tem sido importantíssimo. São as interações das religiões africanas vindas do Golfo da Guiné com o animismo indígena daqui, com as religiões mais conceituais do mundo católico, cristão. O Terreiro de Candomblé, então, é um laboratório desse processamento religioso brasileiro a partir, especialmente, da vertente africana. É uma coisa valiosíssima. Tem sido valioso para o passado, é valioso hoje e permanecerá valioso para o futuro. É um conjunto de manifestações religiosas que se estendem para vários outros campos, a música, a dança, a culinária, a indumentária, a relação com a natureza, a dimensão ecológica, tudo isso o Terreiro de Candomblé abriga com uma característica muito própria. E, além disso, é também um lugar de abrigo desse patrimônio humano, desse capital chamado povo afro-brasileiro.⁷⁰

as ações e as atividades da vida. É também um princípio – chave de Cosmovisão. Sem axé, a existência estaria paralisada e desprovida de toda possibilidade de realização. No *Ilé Àsé Òpó Afonjá* o Bem se traduz Axé e este é princípio da transformação.

⁷⁰ Na expressão do Ex-Ministro da Cultura Gilberto Gil sobre o Terreiro, considerado como um espelho que reflete uma das formas de como a comunidade se vê.



1.3. O TERREIRO *ILÉ ÀSÉ ÒPÓ AFONJÁ*

A Tradição e Cultura Africanas dos Orixás no Brasil retratam um eixo consolidado no Sistema Social de descendência religiosa na Bahia. Constituído pelas suas formas complexas de expressões ancestrais, procedentes de diferentes culturas que integram a descendência do continente negro, transmitidas deste lado do Atlântico. Para cá foram traduzidas e expostas, quando o Brasil ainda era colônia Portuguesa, em forma de costumes, valores que coexistem na diáspora africana. Valores desconhecidos de uma grande maioria de brasileiros. Saberes inerentes ao mundo africano se faz presentes em território brasileiro.

*Escrever é procurar.*⁷¹ Escrever sobre o *Ilé Àsé Òpó Afonjá* neste estudo é procurar por símbolos de pertença e significados imbricados nos conjuntos de saberes múltiplos e re-significados. Saberes plenos de conteúdos psíquicos sob uma trilha sonora de uma orquestra com tambores consagrados vindos de do outro lado do *Atlântico Negro*. Escrever sobre esse lócus de Tradição e Cultura africanas é descrever minuciosamente seus processos pedagógicos⁷², seus valores religiosos e símbolos de uma tradição africana viva na Bahia que permanecem *em meio a uma sociedade barulhenta e secreta ao mesmo tempo*⁷³. A Tradição dos Orixás, no Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá* se apresenta condensada no sistema de símbolos presentes nos rituais.

A Tradição dos Orixás na Bahia desde os seus primórdios foi marcada pela oralidade. Oralidade presente como fundamento na transmissão dos valores sócio-culturais trazidos pelos yorubanos para as Américas. A língua Yorùbá autêntica mediadora de uma visão de mundo, através do seu principal grupo de expressão, os assim chamados “os guardiões da palavra

⁷¹ Clarice Linspectro (1920 - 1977).

⁷² Uma amostra da minha contribuição interativa com o Terreiro está presente na síntese do processo pedagógico de aprendizado no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, uma leitura transduzida em contribuição científica. Síntese da elaboração, implantação e coordenação do *Projeto 100 Anos de Siré, Alfabetização Ecológica*. Projeto apresentado ao MEC pela Sociedade Civil Cruz Santa do *Ilé Àsé Òpó Afonjá* em 1988, em convênio com o UNICEF através da Secretaria da Educação do Estado da Bahia. A *Escola Eugenia Ana dos Santos* incorporou em sua filosofia esta proposta.

⁷³ GEORGE. Encontros com Milton Santos. In: SOUZA. *O Mundo do Cidadão um Cidadão do Mundo*. São Paulo: HUCITEC. 1996, p. 54.

falada”, *responsável por transmitir costumes, crenças e valores de geração em geração*⁷⁴. A comunicação se manteve através das palavras, dos gestos, dos rituais, dos mitos conservados como histórias consagradas e das ações comportamentais, não se deu de forma linear, mas pontilhada de tensões e controvérsias.

O âmbito religioso se constituiu um locus privilegiado de transmissão. Cabe destacar nesse processo a dimensão iniciática da religião dos orixás. Processo iniciático que pede tempo vem sendo realizado pelos responsáveis com cuidado e sensibilidade. Momentos de internalização de valores, visão de mundo. Internalização que se faz acompanhar de responsabilidades ritualísticas e sociais.

Esta especificidade cultural da oralidade é de extrema importância para a tradição. O processo de transmissão que acontece ao longo do tempo exige saberes e fazeres pendulares, conhecimento das matrizes africanas, capacidade ética de re-significá-las.

Na nossa pesquisa, o Terreiro apresenta-se como um espaço eminentemente simbólico que lido numa perspectiva arquetípica, abre a

⁷⁴ HERNANDEZ. A invenção da África. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial temática n. 3. ISSN 1808-6446, 2006, p. 10.

possibilidade de associarmos os orixás à imagens primordiais. Os rituais são tomados com autênticos livros, documentos reveladores de valores culturais. “A ‘fonte’ teórica é, portanto, o ritual, do qual não dá conta nenhum historiador. Existem ademais, as lendas, os mitos, as cantigas, as danças, as dramatizações e os outros elementos da história oral.”⁷⁵ Como no *Ritual de Consulta aos Búzios* único ritual que se estende ao público em geral, um método de consulta marcado por uma inter-relação ritual.

O Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, fundado em 1910 tem sido um campo de pesquisa nacional e internacional na área de Antropologia, Sociologia, História, Lingüística, Literatura, Dança, Saúde e Educação, é uma Instituição religiosa cheia de fés, rezas, ritos, histórias consagradas, tambores aquecidos, danças rituais, duas cozinhas de Axé, símbolos arquetípicos, saias bordadas, cheiros variados de flores, folhas, incenso, gente e orixás e, densa vegetação com predominância das ervas medicinais. Com freqüência ocupa as páginas de livros nacionais e internacionais.

Durante os anos 1980, o Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá* recebeu com assiduidade, levas de pesquisadores entre Antropólogos, Sociólogos, Médicos, Fotógrafos, Psicólogos, Músicos e Dançarinos, em visitas de

⁷⁵ SANTOS. *História de um Terreiro Nagô*. 2. Ed. São Paulo: Max Limonad. 1998, p. 2.

estudos e coleta de dados, por anos seguidos. Nesse período áureo tive a oportunidade de prestar um serviço como “mediadora cultural”.

1. 3.1. ESPAÇO DIASPÓRICO RECONHECIDO CULTURALMENTE

Apresentar o *Ilé Àsé Òpó Afonjá* (1910) prenhe de símbolos que fazem sentido para uma grande população brasileira é reconhecer a solidez sócio-religiosa de um dos mais antigos, ambiente diaspórico, na cidade de Salvador. São noventa e nove anos de história, de fidelidade ao calendário litúrgico. Sodré, ao prefaciá-lo, *Uma História de um Terreiro Nagô*, escrito por Mestre Didi (1988), comenta com muita perspicácia que a liturgia no Terreiro tem outro corpo:

É sim uma comunidade litúrgica. Mas o sentido de liturgia aproxima-se aí mais de suas raízes gregas (leitourgia _obra do povo) do que do significado emprestado pelos cristãos ao termo. A verdadeira liturgia do Terreiro é a veridicção de uma etnia, isto é, o empenho de dizer a verdade da gente negra arrastada à força de um continente para outro, expropriada de territórios e bens materiais, mas espiritualmente animada pelo vigor de uma cultura em diáspora.⁷⁶

O Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, uma das mais antigas Casas de Axé descendente da Tradição e Cultura Africanas de Orixás no Brasil, com seu

⁷⁶ SODRÉ. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes 1988, p. 62.

consistente acervo patrimonial de matrizes africanas constitui-se uma comunidade idônea, provedora de uma sólida documentação que inclui os rituais, mitos e símbolos de uma religião iniciática a serviço do bem estar da humanidade.

Uma expressão de resistência, o *Ilé Àsé Òpó Afonjá* permanece em interfaces com diferentes culturas, mantêm no seu semblante, visão de mundo, códigos, rituais, gestos, traços, trejeitos e preceitos religiosos de Tradição e Cultura africanas. “This religion practice is within and beyond the largest concentration of africans out side of Africa”⁷⁷.

O Terreiro na Bahia, Patrimônio Histórico e Cultural é referência da Tradição africana no Brasil, um marcador genético, arquivo vivo de conseqüências benéficas, para a sociedade que se confunde com *a História da Cidade da Bahia*.⁷⁸ Esse *mapeamento genético* cultural recentemente tombado ao ser reconhecido foi registrado pelo órgão nacional encarregado de promover a proteção⁷⁹ patrimonial, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 28 de julho do ano 2000 com inscrição no

⁷⁷ DANIEL. *Dancing Wisdom Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuba Yoruba, and Bahia Candomblé*. Chicago: University of Illinois Press. 2005, p. 47.

⁷⁸ RISERIO. *Uma História da Cidade da Bahia*. Salvador: O Mar G. Editora. 2000, p. 75.

⁷⁹ Segundo o Ex-Ministro Gilberto Gil, a lei federal nº. 6.292 de 15/12/1975 protege os Terreiros de candomblé no Brasil, contra qualquer tipo de alteração de sua formação material ou imaterial. O Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) e o Instituto Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) são os responsáveis pelo tombamento das casas.

Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, processo de n°. 1432-t-98, na Categoria de Candomblé. Atualmente ocupa uma área de vinte e seis hectares situada no centro norte da península soteropolitana à Rua Direta de São Gonçalo n. 545, no Bairro do Cabula⁸⁰ Salvador, Bahia.

O *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, (*Casa de Força Sustentada por Afonjá*), Sociedade Civil Cruz Santa do *Àsé Òpó Afonjá*, fundada em 1910 por Eugênia Ana dos Santos (1869-1938), *Iya Obá Biyi*, carinhosamente conhecida por Mãe Aninha liderou este patrimônio com extrema competência entre os anos 1910 a 1938.

Em 1934 organizou-se como Sociedade Civil Cruz Santa do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, enquanto corpo religioso basicamente é constituído na sua maioria por mulheres e, sustenta-se por Tradição as lideranças religiosas de ordem feminina. Sociedade constituída de um corpo de religiosos, (homens, mulheres, adolescentes e crianças), dentre eles um corpo de Obás (12

⁸⁰ Segundo Waldeloir Rego, a princípio o bairro era povoado por negros, sobretudo de origem Congo e Angola que tocavam e dançavam o “kabula”, ritmo quicongo religioso que deu origem ao nome do bairro. Originalmente a área era formada por fazendas, em especial produtoras de laranja-da-Bahia, espécie extinta nos anos 70, época em que coincide com o avanço urbano sobre as extensas áreas verdes dessa região. REGO, Waldeloir. *O espaço sagrado*, in: Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia. Rio de Janeiro: Raizes, 1980. Entre os anos 1790 a 1807 havia ali Terreiros e sacerdotes quicongos famosos do Candomblé, mais conhecidos como “*zeladores de ñkisi*” (*força mágica, divindidade*). Mais tarde vieram os nagôs aos quais se incluiu como o Terreiro mais antigo do local o *Ilê Axé Opô Afonjá*. REGO. *Capoeira Angola Ensaio Sócio-Etnográfico*, Salvador: Editora Itapuã, 1968, p. 152.

ministros de Xangô) abrangente o *Egbé* (corpo de religiosos) a população de *omo orixás*, nascidos com o orixá, quer dizer as pessoas iniciadas⁸¹ nos segredos da tradição africana no Brasil. Enquanto Conselho religioso senta-se na cabeceira da mesa da Sociedade Civil um presidente; a cada dois anos se elege um dignitário dentre os Oigans e dos Obás da Casa para compor essa presidência. Sociedade instituída por uma Escola de ensino fundamental que preserva a língua Yorùbá nos seus ensinamentos e que em reverência à fundadora do Terreiro se chama *Escola Eugenia Anna dos Santos*, aberta a comunidade do bairro, atendendo a população interna e externa de crianças de Pré Escola e Ensino Fundamental. Acresce o laboratório desse processo, um museu, uma oficina de serralheria, uma oficina escola de Tear, completamente integrados à vida sócio-cultural e religiosa do lugar.

A especificidade da Tradição dos Orixás na Bahia – no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* – é aportar em tempo hábil uma religião bem antiga, cheia de preceitos e fundamentos africanos, que envolve um panteão de orixás como

⁸¹ “Só os iniciados nos padrões dos rituais tradicionais e nas obrigações feitas no tempo hábil, poderão ser iniciadores (Babalorixá ou Iyalorixá)”. _Segundo o texto da *Iyá Odé Kayodé*, Mãe Stella de *Òssósi*_ *Não adianta saber as práticas e não possuir o axé transmitido por quem é de direito. O Axé é passado através do aprendizado, no decorrer de um período que vai desde a iniciação, quando se inicia o contato direto com o Orixá. Não existe escola de aprendizado para iniciados ou Abian. Existe transmissão de Axé feito pelos Babás e Iyalorixás.* Ver o texto da Iyalorixá no Site do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. <http://www.geocities.com/ileaxeopoafonja>. Neste *site* se podem obter sólidas informações a partir do perfil apresentado.

armazenador de símbolos os quais resguardam significados de extrema importância, condensados em um *ethos* de descendência africana como brasão da Tradição dos Orixás.

Apresentaremos mais adiante uma síntese da estrutura do processo iniciático nesse ambiente místico e mítico. Esse Terreiro, espaço de preservação de valores simbólicos herdados, com quase cem anos de existência e resistência, que possibilita recriar e enriquecer a tradição herdada e construir identidades.

O processo ritual de iniciação no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* funciona também como uma espécie de “regimento”, costuma designar a ordem hierárquica de acordo com a ordem seqüencial de *nascimento*, o lugar de cada novo membro na ordem ascendente do corpo de religiosos, para entendê-lo é só pensar numa analogia musical, *diz-se da escala que vai do grave ao agudo*. Lugar de entrada no processo de comunicação na inter-relação ritual.

A Iyalorixá do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, Mãe Stella Azevedo em outubro de 1996 explica que o processo iniciático ocorre e se desdobra durante os primeiros sete anos. Existem também outros tipos de iniciação mais simples: '*assentar o Orixá*', '*lavar contas*', '*Bori de Água*', o ritual de *Agborí* (nutrir a cabeça). Toda essa riqueza cultural religiosa se estabelece

sob a regência da Iyalorixá, *Iyá Odé Kayodé* Mãe Stella de *Òssósi*⁸² é quem neste espaço diaspórico religioso de acontecimento simbólico conjuga fé e saber.

1. 3.2. IYÁ ODÉ KAYODÉ MÃE STELLA DE ÒSSÓSI

É detentora do cargo vitalício de Iyalorixá (A Grande Mãe) na liderança religiosa do *Ilé Àsé Òpó Afonjá* Terreiro de Tradição e Cultura de descendência africana no Brasil. Há 32 anos se dedica exclusivamente ao sacerdócio, no Terreiro de Candomblé.

Maria Stella de Azevedo Santos nasceu na cidade do Salvador na Bahia, a 2 de maio de 1925. Filha de Esmeraldo Antigno dos Santos e Thomázia de Azevedo Santos, bisneta do inesquecível africano *Konigbágbé*. Ainda na adolescência fora iniciada nos segredos da Tradição dos Orixás por *Iyá Báda Olufan Deiyi* (Mãe Bada) e *Iyáagbá l'Obá Osun Muiwa* (Mãe Senhora, 1900-1967) em 12 de setembro de 1939 no próprio *Ilé Àsé Òpó Afonjá*.

Maria Stella de Azevedo Santos durante a infância estudou no tradicional Colégio Baiano Nossa Senhora Auxiliadora, sob a direção da professora Anfrísia Santiago. É enfermeira formada pela Escola de Enfermagem da

⁸² Ver, CAMPOS. *Mãe Stella de Òssósi, Perfil de uma Liderança Religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003.

Universidade Federal da Bahia, com especialização em Saúde Pública, aposentada do funcionalismo público estadual que exerceu por mais de 30 anos. Mãe Stella, *Iyá Ilé Obá Òpó Afonjá Odé Kayodé* é a 5ª. sacerdotisa do Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, sob a égide do Orixá Òssósi tomou posse no cargo de Iyalorixá, no dia 19 de junho de 1976.

Em 1988 funda a Escola Eugênia Ana dos Santos em homenagem às idéias da fundadora do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. Em 1985 organiza o primeiro museu de um Terreiro no Brasil o *Ilé Ohun Lai Lai*. Em 1987, ela como representante da Conferência Internacional de Tradição dos Orixás recebe e Coordena no Terreiro o III Encontro Nacional preparatório para a Quarta Conferência Internacional de Tradição dos Orixás. Autora de *Meu Tempo é Agora, Ossosi O Caçador de Alegrias*. Este último citado tem no título o significado do seu nome iniciático: Caçador de Alegrias.

É detentora da comenda Maria Quitéria (Prefeitura do Salvador), Ordem do Cavaleiro (Governo da Bahia) e da comenda do Ministério da Cultura. Em 2005, durante os festejos para as comemorações dos seus oitenta anos de idade recebe o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal da Bahia, UFBA. É detentora também de um jeito de ser.

1.3.3. UM JEITO DE SER E VIVER O MUNDO NO TERREIRO

O que Antonio Olinto autor de *A Casa da Água*⁸³ diz com relação aos nigerianos se estende a realidade da cultura africana na Bahia: *Eles têm uma visão de mundo bem ecológica*⁸⁴. Neste *lócus* fundamentam um jeito novo de ser, e viver o mundo, dentro de um estilo totalmente ecológico que inclui o culto e cultivo de reverência aos orixás, de uma forma singular abrangente aos reinos com tudo que é vivo ao que se inclui até a natureza morta, portanto não exclui os seus mortos. “Trata-se de um grupamento identificado por um ethos, uma ética e uma estética”.⁸⁵ *Ethos que além de lhes servir de modelo para o comportamento, esse tom visceral, caráter e qualidade de vida, que vive à disposição dos aspectos morais e estéticos abrange aos humores e motivações do estilo de viver. Este novo jeito de ser brasileiro (a) evoca uma compreensão de mundo onde os orixás são*

⁸³OLINTO. *A Casa da Água*. Vol. I da trilogia *Alma da África*. Rio de Janeiro e São Paulo: Difel, MEC.1978.

A trilogia *Alma da África* narra a história de uma família de “retornados”, isto é, ex-escravos brasileiros que retornam ao continente africano. A questão do reencontro das culturas africana e brasileira é tratada no primeiro volume, intitulado *A Casa da Água* (1969), através da história de Mariana. O segundo volume, *O Rei de Keto* (1980), Abionam, personagem feminina que protagoniza o romance, trará ao mundo o futuro rei de Keto, Adeniran. *Trono de vidro* (1987), o terceiro livro apresenta questões políticas e diversos conflitos na África.

⁸⁴ Em entrevista realiza no programa Espaço Aberto no *Globo News* em 10 de setembro de 2008.

⁸⁵ FRANCISCO, In: SANTOS. (Org). *Ancestralidade Africana no Brasil: Mestre Didi 80 Anos*. Salvador: SECNEB. 1997, p.125-139.

símbolos articuladores do sentido deste estilo de vida africana yorubana resignificada na Bahia.

A Tradição dos Orixás no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, por nós analisada deita raízes num denso sistema simbólico. Mãe Stella, tem presente esse dado quando na entrevista diz *que lida diretamente com o abstrato em meio as abstrações*, sistema marcadamente simbólico que incide na saúde mental, física, e espiritual das pessoas.

No espaço do Terreiro reúnem e unem-se cultos de diferentes matrizes africanas (*Fon, Gurunsi e Yorùbá*). Quando se fala em *Gurunsi* no Terreiro estamos falando do fundamento da casa de Iyemanjá, orixá rainha das águas que sob o título de Iyemanjá Ogunté, considera-se mãe do orixá Ogum. No Terreiro, se preserva algo da dança e o fundamento da comida de Axé, dessa referida divindade. Os olhares mais perspicazes percebem onde se encontram os valores simbólicos de matrizes culturais diferentes, unidos por força do Axé.

Em seu bojo encontra-se enraizada uma complexa visão de mundo, uma compreensão de vida que passa e se ancora em dimensões não compreensíveis, ocultas, mas necessárias, como o ar que respiramos. O ar (*Èmi*) na fronteira da invisibilidade do plano dos mortos, associados ao

mundo desconhecido do *Orum*, que intermitentemente faz fronteira com o *Aiyé*.

No *Aiyé*, aqui na dimensão da Terra⁸⁶ entre os seres vivos e não vivos vive-se em convivência na complexa produção de Axé. Para a civilização africana, o corpo que vai além da dimensão física, se estende ao corpo simbólico inserido no universo, graças a existência capaz de circular em espiral em torno de si e no centro do mundo oculto. No capítulo quatro aprofundaremos o tema da espiral, símbolo que Jung associa ao processo de individuação. O corpo físico, com seu eixo espiralado, rodopia (brinca no *Sirê*) na circularidade entre o visível e o invisível com o mistério que não se vê.

Para os descendentes desta tradição os gestos fazem sentido e acenam para os limites da condição humana nos rituais.

Hegel nos ajuda a entender o aspecto dinâmico da tradição ao afirmar *que tradição não é uma estátua imóvel, mas que vive e emana como um rio impetuoso que mais cresce quanto mais se afasta da origem*. Esse pensar analógico retrata bem o que acontece com os saberes e fazeres no campo

⁸⁶ *A Terra é, pois, um sistema vivo; ela funciona não apenas como um organismo, mas na realidade, parece ser um organismo Gaia, um ser planetário vivo. Suas propriedades e atividades não podem ser previstas com base na soma de suas partes; cada um dos seus tecidos está ligado aos demais, todos eles interdependentes.* CAPRA. *O Ponto de Mutação*, A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente. São Paulo: Cultrix. 1993, p.278.

das tradições Afro na Bahia. A ancestralidade Afro resignificada na nova conjuntura atlântica.

A tradição trás nas suas vísceras a dimensão coletiva. Tradição que *só pode ser um ato de comunidade. E graças a ela, uma comunidade se recria por si mesma. Ela se faz ser de novo aquilo que ela quer ser. Assim nos parece ser a profunda dinâmica da Tradição oral na África negra.*⁸⁷ que foi transplantada para cidade de Salvador. A visão de mundo e os saberes da Tradição e Cultura dos Orixás no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* se ancoram em uma concepção de ser humano, dele algo nasce e se renasce na instância sobrenatural. Compreensão de ser que vai além do próprio ser, que engloba a dimensão espiritual⁸⁸.

Esse jeito de pensar passa por uma linguagem oral, constituída de símbolos próprios, como se fosse uma convivência universal virtual. Como diz Mãe

⁸⁷ BONVINI. Tradição Oral Afro-Brasileira, as Razões de uma Vitalidade. In: *História e Oralidade. Projeto História 22*. São Paulo: PUC/Educ, 2001, p. 39.

⁸⁸ Frente a esta categoria intrínseca no conceito contemporâneo de ser humano que abrange sua porção espiritual nos aproximamos a Brosse, que não satisfeita com o conceito o qual esteve por longo tempo fundado com uma estrutura dualista (psico-fisiológica); segundo Brosse, lhe parecia conduzir a um *impasse* à ciência do homem, Brosse resolve direcionar a sua obra *Consciencia Energia* ao *nível superior da constituição humana*, substituindo a antiga estrutura dualista (psico-física) por uma estrutura trinária. E explica: *El término más indicado para completar el binomio psyché-soma es evidentemente el nous griego, que ya hemos utilizado en publicaciones anteriores y que asumiremos de forma definitiva.* BROSSE. *Conciencia-Energía. Estructura Del Hombre y Del Universo*. Sus implicaciones científicas, sociales y espirituales. Madrid: Taurus Ediciones, S.A. 1981, p. 14.

Stella, esse aprendizado se dá por *osmose*. Conhecer essa Tradição na Bahia ou nas Américas, para muitos seria acreditar no impossível, coisa que a grande maioria dos humanos não gostaria nem de pensar muito menos acreditar.

No âmbito da Tradição e Cultura dos Orixás na Bahia a comunicação se estabelece para transmitir uma visão de mundo, do ser humano com marcas de universalidade. É uma realidade psico sócio cultural. Saberes enraizados em forma de fundamento de uma Tradição no umbigo do Terreiro são passados à *família de Axé* e ampliados para a sociedade brasileira e para o mundo.

Em seguida, olharemos mais de perto o *Orí* na Tradição dos Orixás, sua importância e seu papel.

CAPÍTULO II

ORÍ NA TRADIÇÃO DOS ORIXÁS

*Africa is like Osiris. It has been torn pieces and scattered over the earth. It our responsibility, to put back together.*⁸⁹

O que a África tradicional mais presa é a herança ancestral. Em Hampâté Bâ,⁹⁰ entre as pérolas dos seus comentários encontramos uma, em especial quando se trata de transmitir as palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas.

Neste capítulo, ao aproximarmos mais de nosso objeto, tentaremos responder a questão: Qual é a função do *Orí* na Tradição dos Orixás em geral a partir da África? Do ponto de vista da Tradição Oral, Abimbólá, estudioso da sua própria Tradição e Cultura africanas dos Orixás, afirma que *the concept of Orí is therefore basic to Yoruba philosophy of life. The concept helps the Yoruba to explain such otherwise incomprehensible happenings as sudden death, human suffering and goodluck*⁹¹.

⁸⁹ Josep Ki-Zerbo, Historian Bukina Faso.

⁹⁰ HAMPATÉ BA. *A Tradição Viva* In: KI-ZERBO. *História Geral da África* Vol. I. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO, 1980, p. 187.

⁹¹ ABÍMBÓLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO. 1975, p. 34.

Dada a importância de *Orí* para a Tradição dos Orixás eis a afirmação que nos desafia nesta Tese: *Sem a compreensão do que significa Orí é impossível compreender o que seja Orixá*⁹².

2.1. ORÍ, O GRANDE MEDIADOR

Compreender o que significa *Orí* é fundamental para a compreensão da religião de Tradição dos Orixás, uma religião de extrema importância para a nossa cultura. Os escravizados que aqui aportaram foram obrigados a tecerem suas teias sociais para reestabelecer relações, em fim, reorganizar seu mundo longe de onde tinham nascidos e crescidos. Na visão cosmogônica africana marcada pela totalidade.

Hampatebá costumava dizer que os africanos *não fatiam o mundo em reinos*, mas vêem uma visão de mundo com unidade. E esta unidade é expressa fundamentalmente na oralidade. Foi na oralidade que esse povo encontrou elementos para ler as novas situações diaspóricas. Uma oralidade, que não fica só na palavra, que passa para a dança, para música, culinária, arquitetura; ela perpassa e contamina as outras áreas. Frente a esse universo de possibilidades de se refletir sobre *Orí*, nos propomos

⁹² Esta afirmação vem do continente africano, da Nigéria de um filho dessa Tradição dos povos de língua *Yorùbá*. ABIMBOLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO. 1975.

analisar *Orí* de posse da palavra. Olhar *Orí* como objeto psicossocial e tomar a palavra como elemento terapêutico. Associar-se-á palavra no seio da tradição africana onde ela é sagrada e por extensão, um elemento de cura com *Orí*. Um dos seus poderes é o poder curativo.

No que concerne a nossa espécie, a tradição explica que o ser humano antes de tornar-se visível, antes de tomar corpo realiza um único ato preliminar, condicionalmente primordial, como predestinação, a escolha do seu próprio *Orí* na Casa de Oxalá no *Orun*, ou seja, na casa de *Olokun*. *Orí* além de *guardião e espírito pessoal*⁹³, *Orí* significa uma cabeça simbólica que se compreende melhor quando se pensa no conceito de corpo nesta tradição, como corpo consagrado, constituído também de elementos misteriosos, que podem favorecer ou não à sua própria cabeça do ponto de vista dos humanos.

Para a Tradição dos Orixás os seres vivos nascem com *Orí* e tem *Orí* regendo a vida ao longo de toda a sua existência. *Orí* é a denominação da cabeça humana como sede do conhecimento e casa do espírito, uma

⁹³ ABIMBOLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO, 1975, p.71.

dimensão sobrenatural presente em toda natureza, guiada por uma força específica que é o orixá⁹⁴.

Orí não conhece *Iku*, que significa morte, portanto não morre, quem arrefece é o corpo físico. O instante da morte, momento no qual o ser humano encerra sua vida no *Aiyé* é quando o *Orí* se desvencilha do compromisso mitológico de acompanhar o ser humano enquanto vivo, e rapidamente retorna à sua morada no *Òrun*.

O termo *Orí* se origina na língua Yorùbá, *uma língua milenar com relatos de muitos séculos de história antes da chegada dos europeus à Capital do seu reino Ilé Ifé, Nigéria*⁹⁵. Em *Lesse Orixá*, isto é, no contexto religioso da Tradição, nos rituais relacionados a *Orí*, de fato se localizam a cabeça física como lugar de fundamento e de culto à dimensão mais antiga do indivíduo, o *Orí*.

Aprofundar o estudo sobre o conhecimento *de Orí* é fazer uma jornada trabalhosa em torno de uma questão delicada. Até porque do ponto de vista histórico, essa tradição se origina nos tempos áureos do continente africano e que se expandiu geograficamente com a diáspora. Na atualidade a

⁹⁴ LOPES. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro Edições, Summus Editorial. 2004.

⁹⁵ VERGER. *Ewé: O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995, p. 19.

Tradição dos Orixás nas Américas no seu perfil mitológico cultural passou por diversas re-significações.

Nos diversos países, os Orixás mudam de nomes, trocam de gêneros e suas histórias consagradas tomam enfoques diversos, reflexos de sua inserção. Em Cuba, por exemplo, encontramos *Ògun* Marcheteiro e em alguns momentos se dança para esse orixá (que é considerado guerreiro) como se estivesse *em um canavial cortando cana com uma foice*. Palavras explicativas da professora de dança no Centro de Cultura da cidade de Habana.

Além disso, não se pode esquecer que não se tem muitos estudos sobre *Orí*.

2.2. OS NASCIMENTOS MITOLÓGICOS DE *Orí*

A história consagrada relacionada à escolha de *Orí* mostra que, para a Tradição dos Orixás, *Orí* se origina no *Orún*. Acredita-se, que o ser humano antes mesmo de nascer, muito antes de respirar por conta própria (após o parto) no *Aiyé* (mundo visível) nasce no *Orun* (mundo invisível), no Além. Segundo o relato mítico sagrado do nascimento de *Orí*, ele é o único Orixá que nasce no *Orin*, um nascimento espiritual. Sua função precípua é de acompanhar cada ser humano que nasce no *Aiyé* (Terra) durante toda a sua existência. Fisicamente, associa-se sua presença com a cabeça biológica,

enquanto sua presença no *Aiyé* localiza-se no arcabouço ósseo. Sua função é a de acompanhar o ser humano enquanto vivo, até que o corpo se esfrie totalmente e que suas funções orgânicas estejam paralisadas.

A tradição afirma que, quem nasce no *Aiyé*, fez antes a escolha de sua cabeça simbólica no *Orún* e segundo Abimbolá é a cabeça interna (*inner head*).

No relato mítico que fala sobre a escolha de *Orí* no *Orun* registra que essas bolas brancas modeladas são preparadas no *Orun* como uma espécie de escultura a base de um pó, espécie de pólen, que se aparenta a pó de giz, que é a argila do *Orum*, o *èfún*.

Bolas modeladas, por uma divindade que se chama *Ajalá*, na casa de Oxalá, morada de *Olokun* no *Orun*.

O *èfún* do ponto de vista da tradição é um pó selador. Pó como pólen que na derivação grega vem a ser “pales”, o que na língua Yorùbá significa *èfún* termo utilizado para identificar a argila do *Orun* como uma mostra de *matriz óssea* que dá origem a *Orí* no *Orún*.

Na Tradição dos Orixás esse termo também se utiliza para denominar farinha. Tem a ver com cálcio e está associado ao que decorre da decomposição ou transformação dos ossos de todos os vertebrados que habitam na natureza terrestre. Essa espécie de pólen identifica a linhagem

de tudo que pertence ao Orixá Oxalá ou seja Orixá *Fun Fun*, que quer dizer associado à cor branca. O que tem a ver também com fecundação de óvulos, com procriação de filhos. Ter filhos nessa época era virtude que significava riqueza. Na diáspora filhos se tornam então sementes.

Quando o relato mítico afirma que *Orí* não conhece a morte esclarece uma de suas faces. Para a sabedoria ancestral o mérito (virtude) de *Orí* é a predisposição para nascer, ora nasce no *Aiyé* ora nasce no *Orun*. Quando algum corpo se esfria no *Aiyé*, *Orí nasce no Orun*.

Perguntamos a Mãe Stella na sua prática, dentro do sistema religioso há como se manter essa afirmação?

Iyá, “Existe uma História e eu sou raiz. A gente tem que ser sempre a semente. Faz a história com seus procedimentos. E a leitura dessa história através dos símbolos.”⁹⁶

O relato esclarece ainda que só *Orí* tem disponibilidade mitológica (que vira predestinação) para acompanhar os seres humanos. A história mostra que *Orí*, frente às questões feitas por *Orunmilá*, é aquele que se apresenta com todas as qualidades, especialmente disponibilidade, quase vocacional para acompanhar o ser humano no decorrer do fio da vida, na linha da existência.

⁹⁶ Entrevista, com a Iyálorixá Mãe Stella, realizada em 2008.

Mesmo sabendo que os que partilham da visão de mundo da Tradição dos Orixás, entende este fato como predestinação. Pode se chamar de predestinação a escolha do *Orí* no *Orun*, na casa de Oxalá, por cada alguém, como um pré-requisito de fundamento para se nascer no *Aiyé*?

Iyá, “antes de nascer o que se diz é que a escolha do *Orí* antecipa o destino. O *Odù* é o destino”⁹⁷.

Na visão dessa tradição, um dos maiores méritos de *Orí* é nascer. Ora na Terra, ora na água ou no ar dependendo de quem esteja proferindo o anúncio desse nascimento. Nos mitos, *Orí* nasce tanto na água como no ar nascimento mitológico do filho de *IyáOlori*, (Mãe de *Orí*), quando ele nasce no *Aiyé*.

Orí é filho de *IyáOlori*, quando nasce no *Aiyé*; isto é filho do orixá *Ossun*, a mais feminina dos orixás. Ela é rainha das águas doces, protetora dos nascimentos das crianças. Orixá associado à beleza, a procriação e a prosperidade. Com esse parentesco místico de familiaridade divina compreende-se *Orí* na inter-relação com os pais (a sua mãe é originalmente associada ao ouro e a tudo relacionado com o dourado e a luz.

⁹⁷ Entrevista, com a Iyalorixá Mãe Stella, em 2008. Para aprofundar o tema sobre *Odú*, ver ROCHA. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas. 1999, p.29.

Nesta seqüência genealógica, *Orí* é reverenciado em nome do nascimento que significa a bem aventurança dos pais, avós, bisavós e nessa linhagem ancestral responde como filho, muito perto do orixá Ogum, que é o próprio representante do filho como significado de ascendência familiar, filho dileto de *Iyemanjá Ogunté*. E ao longo da vida perpassa pela dimensão do orixá Oxalá e vai à *Orunmilá* (o mais antigo ancestral coletivo, conhecido e chamado de pai).

Orunmilá é Ifá, divindade da sabedoria do oráculo. Pierre Verger (1999), diz que entre os yorùbás *Ifá, não é propriamente uma divindade. É sim porta-voz de Orúnmilà e dos Orixás*. Quando estive em *Ilé Ifé*, em 1989, de visita a Casa-Santuário de *Ifá* a informação que obtive do Sacerdote que nos recebeu é que o porta-voz de *Ifá* é *Logun Edé*. Ele inclusive usou a categoria *escrivão de Ifá* que se subentendia *escrivão* no sentido de prescrever. Prescrever no sentido de dar a voz, evocar a prescrição, noticiar com regras de procedimento, preceituar. O que mais se sabe conforme os mitos e se escuta falar é que *Logun Edé*⁹⁸ é o único filho de *Ossun Yeyé Ipondá* com *Ossosi Ibualama*.

⁹⁸ LOPES. *Logunedé, Santo Menino Que Velho Respeita*. São Paulo: Pallas. 2002; CARYBÉ. *Mural dos Orixás*. Texto de Jorge Amado. Introdução e Glossário de Waldeloir Rego. Salvador: Impresso no Brasil. Banco da Bahia. 1979, p. 36; SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Ago Ago Lonan. Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Maza Edições. 1998, p. 71.

Compreendemos, hoje, que o conhecimento sobre *Orí* é muito mais complexo do que se pensa na Tradição dos Orixás. *Orí* como filho de *IyáOlori* expressa o mistério que envolve o nascimento entre o mundo visível ou invisível associada ao nível de importância do pai e da mãe como ascendência propiciadora de consciência da ancestralidade como um valor de fundamento na conjuntura da Tradição dos Orixás.

Mais adiante retomamos o significado de *IyáOlori* que é o *Orixá Ossun*. O berço original de *Orí* é o líquido mítico, ele é filho da dimensão simbólica das águas na Terra que tem como propriedade, acompanhar o processo de transformação do corpo enquanto vivo, portanto enquanto respira. O corpo humano por fazer uma fronteira entre o *Òrun* e o *Aiyé*, para a tradição dos Orixás, além de físico é simbólico, consagrado, e deve ser cruzado com *èfún* (a mesma espécie considerada argila do *Òrun*). O corpo, não só dos humanos, mas de todos os animais que nascem, é um organismo predominantemente sanguíneo, sustentado pelo arcabouço ósseo, é concebido como consagrado para a morada de *Orí* no *Aiyé*. É um sacrário.

Orí é filho primogênito das Águas, segundo as histórias consagradas (mitos) *Orí* é filho de *IyáOlorí* antes desse orixá receber o título de *IyáOlokun*. Ao receber esse título que lhe confere um cargo ou uma função

associada ao *Òrun*, concebido como águas profundas, *IyáOlokun* passa ao status de Mãe de *Orí*, quando *Orí* nasce no *Orun*.

IyáOlori é a divindade protetora dos nascimentos e da maternidade, também conhecida como Orixá *Ossun*. *Iyá-Ossun-Olorí*,⁹⁹ mãe do filho imortal. *Iyá* que incorpora a função maternal na mitologia africana é representada pelo corpo da mulher que carrega o mistério. A personificação da maternidade, ou seja, sábia no uso do poder sobrenatural. *Oxum* é orixá filha de *Iyemanjá* nascida das águas e, como matrona do líquido, responde pelo destino das águas doces. “O destino das águas é o de preceder a Criação e de reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar sua própria modalidade, ou seja, de manifestar-se em formas”¹⁰⁰.

IyaOlori, divindade feminina, que sobrevive entre as águas doce das cachoeiras, das nascentes, das lagoas. Como filha de *Iyemanjá* vive em reverência com as águas salgadas, dos oceanos. Ambas são imagens arquetípicas de natureza feminina ligada às emoções: *Ossun* e *Iyemanjá* entre o ar e a água, (*Iyá-Omi-Olori*), *Iyá* (mãe) *omi* (água) *olori* (protetora de *Orí*). *IyaOlori*. O mesmo que dizer *Ifá-Iyá-Olokun* divindade que

⁹⁹ Ver arte da cidade de *Oshogbo*, esculpida em madeira de *Iyá-Ossun*. (OBS: a ser colocada)

¹⁰⁰ ELIADE. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes. 1996, p.152.

responde pelo oráculo dos búzios¹⁰¹, o *Èrin-mérim-dínlógúm*¹⁰² e como tal *Ifá-Olokun* é considerado a intermediária consagrada a manter-se em comunicação constante, entre o ser encarnado e o Orixá e *Orí*, entre o *Aiyé* e *Òrun*.

Bascom (1980)¹⁰³ antropólogo respeitado pelas suas pesquisas sobre a cultura africana está entre os estudiosos do tema do oráculo (diálogo com *Orí*) dos povos yorùbá, que concebem os búzios como instrumento consagrado de consulta ao oráculo de *Ifá Olokun* nas Américas. Em sua obra, *Sixteen Cowries Yoruba Divination from África to The New World*, argumenta que este conjunto consagrado conhecido na sua língua original

¹⁰¹ *No jogo de búzios, mais comum, quem fala é Exu. São dezesseis búzios que podem ser jogados também pelos babalorixás e ialorixás. A consulta a Ifá é uma atividade exclusivamente masculina, mas as mulheres passaram a poder pegar nos búzios porque Oxum fez um trato com Exu, conseguindo dele permissão para jogar. Tanto o jogo de búzios como o opelê-Ifá baseia-se num sistema matemático, em que se estabelecem 256 combinações resultantes da multiplicação dos 16 Odus usados no jogo de búzios por 16. Nada se faz sem que antes se consulte o oráculo. Quanto mais séria a questão a ser resolvida, maior a responsabilidade da pessoa que faz o jogo. ROCHA. Caminhos de Odu. Rio de Janeiro: Pallas. 1999, p. 25.*

O professor, poeta, ensaísta Agenor Miranda da Rocha (1907-2004), foi um importante Olowo na história da Bahia, considerado o último Babalawo no Brasil, reverenciado pelos Terreiros mais antigos da cidade de Salvador.

¹⁰² *It is simpler than Ifá divination and is held in less esteem in Nigeria, but in the Americas it is more important than Ifá because it is more widely known and more frequently employed. This may be due to its relative simplicity; to the popularity of Shango, Yemoja, Oshun, and other Yoruba gods whom sixteen cowries is associated; and to the fact that it can be practiced by both men and women, who outnumber men in these cults, whereas only men can practice Ifá. BASCOM. Sixteen Cowries, Yoruba Divination from Africa to the New World. Bloomington and London: Indiana University Press. 1980, p. 3.*

¹⁰³ Para aprofundar ver a obra de William Bascom (1980) um dos pesquisadores respeitado pelos seus estudos realizados sobre as culturas africanas nas Américas.

por *owó mérìndínlógúm* é uma forma de divinação usada pelos povos de língua Yorùbá na Nigéria e pelos descendentes da cultura africana yorubana nas Américas.

No âmbito mais geral, dentre os pensadores teóricos e estudiosos da Religião de Tradição dos Orixás, *Ifá* é a divindade da sabedoria. Sobre essa verdade religiosa existe uma gama de estudos gerais sobre o conjunto das narrativas do *Corpus* literário do Oráculo de *Ifá* (*Orunmilá*) Orixá da sabedoria. Embora conhecido, ainda não foi estudado sob o enfoque por nós desenvolvido.

A palavra *Ifá* significa a sapiência associada ao oráculo que é cultuada por diferentes povos do continente Africano: os Mina, os *Fon* do Daomé (atual República do Benin), e os Yorùbás¹⁰⁴ da Nigéria.

O templo de *Ifá* encontra-se, na cidade de *Ilé Ifé* na Nigéria e no ápice do Monte *Ijetí* está cravado o sacrário de *Ifá*, e ao lado na mesma colina está o assentamento do Orixá *Logun Edé*. Colina encalorada devido a sua constituição rochosa a base de mica, mineral do grupo filosicato e o clima da região ser equatorial. Lá o orixá *Logun Edé* é reverenciado e conhecido como o escrivão de *Ifá*. Durante a visita que fizemos à esse templo, perguntamos ao Sacerdote de Oxalá que nos acompanhava: __ quem é

¹⁰⁴ Cf. (FRANZ,1993, p.134) e Cf. (SANTOS, 1993, p.118).

mesmo o orixá escrivão de *Ifá*? Ele respondeu é *Logun Edé*. Esse fato ocorreu em agosto de 1989, só agora, depois de muito estudo e reflexão sobre *Orí* compreendo que quando *Orí* é filho de *Ossun*, ela é *IyaOlori*, uma espécie de personificação da maternidade, portadora do significado de mãe e o nascimento de *Ori* no *Aiyé*. Enquanto filho de *IyáOlossun*, *Orí* é a personificação do filho como filho único de *Ossun* com *Ossosi*. Ele é *Logun Edé* que se apresenta como o fiel e verdadeiro parentesco que abarca o sentido de família.

Quando *IyaOlori*, detentora da sabedoria, com relação aos nascimentos, recebe o título de *IyáOlokun*, ela passa a ser a mãe do Orixá *Ogun* e logo se compreende que o seu trono é a fonte de origem. Rainha das Águas, com trono nas profundezas dos oceanos, um assento de espelho no mais profundo dos mares. Ela é a mais velha de todas – o princípio *Iyá-omin-gbá-la-gbá*. A senhora dos mistérios associados ao nascimento e à morte, *Ìyàmi*. Na época não faria essa associação, ou melhor, o vocabulário não abarcava a abrangência da linguagem mítica.

A palavra *Fá* deriva-se do termo *Ifá*. *Fá* refere-se ao que deriva do frescor da água e do ar. A brancura do ar como símbolo do espírito, a transparência das águas (*aqua vitae*) símbolo da vida, ímpeto da cura. A umidade do ar e a leveza do ar ambiente para os descendentes de Yorùbá, tem a ver com a

umidade da palavra, são elementos de fundamento religioso e essencial para que ocorra a sobrevida das espécies. Uma das propriedades do *Èrìndínlógúm*, oráculo dos búzios é essa face feminina de *Ifá-Olokun*, *Iyeyé-omo-ejá*, (uma Ossum velha como dizem ou mãe de *Ossum*) que se explica etimologicamente *Iyé* (mãe), *Omo* (filho), *ejá* (peixe), ou seja, a mãe do filho que é peixe, *Iyé-omo-ejá*.) orixá Iyemanjá, (mãe do orixá ogun), rainha dos oceanos provocadora de mudanças com relação ao diálogo com *Orí*.

Divindade dos mares, associada à prosperidade e riqueza, quando velhíssima, Iyemanjá (isedele) recebe o título de *IyáOlokun*¹⁰⁵, é mãe de Ogum. *Olokun*, senhora da fortuna, parceira de *Ódùdúwà*, fonte geradora da vida. Os *búzios*, as conchas, os caracóis são considerados elementos rituais de consulta à fonte de sabedoria, pois carregam uma memória mítica dos sons do início da vida, associados a divindade *Olokun*, possuidora do eco vital. Som de nascimento, que ressoa a *bacia* da origem, que abrange o encantamento mitológico da sua morada e se associa ao significado do trono, da cadeira da Iyalorixá no Terreiro com esse assento de *Olokun*, um assento de espelho nas profundezas dos mares, no mais profundo dos oceanos.

¹⁰⁵ Ver in: RODRIGUÉ. A tolerância dos deuses é diabolicamente fascinante. In: *Último Andar, Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião*. Ano 2, n. 2, São Paulo, Educ. 1999, p 79-98.

A força maternal da fonte da origem, a criadora que transforma e repassa o Axé como princípio *agbá*. Seu trono pode ser pensado com um banco de espelho no fundo do mar, assento da fonte de origem, meio cova, meio túmulo do oculto; assento que contém a origem da existência. Daí se origina o *pèpéle* uma espécie de altar, nos Terreiros são lugares consagrados a assentamentos de Orixá, sacrários.

Olokun é uma divindade bem mais antiga, a que do ponto de vista mitológico não envelhece, e tem sua morada no *Orun*, associa-se ao princípio feminino que se entende por *Iyáagbálagbá*, anterior a Iyemanjá. *Ìyàmi-agbá*, mãe ancestral. O princípio *Iyáagbálagbá* representada por *Iyá Ifá Olokun (Iyáfá)*, a divindade do oráculo, essa deusa que vive seu trono mítico no palácio de prata, porta de passagem (fluxo e refluxo) para o *Orún*.

Olokun segundo Mãe Stella é a divindade do amor; refere-se a profundidade divina de infinito saber. Israel Moliner, doutor em Antropologia, músico e estudioso do tema também confirmou (*Olokun* como *deusa do amor*) em entrevista pessoal, realizada em 1998 na cidade de Matanzas em Cuba.

Na mítica africana Yorubana, *Iyáagbálagbá*, que se associa a *Olokun* é vista como o princípio, divindade da fonte de origem. *Iyamiagbá* o mesmo que *Iyagbá* (que se refere ao sexo feminino no interior do Terreiro) tem

assento vitalício como rainha trono simbólico (cadeira) de representação da origem dos mistérios da vida.

Segundo Abimbolá (1975), *Orí* se refere à cabeça interna e tem a ver com prosperidade e destino. Se formos mais radicais nesse entendimento, cabe colocar a questão sobre o carisma. Mãe Stella, durante sua entrevista, diz que na função de Iyalorixá *lida diretamente com o abstrato*. Neste contexto compreende-se que *Orí* é um Orixá especial que pertence à dimensão abstrata.

Há trinta anos não se ouvia falar no Terreiro a palavra *Orí*, exceto durante o ritual de *Bori ou Agbori*¹⁰⁶ quando se evocava, em canto ritualístico, o *Orí* individual da pessoa em obrigação ritual. Esse ritual está descrito no terceiro capítulo. Como disse anteriormente, se escuta com frequência a evocação de *Orí* durante este ritual de oferenda ao *Orixá do destino pessoal*, ou esporadicamente quando na escuta de histórias consagradas, mitos religiosos. Compreende-se então que *Orí* é uma espécie de código secreto, como sagrado. Do ponto de vista individual, a nível *abstrato*, *Orí* é uma entidade consagrada não só ao acompanhamento da longevidade pessoal de cada indivíduo, mas também tem por função intermediar o

¹⁰⁶ Sobre este ritual de *Bori* vários autores escreveram entre eles Mãe Stella (SANTOS, 1993, p 62-67) e (SANTOS, 2006, p. 83); Pierre Verger (1981); Vagner Gonçalves da Silva (1995, p124-126) e (1995, p155-163).

diálogo interpessoal da pessoa consigo mesma, e desta com os orixás. Inclusive durante a consulta ao oráculo. No âmbito coletivo é o pai (protetor). *Orí* nutre o mistério do nascimento associado à cabeça de cada ser que nasce. Em termos gerais, pode-se dizer que no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, Terreiro de Tradição *Lesse Orixá*, portanto de Tradição oral desconhecia-se a questão filosófica que entrelaça *Orí* ao seu poder de fundação, pelo menos ao nível da oralidade entre as possíveis explicações e ou escutas. Escutar sobre *Orí*, como disse antes, só durante o ritual de *Bori*.

Cabe a pergunta: como explicar a ausência de falas sobre *Orí*? Isso ocorre pelo respeito cultural ao seu significado consagrado, desconhecimento ou falta de interesse ou mesmo por uma proibição ou tabu? Cabe frisar também que o termo *Orí* só se escutava durante o ritual de *Bori*, o qual se oferece cuidado específico ao *Orí* individual.

Esse ritual específico de “comida à cabeça” é um dos temas que requer uma narração cuidadosa. Qualquer breve explicação sobre esse ritual seria reduzi-lo sem maiores cuidados. Só as pessoas mais antigas do Terreiro se referem a *Orí* como código referente a origem do nascimento, mesmo assim não falam seu nome, ao escutá-los se compreende.

Fora do contexto ritualístico de *Agbori*, se escuta falar e no geral se conhece muito mais sobre *orí, manteiga vegetal africana*¹⁰⁷ que se refere à manteiga de carité¹⁰⁸ (*Shea butter*) como elemento ritual de valor simbólico necessário à proteção do recém iniciado durante o *Processo Ritualístico*. A impressão que se tem então é que a manteiga de *orí* é um símbolo de cura ancestral do órgão da pele, manteiga consagrada à proteção do corpo humano usada nos rituais de fundamento.

Carité¹⁰⁹ (*Vitellaria paradoxa*) é uma espécie de troféu protegido pelas mulheres africanas, tradicionalmente elas são as responsáveis diretas pela colheita dos frutos, que é feita ritualisticamente com cantos e danças, assim como pela trituração das nozes e modelagem das antigas bolas de *orí*. *No*

¹⁰⁷ ROCHA. Rio de Janeiro: Pallas. 1999, p. 20.

¹⁰⁸ A L'Occitane com uma política de intercâmbio comercial e na luta contra o desmatamento introduz essa manteiga de efeitos terapêuticos na composição de um grande número de seus produtos. Diz-se que organiza colheitas dessa manteiga artesanal em diversos povoados africanos, comprando-a diretamente das mulheres. L'Occitane deriva da Occitania, uma região localizada no sul da França berço de uma legendária cultura onde os mitos e as tradições são apreciados e valorizados no sentido de criarem harmonia comunitária com o meio ambiente. Informações retiradas de material mimeografado para equipe de conhecimento. Ver: Jornal *A Tarde*, caderno n. 2, Salvador, Bahia. 15/8/2004 Primeira página do Jornal, os benefícios da *Manteiga milagrosa*.

¹⁰⁹ Carité reconhecida na África como árvore da juventude. É uma árvore sagrada que os autóctones não admitem que seja cortada nem destruída. É a única espécie conhecida do gênero *Vitellaria* e da família das Sapotaceae com múltiplas utilidades inclusive medicinal. *Essa árvore cresce nas savanas da África Ocidental (Burkina Fas, Costa do Marfim, Ghana, Guiné, Nigéria, Senegal) assim como em Camarões, no Congo, Sudão e Uganda. Costa do Marfim, Mali e Sudão produzem o melhor carité, em razão das características do solo.*

O texto *Fonte de Vida* fala da denominação da árvore de carité como “Árvore da Vida” e justifica por razões econômicas e sociais bem concretas. São as 40 mil a 60 mil toneladas de óleo e manteiga de carité exportados a cada ano que mantêm comunidades rurais inteiras bem alimentadas, vestidas e educadas e saudáveis. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Carité>.

entanto a espécie está na lista das espécies ameaçadas da União Internacional para a Conservação da Natureza, sobretudo em razão de queimadas.

Conforme informações, essas árvores são uma espécie de morada de escorpiões e serpentes. Seus frutos são comestíveis e, das nozes se retira a manteiga de carité material usado ritualisticamente no Brasil e que sempre foi importado da Nigéria, assim como outros elementos ritualísticos que ainda hoje não se encontram produzidos no Brasil.

A manteiga de carité¹¹⁰ é rica em ácidos grassos e vitaminas com propriedades suavizantes, emolientes, antiinflamatórias e reparadoras. As mulheres nigerianas como pude observar *in loco* na cidade de *Ilé Ifé*, usam a manteiga de *orí* como produto básico de beleza, conservação da pele e proteção solar além de conservarem o seu valor tradicional.

O escritor, Obá de Xangô, Antonio Olinto, autor da trilogia *A Alma da África*, adido cultural junto a embaixada brasileira em Lagos na Nigéria na década de 1960 repete em entrevistas que na tradição Yorùbá cada um tem a cabeça que escolheu e que tudo começa na cabeça e nela termina.

Orí nasce no *Orun* e essa escolha concebe-se como condição precípua abstrata, necessária para se poder fazer um caminho existencial. Digamos

que seja assim, a condição ancestral primordial para conceber a existência na Terra. *Orí* é o fundamento mítico da visão de mundo. *Orí* é o mais antigo ancestral individual investido da espiritualidade, ao qual se atribui o mérito de não saber morrer. Só com a morte do indivíduo, *Orí* nasce no *Orún*, quer dizer, *Orí* retoma sua infinitude. *Orí* é o único orixá que nasce no *Orun*, portanto é espírito associado ao Orixá Oxalá. *Orí* é Orixá. Tomamos essa linguagem simbólica como conteúdo psíquico.

2.3. ORÍ E SUA CONDIÇÃO SOBRENATURAL

A Tradição dos Orixás de matriz africana, com seu rico panteão de divindades precisa ser bem compreendida e interpretada. A Psicologia Analítica pode ser de grande ajuda, pois, nossa tentativa é de entender o Orixá como um símbolo arquetípico, uma produção, *arké*, nascida das camadas mais profundas do inconsciente daqueles que construíram a visão de mundo da Tradição dos Orixás.

John Freeman ao introduzir o *Homem e Seus Símbolos* faz um comentário valioso a respeito de Jung, afirmando que ele coloriu o mundo da Psicologia Moderna, e sublinha que a marca da *sua mais notável contribuição ao conhecimento psicológico é o conceito de inconsciente*. Para Jung, *o inconsciente é o grande guia, o amigo e conselheiro do*

consciente.¹¹¹ Idéia corroborada pelo psicanalista Emílio Rodrigué (1922-2008), autor de uma das mais polêmicas (nos bastidores entre França, Argentina e Bahia) biografias de Freud. Escritor e psicanalista, em *Gigante Pela Própria Natureza*¹¹², ele faz uma interpretação ao seu estilo na qual se mostra mais Junguiano que freudiano. Ele sugere que, frente a uma ação interpretativa *é preciso soltar a cigana do inconsciente e montar na sua vassoura. Voilà.*

Uma estratégia para uma compreensão mais arguta de *Orí* é situá-lo no Panteão de Tradição dos Orixás. Como não está sozinho faz necessário resgatar, ainda que brevemente seus companheiros primogênitos.

O relato mítico da criação do mundo abre nossa consideração.

Infinito Saber do Mito da Criação do Mundo

Acreditava-se antigamente que apenas aqueles que são verdadeiros sábios aceitam a impossibilidade de nossa mente finita compreender a natureza infinita do universo. A possibilidade de um infinito espacial era assustadora, pois o conceito de infinito é uma dessas coisas que são muito mais fáceis para compreender que explicar.

Hoje acreditamos viver em um universo infinito, mesmo que nossa percepção desse infinito seja limitada, pois a distância viajada pela luz desde o instante inicial ocorreu em há cerca de 15 bilhões de anos.

O infinito, mesmo que ele exista fisicamente, só pode ser representado por meio de nossa imaginação.

¹¹¹ JUNG. *O Homem e seus Símbolos*. São Paulo: Editora Cultrix. 1997, p. 12.

¹¹² RODRIGUÉ. *Gigante Pela Própria Natureza*. São Paulo: Editora Escuta. 1991, p. 18.

Ìtàn Ìgbá-Ndá Aiyé

Em épocas muito remotas, o infinito converteu-se numa massa de ar e dessa massa de ar emergiram as águas; o aiyé (o mundo físico) e o orun (o mundo do além) não estavam separados.

A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas.

Quando Olórum, a Entidade Suprema, decidiu criar a Terra, chamou Obàtálà_ o princípio da existência genérica – ar – entregou-lhe o “saco da existência” apo-iwá, e deu-lhe as instruções necessárias para a realização da magna tarefa. Obàtálà reuniu as entidades _os orixás_ e preparou-se, sem perda de tempo.

De saída, encontrou-se com Odùà_ princípio da criação do mundo_ que lhe disse que só o acompanharia após realizar suas obrigações rituais.

Já no òna-òrun _ o caminho do além_ Obàtálà passou diante de Exu _princípio dinâmico _ o grande controlador e transportador de oferendas que domina os caminhos. Exu perguntou-lhe se já tinha feito oferendas propiciatórias.

Sem se deter, Obàtálà respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu seu caminho sem dar mais importância a questão.

E foi assim que Exu sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado. Com efeito, enquanto Obàtálà seguia seu caminho começou a ter sede.¹¹³

A história acima não para por aí_ por necessidade de interconexões¹¹⁴, assim como na física moderna, fizemos um salto quântico_ do símbolo à

¹¹³ ELBEIN. *Mito da Criação do Mundo*. Um dos mitos Nagô da África Ocidental. In: *O Emocional Lúdico*. Salvador: Edição Comunidade Mundi. SECNEB.

filosofia, abrimos um parêntese, para uma operação mental, como símbolo de concretude dessa história para explicar a significação, significado e função de Èsu¹¹⁵ na Tradição.

Qual é lugar específico que Èsu, esse símbolo arquetípico da comunicação, do que se ocupa no corpo do panteão da Tradição dos Orixás? Èsu é Orixá. Não se manifesta, ou melhor, não alcança o status dos orixás que incorporam ou que se manifestam como Iyemanjá, Oxum, Ogum. A especificidade de Èsu como orixá só pode ser compreendida no contexto do panteão africano. Provavelmente possa se ler nos textos consagrados do *Corpus Oracular*. Recorremos mais uma vez, a contribuição providencial do Mestre Abimbolá¹¹⁶. Para explicar-nos qual é a função de Èsu sem a re-significação ocidental? A pergunta tem sua razão de ser pois no âmago da Tradição Oral da África Negra, no contexto original de Èsu ele se apresenta com especial significado. Importante lembrar que, os *yorùbá* pensam os orixás como habitantes originais do *Aiyé*, ou seja, como os primeiros

¹¹⁴ “Na teoria quântica nunca lidamos com ‘coisas’, lidamos sempre com interconexões. É assim que a física moderna revela a unicidade básica do universo. Mostra-nos que não podemos decompor o mundo em unidades ínfimas com existência independente.” CAPRA. *O Ponto de Mutação, A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente*. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 75.

¹¹⁵ Lopes discorre em um dos mais longos verbetes na *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* sobre os mais diferentes nomes que Èsu recebe na África e na Diáspora. Enquanto *Orí* é pouco estudado Èsu é citado em prosa e verso. Verger o apresenta em vinte páginas (120 a 139) as quais incluem as mais diversas variantes interpretativas. VERGER. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp. 1999.

¹¹⁶ ABIMBOLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UESCO, 1975, p. 28.

povoadores do mundo, muito antes da espécie humana, em suma, os orixás são inúmeros e estream a vida na Terra.

Èsu is therefore a neutral force in the eternal opposition between the benevolent and malevolent powers, “Èsu é uma força neutralizadora na oposição perdurável entre as forças, benevolente e a malevolente”.

Neutralizadora não no sentido de neutra, mas uma tensão contínua de conexão entre forças opostas com esforço prolongado de transformação em processo de produção da expressão vital. Èsu é o expoente da consciência.

Quando dizem no Terreiro que Èsu sozinho não tem autoridade de ação e que ele cumpre ordens dos orixás, pode-se afirmar que Èsu nesta jornada diaspórica, ele translada da África para as Américas, com o mesmo teor filosófico da Tradição dos Orixás. Expoente da consciência nos processos de transformação. Nos mitos (histórias consagradas) ele se apresenta tal como em seu continente de origem no contexto da tradição oral da língua Yorùbá, como portador do sangue que gera vida, frente ao nascimento ou morte.

Aproximamo-nos de Harold Hoffing, quando ele afirma que se pode, entender duas coisas quando se pensa em “filosófica da religião”, que o pensamento inspirado pela religião é o seu fundamento ou então que, o pensamento faz da religião um objeto de estudo. Nesta mesma linha de pensamento a *palavra religião designa essencialmente um estado psíquico*

*no qual o sentimento e a necessidade, o temor e a esperança, o entusiasmo e o abandono desempenham papel maior que a meditação e o estudo em que a intuição e a imaginação preponderam sobre a investigação e a reflexão.*¹¹⁷

Nesse sentido, os símbolos da Tradição dos Orixás podem interpretar os orixás pelo viés arquetípico da Psicologia Analítica de Jung¹¹⁸. *Ògun* (símbolo arquetípico do Herói)¹¹⁹, para a tradição é o orixá filho, que se associa à abertura de caminhos, o impulso daquele que sempre parte para alguma direção objetiva, é quem acelera o desenvolvimento e evolução de um povo. Desbravador ferrenho, lutador efêmero das grandes mudanças, símbolo arquetípico do herói, considerado o parceiro incondicional de *Èsu*, como também dos humanos na interação espírito, psique e corpo. *Orí*, *Èsu* e *Ògun* são orixás primogênitos que funcionam como agentes na constituição da força vital, o Axé.

¹¹⁷ HOFFDING. *Filosofía de la Religión. El Problema y El Método*. Cap.I. Tradução de Domingo Vaca. Madrid: Daniel Jorro (Editor). 1909, p. 02.

¹¹⁸ Símbolo foi o tema-pivô do afastamento entre Freud e Jung. A base do argumento de Jung ao se afastar de Freud ocorreu em torno do símbolo e, do que se pode compreender como conceito de símbolo, e além do conceito, o propósito e conteúdo. “*Símbolos de Transformación estáciertamente entre lãs más importantes obras de Jung; em realidade, AL representar su ruptura com Freud y La primeira formulación de su própria psicología de los simbolos y arquetipos, podríaconsiderarse como o trabajo clave de su Carrera.*” Ver, WILSON. *Carl G. Jung. Señor Del Mundo Subterráneo*. Barcelona Espanha: Edições Urano, S.A. 1986, p. 81.

¹¹⁹ RODRIGUÉ. A Tolerância dos Deuses e Diabolicamente Fascinante. In: *Último Andar*, v. 02, n. 02. São Paulo: PUC, EDUC.1999, p79-98.

Apresentar *Orí* sem a sua condição sobrenatural seria como extirpá-lo de seu significado primevo (consagrado) na Tradição dos Orixás. Afirma-se que “*The concept of Orí is therefore basic to Yoruba philosophy of life. The concept helps the Yoruba to explain such otherwise incomprehensible happenings as sudden death, human suffering and goodluck*”¹²⁰. Idéia corroborada pelos poucos autores que escreveram sobre *Orí, símbolo do destino*,¹²¹ sendo que os que escreveram depois fizeram suas interpretações aliados aos estudos realizados por Abimbolá.

Teoria presente desde os primórdios ao se explicar a presença de *Orí* e a função, o papel e o lugar de *Èsu* como agente de ação (alma do espírito)¹²² apontando para a um profundo grau de interpenetração dos arquétipos no mais profundo do inconsciente coletivo.

Somos levados a pensar em uruboro, *símbolo do estado psíquico inicial e da situação primordial*, uma esfera totalmente inconsciente como pensa

¹²⁰ ABÍMBÓLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO. 1975, p. 34; ÌDOÒWÚ. *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*. New York: Wazobia.1994, p. 170; RISÈRIO. *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva.1996, p. 94; SANTOS. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua. 1993, p. 119.

¹²¹ SANTOS. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua. 1993, p. 119.

¹²² *Espiritu* do ponto de vista de Brosse (1981, p. 163) corresponde a *mind* em inglês.

Neste sentido o físico David Bohm nos ajuda a pensar nestes termos quando ele afirma que *tudo o que é material é também mental, tudo o que é mental é também material*. Ver WEBER, Renée. *Diálogos com Cientistas e Sábios, A busca da Unidade*. São Paulo: Editora Cultrix. 1986, p. 189.

Esta reflexão alcança o sentido do ser humano do ponto de vista africano como do âmbito da ciência do *Homem Integral* conforme Brosse.

Erick Neuman¹²³. Para Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, uroboro é a serpente que morde a si mesma pela cauda, na sua completude de eterno movimento, *rompe com uma evolução linear e marca uma transformação de tal natureza que parece emergir para um nível de ser superior.*¹²⁴ Este orixá Èsu além de agente de ação é dotado de eloqüência. Na Tradição ele é identificado simbolicamente à espiral como símbolo do movimento original. Expressão da base filosófica da dinâmica da criação, visão de mundo. Nesta tríade de pertencimento os primogênitos *Orí, Èsu e Ògun* organizam-se num composto simbólico no eixo da espiral da energia vital.

Entre as histórias consagradas uma relata que dois amigos que não se viam há muito tempo, para preservarem este encontro foram conversar em cima de uma árvore. Depois de horas de alegria e felicidade olharam os dois ao mesmo tempo para frente e viram alguém, uma entidade alta, magra que caminhava elegantemente pela estrada acima. Surpreenderam-se e logo voltaram a conversar. Minutos depois desce a mesma entidade estrada abaixo. Eles se perguntam: é a mesma? Um deles responde não, não é, a outra pessoa estava vestida de preto, esta está vestida de vermelho. Aquele

¹²³Ver NEUMANN. *A Grande Mãe. Um estudo fenomenológico da constituição feminina*. São Paulo: Cultrix. 1999.

Eric Neumann nasceu em Berlim em 1905. Estudou com Jung em 1934 e 1936. Escolheu Tel Aviv para viver, debruçado intelectualmente *sobre a estrutura e a dinâmica da personalidade em formação*, até os seus últimos dias de existência em 1960.

¹²⁴ CHEVALIER e GHEERBRANT. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio. 1998, p. 923.

que estava escutando respondeu, não, você está errado, a que subiu estava de vermelho e esta que desce está vestida de preto. A partir daí o conflito se instalou entre quem viu o que, como, e de que cor. No final do dia os dois amigos estavam embaixo da árvore em ferrenha luta corporal, como se fossem grandes inimigos. *Ésu* resolveu aproximar-se e com a sua capacidade de persuasão os convenceu que era ele e que se veste com as duas cores, de um lado de vermelho e outro de preto.

Pensando simbolicamente, pode-se dizer que a propagação microcósmica dessa tríade *Orí*, *Èsu* e *Ògun*, relacionada à união entre essas imagens simbólicas, orixás, ou divindades ou símbolos arquetípicos, se dá através da respiração. Ou seja, *èmi* o ar que respiramos (na sua finitude de dar e receber) que em *Yorùbá* significa algo divino, a presença do princípio vital, símbolo universal da vida e, sendo uma entidade simbólica para a tradição, exerce função epistemológica.

Durante a saudação a *Orí* no ritual de *Agbori* (ritual de oferenda), *èmi* é reverenciado com um gesto das mãos unidas pelas palmas, três vezes no centro do corpo a altura do coração entre os seios. A reverência do si-mesmo ao si-mesmo. *Eledá èmi oriré se ìré fún ó.*

Há quem comente que *Èmi é sopro vital*. Não exatamente um sopro, *Èmi*¹²⁵ é uma entidade *Olójà nínu ara*, a respiração é a rainha do corpo. “*La respiración representa, en el hombre, la manifestación microcósmica de esse gran ritmo universal*”¹²⁶.

A partir da teoria de que estamos contidos no conjunto do universo, segundo David Bohm,¹²⁷ *o problema só pode ser superado se acatarmos a premissa de que, em certo sentido, o homem é um microcosmo do universo. Portanto é a chave do universo. Estamos contidos no universo*. A partir dessa reflexão, acerca da respiração como chave de interpretação desta realidade fecha-se a primeira questão com relação à presença e função de *Orí* a partir da África implica uma função epistemológica, portanto a compreensão do seu significado é fundamental para o conhecimento dos orixás e dos rituais. A função epistemológica de *Orí* é de fundamental importância para o conhecimento dos orixás e dos rituais.

¹²⁵ *Èmi* In: MOURA. Pierre Verger. *Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás fotos de Pierre Verger*. São Paulo: Axis Mundi Editora e Fundação Pierre Verger. 2002, p 93-94.

¹²⁶ BROSSE. *Conciencia-Energía. Estructura Del Hombre y Del Universo. Sus implicaciones científicas, sociales y espirituales*. Versión castellana de Pedro de Casso y Ramón Gimeno. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.1981, p. 163.

¹²⁷ WEBER. *Diálogos com Cientistas e Sábios, A busca da Unidade*. São Paulo: Editora Cultrix. 1986, p. 190.

Nesta unidade funcional *Èsu* exerce uma tensão contínua, entre *Orí* e *Ògun*, em movimento espiral, original do *princípio dinâmico*¹²⁸, dinâmica de uma presença entre as forças contrárias (físicas e psíquicas com repercussões espirituais) entre a matéria e o espírito. Na conjuntura da tradição oral e no espaço místico filosófico do Terreiro, o corpo¹²⁹ já nasce consagrado a morada de *Orí*, como orixá de proteção a cabeça que guarda a vida. Guarda o cérebro com sua capacidade de discernir em meio as controvérsias entre o instinto e a o pensamento. A cabeça coroada como casa do *espírito*, moradia consagrada da glândula pineal, espaço ritual.

É importante observar que retomamos neste próximo capítulo uma das questões básicas da pesquisa: Que função exerce *Orí* no Terreiro, nos rituais de *Agborí*, *Águas de Oxalá* e *Oráculo dos Búzios*?

¹²⁸ É como se tivesse dito tal como Paul Mercier: *por si próprio ele nada faz; mas sem ele nada pode ser feito*. É isso quer dizer que segundo o que ocorre no cotidiano dessas tradições, o primeiro ato é *despachar Èsu* muito freqüentemente no ritual do *padé*.

¹²⁹ *Diferentemente das outras tradições religiosas, o corpo é entendido como uma totalidade, resultante do deslocamento de matérias ancestrais*. Vilson Souza Junior, em seus estudos sobre *o rico e complexo patrimônio cultural africano, que deu origem às chamadas religiões afro-brasileiras*, apresenta uma interpretação que preserva a complexidade da questão, reforçando as idéias apresentadas no capítulo. Ele diz que *diferentemente das outras tradições religiosas, o corpo é entendido como uma totalidade, resultante do deslocamento de matérias ancestrais*. Ver SOUZA JUNIOR, Vilson. As representações do corpo no universo Afro-Brasileiro. In: *Corpo & Cultura*, São Paulo: PUC, EDUC, n.25, 2002, p.125-144.

CAPÍTULO III

ORÍ E SEUS RITUAIS NO ILÉ ÀSÉ ÒPÓ AFONJÁ

Naquele instante, não buscava uma revelação, mas sim uma informação. (...) Coragem, ânimo, disse para mim, não pensemos mais na Sapiência: pede a Ciência que te ajude.¹³⁰

Nossa atenção é que a pesquisa de campo possa nos ajudar na construção de um conhecimento renovado sobre a Tradição e a Cultura, relacionadas com *Orí*. Numa situação diaspórica, saber o que o que significa *Orí* é fundamental para compreender a Tradição dos Orixás no Brasil, daí recorreremos ao acervo do *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, reconhecido Patrimônio Histórico e Cultural do Brasil.

A coleta de dados realizada no Terreiro tomará os rituais como documentos brasileiros de perfil diaspóricos. Entre os inúmeros rituais realizados no Terreiro nossa pesquisa ficará circunscrita a apenas três, a saber, o ritual de *Agborí, Águas de Oxalá e do Jogo de Búzios, o Oráculo de Ifá Olokun*.

¹³⁰ ECO. *O Pendulo de Foucault*. Rio de Janeiro: Record, 1989, p. 15.

Os significados desses rituais extrapolam em muito o campo religioso, se estende a dimensões psicológicas e antropológicas. Pode-se dizer até, que se fazem presentes na visão de mundo das pessoas.

3.1. MÉTODO

*O método não depende do ideal metodológico, mas da realidade.*¹³¹ Com essa visão inicial iluminamos o caminho trilhado da pesquisa com as palavras de Hampaté Bâ a respeito da Tradição oral *é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos*. Faz bem lembrar: “Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar os seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo, secreto consigo mesmo”¹³².

Começamos, por um testemunho. Depois de ter lido *Orí Àpére Ó, O Ritual das Águas de Oxalá*, uma pessoa muito próxima de mim e de dentro do Terreiro, contemporânea de geração, me parabeniza e faz o seguinte comentário: li e reli seu livro, gostei muito, está muito bom, mas, me deixou com uma pergunta no ar: _Como é que você viveu tanta coisa aqui

¹³¹ JAPIASSU. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro: F. Alves, 3^a ed. 1979, p. 106.

¹³² HAMPATÉ BA. *A Tradição Viva* In: KI-ZERBO. *História Geral da África* Vol. I. São Paulo: Ática, 1980, P. 181-218.

dentro em meio a uma trabalhadora, com madrugadas cheias de trabalho e banhos de água fria, como você consegue ver tanta coisa importante? Quando eu, não acho graça nenhuma nisto aqui, e quando leio seu livro vejo que você valoriza cada detalhe e ainda teve a decência de colocar poesia nisso.

Depois de escutar esse testemunho, nada melhor do que seguir o curso das águas de um rio, bifurcar com o pensamento pela veia humoral. Em silêncio sorrir levemente fazendo memória, relembrando os passos do processo de aprendizado. Naquele instante o *feedback* recebido espelhava uma parte importante do método utilizado para realizar a pesquisa dentro do Terreiro. Na língua e cultura yorùbá falar de humor, é falar da consciência, de que as vísceras estão adocicadas, que tem sabor de mel.

O primeiro passo da pesquisa é aprender. A base da tradição oral no Terreiro é constituída por *guardiões da palavra falada*, especificidade desta tradição. Aprender, para depois observar. No Terreiro só observa quem já sabe. Ao longo da observação (*observação participativa*) o próprio contexto da tradição vai se impondo à observação realizada, e o próprio processo pede para ser interpretado e dessa interpretação concretizada, se apreende.

Vejamos o que diz Mãe Stella a certa altura da entrevista. *Quem foram os seus mestres Mãe Stella? Sr Nezinho de Cachoeira, Moacir, a velha Bida e Celina. E continua a Iyá_ Aprendi na roda de Iyawo cada “caída” era visível como por osmose¹³³ _ e as vezes _acompanhando e fazendo as jogadas para confirmar o Orixá de alguém, por ordem de Mãe Senhora.*

E não havia competição?

Iyá_ Em uma comunidade a competição é loucura! Quem mantêm uma comunidade é a fé comungada com os objetivos. A comunidade cresce mais quando estão imbuídos do mesmo pensamento e vontade de progredir. A maioria é que legitima a comunidade. Os Símbolos nos dão respostas. Dá-se ênfase aos símbolos.

¹³³ Mãe Stella está se referindo ao oráculo, mas traz na sua fala a questão metodológica. Não vamos entrar em detalhe com relação a palavra em si. Mas, oito meses depois de estar com este termo, osmose, na cabeça sem no entanto aprofundar muito, mas sem deixar de pensá-lo criticamente; chama-me por telefone uma amiga que vive em Paratí-Rio de Janeiro para dizer que está lendo o livro intitulado *_Um Defeito de Cor* e o que mais lhe impressiona é que está em um verdadeiro diálogo com a autora e entendendo tudo; e, além disto, que está associando esse nível de compreensão ao aprendizado que teve comigo durante os anos que estivemos em São Paulo em torno do tema sobre *Orí*. Inclusive ela foi uma das primeiras leitoras da Dissertação, lia durante o processo de construção do texto. Então depois lhe fazer um elogio disse para ela: quer dizer que você aprendeu muito naquela época? Ela responde: *_só pode ter sido por osmose porque eu não me dei conta.* No Google dicionário, a *osmose é o nome dado ao movimento da água entre meios com visualizações diferentes de solutos separados por uma membrana semipermeável. É um processo físico importante na sobrevivência das células. A osmose pode ser vista como um tipo especial de difusão em seres vivos.* Cabe as perguntas: Será que este tema do oráculo a aprendizagem se dá por osmose? Será que há transmissão do Axé?

...E aqui a Iyá explica um pouco mais que durante os dias de preparação para a entrada de *barco de Iyawo* entre os afazeres e preparativos, Mãe Senhora mandava que ela confirmasse junto aos *búzios* o orixá de algum (a) *abiã*.

A fala de Mãe Stella nos faz pensar em reminiscência. Reminiscência é uma palavra forte na epistemologia platônica. O conhecimento das idéias, como realidades existentes dá-se segundo Platão, por meio de reminiscência. Nesse processo a memória, a lembrança é de fundamental importância¹³⁴. Para a compreensão da tradição oral se faz necessário fazer memória com objetividade.

De início a pesquisa empírica foi realizada através de *observações de campo* entre 1980 a 1988 que logo se ampliaram com as viagens realizadas. Viagens marcadas pela preocupação de alargar a nossa compreensão do objeto de estudo e dos temas relacionados ao pensamento, criatividade, cabeça, símbolos e arte. Entre 1988-1995 firma-se o método que mais se afina com essa realidade: *observação participante*. Método que, como pano de fundo, lidera a coleta de dados e possibilita a internalização, incorporação gradual do conhecimento.

¹³⁴ Para uma discussão mais ampla sobre reminiscência ver, BBAGNAMO. *Dicionário de Filosofia* (tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi (colaborações) 3ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes. 1998, p. 852 e p. 59. Ver Croce: Reminiscência (anamnese).

As observações de campo para a coleta de dados foram realizadas no Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá* na cidade de Salvador, Bahia, utilizando-se fundamentalmente o método da *observação participante*; tal como definida por Malinowski Bronislaw (1888-1942)¹³⁵. A *observação participante* supõe uma permanência prolongada dos pesquisadores no campo numa inter-relação de troca a qual se estabelece com retornos constantes, onde o pesquisador além de observar interage no campo.

Compreendemos que no estado de inter-relação do pesquisador com o contexto, ele (a), o pesquisador (a), não está com a sua própria visão, a subjetiva, e isto é fundamental para a pesquisa, assim como também para o estudo. Em outras palavras, quer dizer, a *observação participante* aplicada no Terreiro é um método que exige uma “*entrega*” do observador ao ambiente da pesquisa, a qual facilita enxergar-se. Vendo, a partir da visão objetiva, de como a tradição ensina o que é *transmissão*, como ela, enxerga o mundo intrínseco ao próprio método da Tradição dos Orixás. Para chegar

¹³⁵ Segundo Adam Kuper, Bronislaw foi um forte pretendente ao título de fundador da Antropologia Social na Grã-Bretanha, ele foi o primeiro antropólogo social britânico profissionalmente preparado a executar *pesquisas intensivas*, em campo. Entre 1915-1918 realizou a sua primeira monografia etnográfica na Nova Guiné, em que o método do *trabalho de campo e observação participante* constituiu um importante passo para o estudo antropológico. O resultado foi publicado no livro, *Argonautas do Pacífico Oeste*, 1922. Ver, KUPER, Adam. *Antropólogos e Antropologia. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: F. Alves. 1978, p. 18.*

a essa visão, como diz Mãe Stella “*é necessário que haja além do conhecimento, uma entrega para conversar com o invisível.*”¹³⁶

Os japoneses são exímios mestres *Zen en el Arte del Tiro con Arco*, eles bem que podem nos ajudar a decifrar o que é este estado de *entrega*:
 _“*Desprendiéndose de si mismo, dejándose atrás tan decididamente a si mismo y a todo lo suyo, que de usted no quede otra cosa que el estado de tensión, sin intención alguna* _*Es decir que intencionadamente he de perder la intención, de acertar o alvo.*”¹³⁷ Mais para frente vamos focar a trajetória do procedimento da investigação, realizada para a obtenção dos dados durante a pesquisa. Tudo depende da consciência (qualidade psíquica) do pesquisador no, do e como entrou no processo de aprendizado.

A entrevista foi outro instrumento que ganhou uma importância fundamental em nosso trabalho até porque tínhamos programado inicialmente realizar 16 entrevistas com três gerações de iniciados nessa tradição; que abrangesse entre os muitos antigos, antigos e alguns menos antigos; a saber, os muito jovens na relação com o contexto. Mas no

¹³⁶ No texto do Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios, quando Mãe Stella fala durante a entrevista, em 2008 sobre o que significa essa *entrega* mergulhada no contexto sua fala ajuda-nos a compreender mais claramente a dimensão profunda dessa entrega com suas implicações.

¹³⁷ HEEIGEL. *Zen em El Arte Del Tiro con Arco*. Traduzido do alemán por Juan Jorge Thomas. Buenos Aires: Editorial Kier. 1977, p. 54.

processo perdemos “*la intención*,” a intenção tomou outro rumo, fundiu-se no estado de “*tensión*”, tudo mudou.

Ao rever os dados coletados na pesquisa para a esquematização dos mesmos e elaboração do texto modificamos nossa proposta. A entrevista realizada com a Iyalorixá do Terreiro tinha sido tão abrangente que abarcava muito do que tínhamos em mãos. Entrevista marcada pelo cuidado com que circunscreveu o nosso objeto, marcada pela profundidade e beleza poética de sua fala, que levou-nos a tomar uma decisão: a entrevista com Mãe Stella era a única a ser utilizada na pesquisa.

A entrevista foi programada com um roteiro fechado, constituído de vinte e uma questões centradas no objeto, a intenção primeira era de uma entrevista objetiva. No entanto no decorrer da pesquisa a entrevistada, desceu a considerações profundas que acabaram por quebrar horizontes estreitos da pesquisa objetiva. O resultado da entrevista é um dado cerimonial de alto valor documental. Um argumento de autoridade que nos serve de base segura para trabalhar nossas hipóteses. Temos em mãos um fundamento sólido de fé, que nos permite inclusive *descartar as variáveis passíveis de mascarar o resultado*. A entrevista foi realizada em Salvador no Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá* aos 30 de maio de 2008.

Com a descrição etnográfica dos rituais, tentamos trazê-los do realizado à narração, passagem do vivido para o narrado, com o auxílio do mapa processual da *observação microscópica* do que Clifford Geertz chama de *Interpretação das Interpretações*, ou seja, uma *Reinterpretação*. Etnográfico, no sentido de objetivar para tornar *assuntos obscuros mais inteligíveis* como diz Geertz¹³⁸ *dando-lhes um contexto informativo*. Considerando sempre a etnografia um *objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa*. Quanto aos símbolos foram vistos por nós na sua dimensão na sua porção visível, conhecida. Esta mesma perspectiva analítica estará presente no nosso quarto capítulo quando assumirmos a perspectiva interpretativa dos mesmos.

A leitura etnográfica possibilitará identificar, (realiza-se uma distinção), os símbolos (os quais serão captados no ato de simbolizar a partir do lado concreto do símbolo no contexto dos rituais eleitos), os valores sócios culturais e os símbolos arquetípicos. Ou seja, realizar um levantamento do produto com as imagens psíquicas do inconsciente coletivo necessários à aplicação da leitura psicológica pela via dos arquétipos, que permita o

¹³⁸ GEERTZ. *O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. 2ª Ed. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1999, p. 227.

entendimento do conceito Junguiano de símbolos arquetípicos na estrutura ritual.

O processo interpretativo, devido ao método antropológico, se fez presente o tempo todo da pesquisa. O quarto capítulo, no entanto, requereu de nós uma parada nesta dinâmica interpretativa para apontar os símbolos que se manifestam e explicitar como interpretar esses símbolos, respondendo nossa 3ª questão. Movimento que nos deu a possibilidade de avançar na interpretação dos símbolos ao considerá-los na perspectiva antropológica e a psicológica.

A atenção cognitiva, mantida permanentemente possibilitou-nos tecer relações entre os estímulos recebidos das mais diversas fontes para encontrar respostas significativas que iluminassem nosso objeto de estudo.

Guiados pela segunda, 2ª hipótese, no Terreiro e nos rituais observados o *Orí* é re-significado culturalmente, objetivamos mostrar o mapa da mina, fonte da nossa pesquisa de campo, pesquisa que nos possibilitou colher os dados para alcançar nosso objetivo principal, o de verificar se *Orí* está presente no Terreiro, como pré-requisito fundamental para a compreensão da Tradição dos Orixás na Bahia (Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*). O que exigiu um mergulho no acervo simbólico do Terreiro tendo presente a inter-relação entre *Orí* e Orixá.

Entramos na pesquisa de campo para realizar as observações, com essa intencionalidade, nossa senha era manter-se com “el estado de tensión, sin intención alguna” de acertar o alvo. Para a leitura classificamos os rituais escolhidos como rituais de oferenda a cabeça, de purificação e consulta ao oráculo, respectivamente.

3.2. ORÍ NO RITUAL DE AGBORI

O ritual de *Agborí* é um ritual de oferenda à cabeça, à *Orí*. O objetivo deste ritual é reverenciar a cabeça individual do ponto de vista divino da pessoa que se encontre na dinâmica da oferenda. O ritual de *Agbori* ou *Bori* é um ritual de extrema importância na estrutura religiosa de Tradição dos Orixás. É um ritual que precede o processo iniciático, e que também tem como função registrar a *entrada* de alguém no sistema religioso desta Tradição dos Orixás, especialmente na Bahia. É um ritual de legitimação, apropriado para estabelecer a comunicação mística e mítica entre o *Orí* e o Orixá, em outras palavras, a pessoa entra em conexão com seu aspecto divino.

‘Começar, entrar em uma via’. Na antiguidade e durante toda a Idade Média as profissões eram organizadas em Ordens de Ofícios, nas quais o aprendiz não apenas aprimorava as técnicas de sua arte manual com vários outros mestres nessa arte, mas passava por ritos nos quais recebia a transmissão de “uma influência espiritual” transmitida de geração a geração desde um fundador mítico ou humano ligado à origem de cada tradição de sabedoria.

Essa influência espiritual transmitida através de ritos é uma das formas de uma via considerada iniciática. (...) O iniciado nos mistérios era chamado de *mysto*, de onde vieram as palavras: místico e mística.¹³⁹

Segundo *Iyá Odé Kayodé*, o ritual *Agbori* é uma cerimônia de grande significado litúrgico. É a adoração da cabeça realizada pelo conjunto de oferendas, cânticos e louvações¹⁴⁰. O valor religioso deste ritual no que concerne à identidade religiosa, não é novidade que, se pode variar de Terreiro para Terreiro ou de Casa de Axé para Casa de Axé. Não há processo de iniciação nos segredos Lesse Orixá (que tem início durante os primeiros vinte e um dias de recolhimento, reclusão total) sem que a pessoa não tenha passado pelo *Agborí*, como primeiro passo que antecede uma reclusão. Esse ritual, nesse sentido, se assemelha ao sacramento do batismo. Ele dá início à experiência religiosa no Candomblé. Em termos de Brasil o ritual de *Bori*¹⁴¹ ou *Agborí* varia também de um estado para o outro, em cada Casa de Axé se dá uma validade outorgada pelos princípios locais.

Embora durante muito tempo tenha sido visto como uma das etapas da iniciação, fazendo parte do mesmo culto ao orixá, hoje em dia, ao menos em

¹³⁹SOMMERMAN. *Formação e Transdisciplinaridade*. Universidade Nova de Lisboa, 2003, p. 25.

¹⁴⁰SANTOS. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua 1993, p 62-67.

¹⁴¹VERGER, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. Tradução de Moura. São Paulo: Edusp 1999, p. 91-97.

São Paulo, adquire características de rito autônomo, adiando indeterminadamente a iniciação, na medida em que pode ser realizado e renovado várias vezes. No caso das dificuldades para a iniciação o Bori é feito para acalmar o orixá. (...) Ele possibilita, ainda, a arregimentação de um número maior de fiéis, já que permite um maior grau de liberdade em relação à conversão que se torna consumada na iniciação.¹⁴²

Neste mês de novembro de visita a uma casa de praia entre amigos em Barra do Jacuípe aqui na Bahia há quarenta e cinco quilômetros da cidade de Salvador encontrei um rapaz de dezesseis anos que visitava seus tios enquanto de resguardo de obrigações religiosas. Ele não usava naquele dia a conta de Orixá no pescoço como é de costume para os recém iniciados nessa religião (a qual revela de imediato, parte do histórico religioso de quem a esteja usando), mas estava, como se diz cruzado com os *mocãs*, que no senso comum se conhece como *contra egun* (são umas tranças feitas com palha da costa parte dos apetrechos ritualísticos de iniciação) que o iniciado recebe durante o processo iniciático e que se coloca envolta dos antebraços e na cintura, elemento simbólico que considerei como uma chave de abertura para um diálogo com este jovem.

Inicialmente, fiz uma pergunta com a entonação afirmativa, como quem reconhecia o processo que ele deveria estar vivenciando. Há quanto tempo

¹⁴² SILVA, *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes. 1995, p.125.

estás em *obrigação*? Ele me respondeu: há uma semana. Não entendi bem; tem uma semana que viestes para casa depois das obrigações? Não, há uma semana que fiz as obrigações, hoje tem sete dias. Então eu lancei a segunda pergunta: E o *Kelé* (quelê é um colar específico que só é retirado depois da cerimônia de saída e o ritual de retirada do *Kelé* é o que libera o recém iniciado do espaço religioso para a vida secular) quando foi retirado? A partir dessa questão Washington sinteticamente, resumiu sua experiência em uma oração: sou do Orixá *Òssósi* e dei um *Bori* de água à cabeça há sete dias. Compreendi que ele tinha se submetido ao ritual de *Bori* e estava cumprindo o jejum referente a esse rito na companhia dos seus tios. Como compreendi também, o nível de importância daquele ritual tanto para ele como para a casa onde ele foi abençoado como filho de Orixá. Ficou claro que ele entendeu a razão das minhas questões, puramente de comunicação religiosa. Vagner Silva frente às ocorrências desse tipo e com relação a esse ritual comenta, o *Bori* com possibilidade de representar, em muitos casos, uma *redução* do processo iniciático que *permite um primeiro nível de experiência da estrutura religiosa do candomblé, que pode ser aprofundada pela iniciação, ou constantemente atualizada.*¹⁴³

O que ocorre é que atualmente um Ritual de *Bori* para muita gente já representa a iniciação, e não deixa de ser, um breve processo preparatório

¹⁴³SILVA, *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes. 1995, p. 162.

que tem a duração de um a três ou sete dias e que envolve uma preparação prévia, isto implica em um reconhecimento da re-significação do significado de corpo, de ser, de vida, de existência, de inter-relação com o *Si - Mesmo* e com o outro. Isto implica em toda uma explicação sobre sentido e revisão de visão de mundo, além da inserção de novos significados no universo psíquico da pessoa que se submete a esse ritual.

Pois para querer viver e compartilhar um sistema de signos é preciso transformá-lo em um sistema de significado ou de interpretações dos acontecimentos, que como tais variam (para usar os termos de Marshal Sahlins). Principalmente quando se trata de um sistema religioso como o candomblé que faz dos ritos e de sua rotinização as principais formas de estabelecimento de sua identidade e de expressão do dinamismo de sua estrutura simbólica.¹⁴⁴

No contexto do Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá* esse ritual é concebido um ritual preparatório de oferenda à *Orí* (rito especial de cuidados com a cabeça simbólica) realizado na cabeça física da pessoa, que de início principia a entrada no processo de preparação ritual. Seja ritual coletivo como o Ritual das Águas de Oxalá, que requer dos participantes um *Bori*, chamado *Borí* de água, ou seja, oferecer um *obí à cabeça* ou os rituais considerados individuais conhecidos na linguagem do Terreiro como de *obrigações* religiosas, como as *confirmações*, *lavagem de contas*, *assentamento de orixá*, como em especial as *obrigações de entrada* para os

¹⁴⁴ Idem 1995, p.163.

rituais de *Iniciação*¹⁴⁵. Em seguida, no decorrer da vida religiosa, ele passa a ser um ritual de manutenção do canal de comunicação da pessoa religiosa com seu *Orí* e ao mesmo tempo uma aproximação da pessoa com o Orixá. Isto vale para todos os filhos de orixá (*Omo-Orixá*), tanto para os *Abiyan* (*em pré-iniciação*), como para os iniciados que em yorùbá quer dizer *Adosu* (*Olòrisá*). Tem que haver esta vivência preparatória, antes da iniciação propriamente dita.

Convém notar que a experiência mesma do processo iniciático (para quem desenvolveu esse processo em 16 anos consecutivos com todas as nuances e detalhes que requer os preceitos desta tradição no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* entre os anos 1980-1996) não é nada fácil do ponto de vista sócio, psicológico, histórico da experiência religiosa em si mesma. Requer uma profunda vivência entre inter-relações fundadas em novos conceitos de parentesco e ligações familiares com gente e com divindades no bojo de uma religião *milénar*. O processo se constitui num novo e longo aprendizado de uma cultura africana, no âmbito da complexidade que constitui as culturas brasileiras. Requer que se olhe a vida através de uma visão de mundo atualizada com antigos princípios, e se coloque em prática uma intenção pensada em três línguas (Português, Yorùbá e Autóctone)

¹⁴⁵ VERGER, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. Tradução de Carlos E. M. de Moura. São Paulo: Edusp. 1998, p91-110.

diferentes entre si. Uma reflexão centrada em um modo antigo de se identificar no mundo, onde os sonhos sejam eles vividos, sonhado ou acordado tem importância que concebe o ser humano com sua potência espiritual. Possivelmente nesta linha de pensamento um ser religioso com o corpo consagrado e simbólico por percepção, que se emociona e admite-se ser gêmea do seu próprio ser espiritual, dança com as divindades, pela longevidade, articula o arcabouço ósseo em movimento com o sangue, as vísceras, a carne em corpo vivo em um contraponto com o abstrato de tudo isso, o espiritual na cordilheira do plano da existência entre a vida e a morte.

Encontrar-se no processo de individuação, re-significação simbólica do sentido da vida para integrada no contexto e responder pelo arquétipo e ou pelo símbolo arquetípico; a ponto de espontaneamente ser cumprimentada e responder pelos títulos em forma dos nomes recebidos. É fundamental uma longa preparação são vários aspectos. Como diz Mãe Stella:

Há pessoas que passam a vida inteira na condição de *Abiyan*; outras, após algum tempo de assentamento, tem de ser iniciadas. Segundo a Iyá aí se instala a importância de o pré-iniciado ir se preparando, lentamente, para a eventualidade de um dia vir a ser um *Adosu*, enquanto *Iyáwó*.¹⁴⁶

¹⁴⁶ SANTOS. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua. 1993, p. 25.

*E depois das obrigações realizadas durante o decorrer dos sete anos se estabelece como Olòrisá, membro do corpo de religiosos. São os senhores de enormes responsabilidades, deveres e direitos.*¹⁴⁷

Fazendo uma analogia histórica desse processo com uma formação acadêmica de carreira universitária, ele equivale a duas graduações, um mestrado mais o doutorado, acrescidos dos rituais das defesas realizadas e suas respectivas publicações. Será que cabe fazer esta questão: existem rituais antigos específicos para *Orí*?¹⁴⁸ Mãe Stella depois de um silêncio responde, *Orí só se evoca no Bori, ou seja, no ritual de Agborí. Dentro da nossa tradição quanto mais sobermos profundamente para reconhecer que nossa crença é séria se preserva com qualidade e entrega. Axé Emí o tô. E imediatamente a Iyá olha para cima e para um lado e para o outro como quem se lembra de algo “podemos dizer que Águas de Oxalá é o ritual específico com e para Orí”*.

3.3. ORÍ NO RITUAL DAS ÁGUAS DE OXALÁ

O *Ritual das Águas de Oxalá* é um dos mais abrangentes rituais que envolve dimensões culturais, no interior do Terreiro. Do ponto de vista

¹⁴⁷ Idem 1993, p. 25.

¹⁴⁸ Entrevista com Mãe Stella, em 2008.

religioso é um ritual cheio de fundamentos com relação a *Orí*. Neste ritual se trata da revitalização mítica da concepção de *Orí* amalgamada na visão de mundo desta tradição dos Orixás. Inclusive trata-se de *Orí* não só com a questão individual, mas na sua dimensão coletiva. Já chamamos atenção para a dimensão coletiva presente no conceito de *Orí*.

*O Ritual das Águas de Oxalá*¹⁴⁹ é o ritual de renovação ou pode-se dizer de purificação anual, processo de iniciação coletiva, em grupo, vamos dizer. Que constitui o ciclo de abertura do calendário litúrgico do Terreiro. Este ritual é um mediador organizacional da totalidade cosmogônica, ou seja, tem o poder de conciliar uma visão de mundo com o dia-a-dia do Terreiro. É um ritual que influi na vida da pessoa participante, como símbolo da base do universo individual. Esse ritual na sua estrutura apresenta-se como uma fonte-fundação de linguagem, instaurada no interior do Terreiro que une as minúcias necessárias sem eximir-se das diferenças multiculturais de cultos, falas, danças e culinárias de axé, todas essas práticas culturais tem sua origem na África e aqui no Brasil, alquimizaram seus saberes que se expressam num rico calendário litúrgico. Assim uma vez por ano, em Ritual com o Orixá Oxalá todos juntos em união de pensamento, com um

¹⁴⁹ Como sugestão, uma releitura do *Capítulo III* da Dissertação de Mestrado *Orí Àpéré'Ó, O Ritual das Águas de Oxalá Celebração do Orixá em um Terreiro na Bahia* pode habilitar os mais interessados a um conhecimento necessário para o acompanhamento do acervo afro brasileiro apresentado nas minúcias de suas relíquias.

sentimento político de comunidade professam a fé. Acordam vestidos de branco, porque já dormiram com a cabeça envolvida com um *ojá* branco que cobre o *obí*, que ritualmente foi colocado na coroa da cabeça, onde os Hindús associam ao terceiro olho, na noite que antecede a madrugada das águas.

O Ritual das Águas de Oxalá é um dos rituais mais preciosos da Tradição dos Orixás na Diáspora. No *Ilé Àsé Òpó Afonjá* ou em qualquer outro Terreiro é uma celebração coletiva de fundamento sacerdotal de compromisso mitológico do corpo de religiosos que se estendem aos familiares, amigos e convidados ilustres dos Orixás. Uma maioria de baianos aparece vestidos de branco no seu dia na cidade. É o ritual anual que na sua abrangência estrutural abarca o sistema de símbolos.

A relevância do *Ritual das Águas de Oxalá* está em seu próprio fundamento processual que engloba todas as categorias de assistência em reverência a *Orí*. Cada participante perfaz o ciclo ritual em silêncio, que o predispõe para assimilar saberes sobre si mediados pela experiência consagrada à escuta do próprio silêncio. Não como ausência de som, mas como uma prévia da fala. Com a mente ativa, afinada e o coração comprometido com a razão. Porém, despojado, entregue á criatividade no campo instintivo como da visão. Compassivo, mas sem concessões, só, mas

não isolado. Contrito com o silêncio interior e interagindo com o ambiente. *A consagração da escuta está na fala, ativa a capacidade de auto-reflexão é uma saudação aos ancestrais se dar mojubá e logo depois os Orixás, Orí.*

150

3.4. ORÍ NO RITUAL DE CONSULTA AO ORÁCULO DOS BÚZIOS

O Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios, owó mérindínlógúm é o ritual consagrado à mediação da comunicação com Orí e de Orí com os Orixás, e dos Orixás com a divindade da sabedoria de Ifá Olokun. É o ritual de comunicação interna no Terreiro que se constitui porta voz divinizado de todas e quaisquer atividades religiosas da Tradição e Cultura dos Orixás no Brasil. O Oráculo, no contexto religioso, é concebido como mediador da comunicação do mundo visível com o invisível. Funciona como mestre de cerimônias religiosas de todas e quaisquer atividades realizadas nesse locus da Religião de Tradição e Cultura Africanas de Orixás no Brasil conhecido como Oráculo de Ifá¹⁵¹ Olokun ou Jogo de Búzios.

Voltamos a perguntar a Mãe Stella, como é se comunicar com Orí através dos Búzios do Oráculo IfáOlokun?

¹⁵⁰ Entrevista com Mãe Stella, em 2008.

¹⁵¹ Ver um estudo sobre Ifá, ritual de consulta a sabedoria do ponto de vista masculino BASCOM *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press. 1969. SÀLÁMÌ. *Poemas de Ifá e Valores de Conduta Social Entre os Yorùbás da Nigéria*. Universidade São Paulo, São Paulo: 1999.

O Oráculo é ciência e não adivinhação foi Èsu quem ensinou o jogo a *IyaOlorí*. O Jogo vem entregue pela fé, com e para as orientações, para discernir melhor as coisas. Se deve seguir os preceitos no sentido de seguir em reverência ao seu próprio *Orí* (positivas). É necessário que haja além do conhecimento uma ‘entrega’ para conversar com o invisível. *Entrega* – e saúde mental para conversar com o invisível – para encontrar a resposta do se pensou. Nem todo mundo está apto nem toda pessoa está apta para conversar com o invisível. Exige um desligamento, quanto a esquecer as preocupações quotidianas. Esse desligamento é a entrega.¹⁵²

O Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios é um ritual de alta relevância na esfera da comunicação ritualística nas Casas de Axé, nos Terreiros de Orixá. É um ritual com vida própria, autônomo dentro do sistema social, mas, totalmente inserido nos preceitos da linguagem religiosa, presente na abertura inicial de todos os rituais que constituem o calendário litúrgico baseado na Tradição e Cultura dos Orixás na Bahia. Ele encarna a Tradição.

O Jogo de Búzios, no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, pode ser denominado de Ritual? É um ritual de consulta a *IfáOlokun*, ou é um ritual de consulta aos Búzios ou ritual de escuta oracular?

Vale repetir: *O Ritual de Consulta ao Oráculo dos Búzios*¹⁵³ no Terreiro funciona como uma espécie de *mestre de cerimônias* de todas e quaisquer

¹⁵² Entrevista com Mãe Stella, em 2008.

¹⁵³ A 12ª. Questão feita a Mãe Stela durante a entrevista.

atividades ritualísticas recorrentes no universo da Religião e Cultura dos Orixás. A Iyálorixá complementa a resposta anterior: “a pessoa que conduz a consulta ao oráculo, estando preparada, quando se executa o ritual de consulta é que as coisas vêm à cabeça e ai se aprende que sem saber que sabia, apreendeu. Nem todo mundo está apto, nem toda a pessoa está preparada para realizar tal consulta”. Tradicionalmente os rituais de consulta para a escuta oracular ocorrem em ocasiões especiais (no âmbito do Terreiro de Candomblé a consulta com os búzios é parte primeva do cotidiano), e em lugares privilegiados, administrados por pessoas competentes, preparadas para ministrá-los. Oráculo pode significar lugar de escuta da palavra consagrada. Uma escuta que requer uma atitude, o ato de saber silenciar-se em ritual.

O que é o Jogo de Búzios?

Através do jogo se fala com o divino. O jogo é um orientador dos demais e da comunidade. Já pela manhã nos dá uma orientação. O próprio búzio já está consagrado para isto – para o ritual que deve ser preparado desde sua própria cabeça – para falar a verdade. O ambiente é outro fator importante que faz o vínculo do próprio ambiente espacial com o sagrado”. E continua ‘O jogo vem entregue pela fé com e para as orientações’ para discernir melhor, as coisas, os acontecimentos que se chamam problemas. Seguir os preceitos no sentido de uma reverência ao seu próprio *Orí*, pelas coisas positivas.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Entrevista com Mãe Stella, em 2008.

Dizem os mais velhos, as pessoas de conhecimento, que *IfáOlokun* fala em todas as línguas e retém os segredos do passado, presente, e futuro, permitindo aos detentores da sabedoria oracular, Iyalorixás (feminino) e ou Babálorixás (masculino), convidarem as quatro bocas do universo para “abrir a fala” das dezesseis conchas nesse ritual onde as respostas apresentam-se como se fossem sorrisos. Os mais antigos dizem também que as conchas são poderosas em apaziguar tristezas, sabem embelezar vidas humanas e sabem dialogar com *Orí*.

Uma das propriedades do oráculo dos búzios é a sua face feminina de Ifá¹⁵⁵ (divindade da sabedoria) provocadora de mudanças. Alguns estudiosos enfatizam essa face da divindade da sabedoria, configurada em uma peça bastante valorizada, como figura de fundamento na arte sacra da crença nos Orixás. Apresenta-se como elemento ritual chamado *Gba’adu*, uma cabaça bem redonda mais ou menos do tamanho de uma cabeça, que na língua yorubá significa o mais alto conhecimento possível que um ser humano pode alcançar sobre *Si Mesmo*. Diz-se até que *Gba’adu* é o segredo atrás de Fá, o aspecto sagrado.

¹⁵⁵ Abimbolá ao apresentar a revisão de sua Tese de Doutorado publicada sobre os poemas de Ifá diz chegou a uma inevitável conclusão: “*Ifá* is essentially a Yoruba system. Indeed, *Ifá* is Yoruba culture in its true philosophical and historical form. What more, Ifá represents the genius of a pre-literate people to preserve and transmit the ingredients of their own culture despite their inability to read and write. (1975, p. 39).

No Terreiro, o oráculo funciona como um encontro com a sabedoria em seu caráter educativo, e participa da emancipação da pessoa no processo de reiteração de si. É uma espécie de guia que leva as pessoas a organizarem-se para dar continuidade na construção da vida com sentido, ilumina, deixa a entrever as possibilidades para sair da dúvida. A dúvida, para a cultura dos Orixás, associa-se a um interdito, uma pequena parada na encruzilhada da vida, espaço passageiro.

Segundo os antigos, que sempre falam com sabedoria, não é aconselhável a uma pessoa ficar por muito tempo nesse estado, mesmo sabendo que é passageiro. Os textos consagrados constituem o *Corpus* literário do Oráculo, no passado eram recebidos em textos realidades rituais. Atualmente pode-se lê-los ou transduzi-los ou traduzi-los do oral para o escrito. Sinais do tempo, no qual a velocidade deixa a sua marca em tudo até na religiosidade.

Entre a ciência e a sapiência cultuada de *Ifá-Olokun*, entre os Yorùbá e seus descendentes, esta é considerada a mais antiga divindade (princípio feminino) que testemunha os nascimentos, o arquétipo do conhecimento, símbolo arquetípico da mãe de *Orí*, quando *Orí* nasce no *Aiyé* é filho (a) de *IyáOlorí*. No contexto religioso da consulta a *Ifá-Olokun*, a comunicação com *Orí* passa por uma linguagem simbólica através dos *búzios* consagrados e cria condições para ser interpretada, com base nas histórias

consagradas que indicam o significado simbólico. *Orí*, neste universo, nasce no *Orún* e é filho (a) de *Iyá Olokun*. O *Orun* na dimensão mítica é o espaço e em certas versões do mito da criação é compreendido como princípio de origem.

Este conjunto de búzios consagrados, os dezesseis búzios, ou seja, as pequenas conchas utilizadas para consultar o oráculo de *Ifá Olokun*, tal como foi apresentado no início do texto, chamam-se *Mérindinlogun*, (*Érindínlógúm*). Os dezesseis búzios de *Olokun* unidos em ritual no contexto do Terreiro são consagrados para responderem questões preceituais de ordem litúrgica da Tradição dos Orixás. No universo da consulta ao oráculo, uma questão é encaminhada ao oráculo durante o ritual de consulta no qual se usam os búzios como elementos mediadores da linguagem simbólica consagrada dessa tradição.

No *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, o oráculo de *Ifá Olokun* é consultado antes de todas e quaisquer atividades religiosas, individual ou coletiva que ocorra no Terreiro, como as iniciações aos rituais que constituem o calendário religioso. O oráculo é consultado pela *Iyalorixá* do Terreiro, para orientar-se na condução das obrigações religiosas do calendário litúrgico. Não se prescreve um banho de folhas sem que se consulte o oráculo. *Owó mérindínlógúm* refere-se ao conjunto das *conchas* consagradas que durante a consulta passam ao status de *bocas* consagradas com o poder de evocar à comunicação com os quatro pontos do universo, num jogo dialético entre a luz e a escuridão.

O Ritual de Consulta ao Oráculo de Ifá Olokun é o ritual mediador da comunicação do mundo visível com o invisível, presente em todos os rituais da Tradição e Cultura dos Orixás. O oráculo na maioria das vezes é consultado antes, durante e às vezes antes e depois dos rituais religiosos, sejam de nascimento (iniciação), nome, purificação e ou rito de morte. Oráculo detentor de uma mitologia (poesia) que no espaço religioso do Terreiro orienta a organização dos preceitos, coordena o diálogo, iluminando a comunicação entre os participantes e os Orixás.

Oráculo é o detentor de uma poesia (mitos), histórias consagradas que no espaço sócio-religioso do Terreiro tem uma função de voz ativa na organização estrutural da vida e do calendário da comunidade e ainda norteia a vivência religiosa na sua dimensão social. Na sua função mediadora, ele abre a comunicação sócio-religiosa pessoal\ individual ou coletiva no bojo da Tradição dos Orixás, quer seja em rituais de nascimento (iniciação) ou morte (iniciática). O oráculo, no seu conjunto consagrado, é re-conhecido como quem conduz a interlocução entre os humanos e as divindades (Orixá), durante os rituais que constituem o fazer religioso.

Nessa fronteira entre o social e o religioso no universo da religiosidade, a escuta consagrada é um modo de acesso a respostas nunca antes pensadas e

delimitadas pelo universo de símbolos consagrados pela tradição yorubana, que ajuda o consultante organizar-se com relação as dúvidas relacionadas ao seu processo de crescimento, durante os instantes que as pessoas se sentem na encruzilhada frente a questões de ordem existencial.

No Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, consultar o oráculo dos Búzios, tanto é uma atividade ritual diária, como uma obrigação religiosa semanal e um evento anual coletivo. É costume, todas as quartas feiras a Iyalorixá atender ao público, pessoas as mais diversas que buscam orientação existencial. O oráculo de *Iyá-Ifá-Olokun* para o corpo de religiosos de Tradição dos Orixás(*Egbé Orixá*) funciona como organizador da comunicação com *Orí* tanto no âmbito individual quanto coletivo, particular e social. O Jogo de Búzios é considerado um procedimento ritual de ordem divina, realizado pela Iyalorixá, que por intermédio do conjunto dos búzios consagrados a comunicação oracular, interpreta em diálogo com várias instâncias simbólicas sinalizadas pela queda dos búzios na consulta em que se escuta o que a divindade da sabedoria, tem a dizer, orientar e aconselhar ao consulente.

Na África, particularmente na Nigéria, há muito tempo os Orikís de Oxalá faziam menção ao caracol. Daí sua presença na simbólica do *Corpus*

oracular, poemas de *Ifá*, como elemento consagrado a oferenda do Orixá Oxalá. O búzio (cauri) fora formalmente usado por muito tempo como dinheiro pelos Yorùbá, introduzido na África ocidental pelos Portugueses.¹⁵⁶ Na época áurea do sistema escravagista, representava o preço da troca. Porém, antes de virar moeda na África, circulou por outro bom tempo na China, como moeda corrente desde 2.000 a.C. e depois se espalhou para o resto da Ásia.¹⁵⁷

O caracol é o elemento-símbolo do grande Orixá *funfun*, Oxalá. No Terreiro, o caracol é conhecido pelo seu nome em yorùbá, *Egbin*, para a Tradição dos Orixásé considerado o “boi de Oxalá”, o animal consagrado, a principal oferenda do Orixá Oxalá.

Caracol é cada um dos gastrópodes pulmonados terrestres, particularmente os do gênero hélix, com milhares de espécies, são dotados de concha cuja forma exterior é globulosa e, ornamentada de maneiras diversas. Durante o inverno, essa espécie de molusco traz o orifício de “postura” do lado direito da cabeça, conservam-se, ficando trancafiados em suas carapaças, selados por sua própria secreção. No verão, a lesma desponta de dentro de sua carapaça deslizando quase líquida, sobre a sua única pata viscosa, guiando-se por suas quatro antenas, sendo que as duas mais longas trazem olhos nas

¹⁵⁶ ABÍMBÓLÁ. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO. 1975, p. 71.

¹⁵⁷ DALGADO. *Glossário Luso-Asiático*. Introdução de Joseph M. Piel. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1921.

pontas. O caracol aparece com toda força, cortando folhas com sua boca em forma de um tê (T), carregando sua casa nas costas, e respirando pelo pulmão que se localiza na boca de entrada da concha. As crianças se referem ao búzio, sua concha, como sua casa.

Dentre milhares da mesma espécie, o nosso enfoque com relação ao oráculo direciona-se aos caracóis conhecidos como *Owó eyo* ou búzios que sorriem. Acredita-se que essa espécie de búzio com sua carapaça perolada tem poder de atrair o vento e sua natureza espiralada dinamiza a capacidade humana de reaver o movimento anterior ao presente. A mística desse búzio é carregar o som do início da vida, que ressoa na bacia da origem, nos mares, nas profundezas dos oceanos e abrange o encanto da morada de *Olokun*. O diamante depois de lapidado é um brilhante. Depois da morte do molusco, essas conchas peroladas (os búzios) são selecionadas e depois de consagradas as ações ritualísticas passam ao estatuto de elemento ritual de consulta Oracular.

Essas ações ritualísticas das atitudes religiosas prenes de Axé conduzem o iniciado a vivência de fé a uma espiritualidade que o eleva ao status de um ser religioso.

Na Bahia, as pessoas iniciadas nos segredos da Tradição e Cultura Africanas dos orixás, sejam elas homens ou mulheres, após terem cumprido

a primeira reclusão do processo iniciático (os primeiros 16 dias em reclusão) no décimo sexto dia desse processo recebem um nome em yorùbá individual que a diferencia na sociedade global ao mesmo tempo em que a legitima no contexto religioso como membro do *Egbé* (corpo de religiosos). Esse título nominal corresponde ao símbolo arquetípico de pertença do indivíduo na identidade coletiva do Terreiro. O iniciado se vê considerado como um (a) filho (a) de Orixá que se traduz nascido nos segredos da Tradição dos Orixás (*Oloworixá*).

A pessoa iniciada passa a ser alguém que tem acesso direto a possibilidade de articular a vida com uma visão de mundo atrelada a dimensão da fé entre outras pessoas, mediante um exercício prático de costumes antigos, memória e aquisição de saberes de fundamentos religiosos preservados no contexto do Terreiro articulados em uma ambiência pedagógica de saberes ancestrais.

Para completar nossa exposição sobre a consulta oracular convém lembrar que *existe outra maneira de comunicar-se com os deuses, tanto na África como no Brasil. É por meio do Obí.*¹⁵⁸ Essa afirmação é unânime entre os estudiosos, especialistas e entre as pessoas de conhecimento sobre a religião dos orixás. O uso dos Búzios para consultar esta divindade

¹⁵⁸ VERGER. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp. 1999, p. 584.

oracular, *IyáIfáOlokun* tem como antecedente o uso do *obí*, noz de cola¹⁵⁹ (*cola acuminata*), uma noz de origem africana, transplantada no Brasil.

In addition, there was kola (*Cola acuminata*). The nuts of this plant are chewed as a stimulant, containing kolatine and small quantities of theobromine, which allow people to function for extended periods of time without rest or nourishment. The plant's importance is also religious, as it is used in divination by the Yoruba and several other groups. In many parts of Western Africa, kola has social and ceremonial importance, notably in payment of dowries and in other exchanges of gifts and demonstrations of wealth. The sharing of kola is still considered a sign of friendship in many West and central African countries. Known as *obí*, kola is also used for spiritual purposes by some Afro-Brazilians who have perpetuated African religious systems¹⁶⁰.

A maioria dos autores que escrevem e estudam sobre o Oráculo de *Ifá* como o Oráculo de *Ifá Olokun* entre esses estão os que se dedicam exclusivamente com o estudo do Oráculo *Obí Abata*.

¹⁵⁹ FONSECA. *Dicionário de Yorubá Português*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1988, p. 295.

¹⁶⁰ Jessica B. Harris é historiadora com especificidade na culinária, Afro Americana. Essa contribuição resulta de uma mostra de sua pesquisa, ver in: WALKER. (Org.) *African Roots / American Cultures*, 2001, p. 172. Jessica B. Harris is the author of eight critically acclaimed cookbooks documenting the foods and food ways of the African Diaspora: *Hot Stuff: A Cookbook in Praise of the Piquant*, *Iron Pots and Wooden Spoons: Africa's Gifts to New World Cooking*, *Sky Juice and Flying Fish Traditional Caribbean Cooking*, *Tasting Brazil: Regional Recipes and Reminiscences*, *The Welcome Table: African American Heritage Cooking*, *A Kwanzaa Keepsake*, *The Africa Cookbook: Tastes of a Continent* and *Beyond Gumbo: Creole Fusion Food from the Atlantic Rim* A culinary historian, she has lectured on African-American food ways at The Museum of Natural History in New York City, The California Academy of Sciences in San Francisco, The Smithsonian Institution in Washington DC as well as at numerous institutions and colleges throughout the United States and Abroad. She is currently working on a narrative history of rum tentatively entitled *Rum: History in a Glass*, a book of side dishes and condiments entitled *On the Side*.

O obí sozinho já conduz ao oráculo. O *obí* é a noz consagrada pela Tradição dos Orixás ao diálogo com *Orí*. É a semente de fundamental importância religiosa no conjunto dos rituais tradicionalmente associados à cabeça (*Orí*). É indispensável no ritual de oferenda à cabeça, o ritual *Agbori*, um ritual de valoração à cabeça espiritual, comida à cabeça, quando todos os participantes se vestem de branco. De volta ao tema do *obí*, ele é o elemento ritual mais antigo de mediação consagrado a consulta a *Orí* e aos Orixás. Nas consultas breves, ele é utilizado para questões imediatas, em vez dos búzios, o método mais simples de consulta a *Orí* requer o uso desta noz, *obí abata*, em especial a que nasce com quatro partes (faces), mister na comunicação oracular, consagrada ao diálogo com *Orí*. O *obí* é uma noz antiga considerada pelas comunidades religiosas na Bahia e nas Américas, como sendo a única semente que fala e escuta, um autêntico comunicador oracular.

Aos búzios, se reserva esta função ritualística com domínio de articulação com a linguagem simbólica por serem considerados os testemunhos originais míticos participantes ativos do nascimento de *Orí*, na fonte de origem, fonte que se apresenta como um assento (cadeira, banco) de espelho no fundo dos mares. A morada de *Olokun*. *O mar é o símbolo do*

*inconsciente coletivo porque sob sua superfície espelhante se ocultam profundidades insondáveis.*¹⁶¹

Não chegaríamos ao fim da pesquisa se quiséssemos estudar em detalhes o universo simbólico na Tradição oral referente a *Orí*. Proseguindo nosso trabalho solitário no campo de pesquisa iniciamos uma etapa etnológica rumo a interpretação.

CAPÍTULO IV

¹⁶¹ JUNG. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis:Vozes.1994, p. 59.

ORÍ, RE-SIGNIFICAÇÃO E INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA

Nas manifestações conscientes encontramos-nos na situação privilegiada de sermos interpelados, confrontados com o conteúdo cujo propósito é ser reconhecido; das manifestações inconscientes pelo contrário, não há uma linguagem adaptada e endereçada aos nossos sentidos, mas apenas um fenômeno psíquico que aparentemente só tem várias relações com os conteúdos conscientes.¹⁶²

Nesse capítulo, nossa preocupação é o de examinar os dados presentes na descrição etnográfica, com a intenção de responder mais uma das nossas questões básicas: Quais os símbolos que se manifestam nos rituais observados e como interpretar esses símbolos?

Em contraponto com as observações microscópicas realizadas anteriormente, neste nos distanciamos para observar as imagens ampliadas do nosso objeto de estudo onde quer que ele esteja: *Orí*, sua presença e relevância; sua presença, relevância e função na Tradição dos Orixás e nos Rituais no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*.

¹⁶² JUNG. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 53.

Nosso primeiro olhar será antropológico na tentativa de captar suas inúmeras re-significações, em seguida trocamos as lentes para vê-lo sob o prisma psicológico.

A leitura psicológica que tem como eixo a dimensão simbólica, esta nos conduzirá para as considerações finais com relação ao objeto. Teremos então a possibilidade de considerá-lo como um fenômeno psicossocial.

4.1. COMO É QUE ELE É RE-SIGNIFICADO NO TERREIRO?

A Antropologia, como uma ciência que trabalha com o significado da conduta "socialmente padronizada", tem dedicado seus esforços ao estudo da cultura, como diz Clifford Geertz, a menina dos olhos da antropologia. Ele como Filósofo-Antropólogo, epistemologicamente concebe a religião como um sistema cultural, afirmando que a religião tem o poder de ajustar as ações humanas à ordem cósmica imaginada no tempo corrente, mas pontua dizendo não saber exatamente como se dá esse mistério. Do ponto de vista antropológico filosófico, acolhemos concebê-la conforme a visão de Geertz, que considera a cultura e por extensão a religião como *Sistema de Símbolos*.

Com Clifford Geertz, convém lembrar que a *Antropologia Interpretativa* tem suas origens entre a ordem e a desordem dos paradigmas da *Escola francesa de Sociologia, Escola Britânica de Antropologia, Histórico Cultural e a Interpretativa*. Sendo que o processo de edificação dessas escolas perpassa por autores reconhecidos como Émile Durkheim, William Rivers e Franz Boas.

Na verdade não pára por aí, *a hermenêutica contemporânea, por sua vez reconhecerá em Schleiermacher (1768-1834) o seu precursor*¹⁶³, devido à problemática sobre a compreensão. Essa vertente, crucial para o desenvolvimento da antropologia contemporânea – e às vezes chamada pós-moderna – é a antropologia na forma atualizada pela *Escola Histórico-Cultural Norte-Americana*.

Robert A. Segal¹⁶⁴ diante dessas tendências realiza um estudo crítico comparativo, que apresenta no artigo intitulado *Weber and Geertz on The Meaning of Religion*. O artigo versa sobre a afinidade e a diferença entre Geertz e Weber. Segal mostra que Geertz frequentemente cita Weber, como o cientista pioneiro na interpretação social e que ambos associam a interpretação, como significado, porém divergem na natureza do

¹⁶³ Celso Braida (Tradutor e apresentador) In: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica Arte e Técnica da Interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 08.

¹⁶⁴ SEGAL, R. A. Weber and Geertz on the Meaning of Religion. *Religion*. Volume 29, Number 1, Academic Press. January 1999, p 61-71.

significado, na relação entre significado e causa e conseqüentemente na relação entre interpretação e explicação. Segal explicita que o sujeito (objeto) da interpretação é o significado. Neste bojo de interpretações o significado passa a ser um termo notadamente utilizado por cientistas sociais e filósofos.

No universo do *Ilé Àsé Òpó Afonjá* entre os significados e as ações simbólicas, vamos ver o mundo do ponto de vista de seus atores e eles mesmos em seus atos e diálogos desvelam interpretações.

4.1.1. SOB O PRISMA ANTROPOLÓGICO

Pelo que expusemos até aqui, percebemos que *Orí* se apresenta no eixo da Cosmovisão da Tradição dos Orixás na Nigéria e no Brasil, postula que quando alguém nasce no *Aiyé*, *Orí* nasce no *Orun* e quando alguém escolhe o *Orí* no *Orun* *Orí* atravessa a linha viva (apresentada como uroboro no segundo capítulo) que faz fronteira com o ar e nasce no *Aiyé*, portanto *Orí* é Orixá. *Orí* é um conceito básico da visão de mundo de Tradição dos Orixás. *Orí* é uma força vital de energia espiritual.

A Tradição e Cultura dos Orixás apresentam-se, sob a proteção do *Alá* de Oxalá, o *Alá* símbolo referencial social, acompanhada por uma divindade, muitíssimo antiga, que vive submergida nas profundezas dos oceanos. Essa

divindade quando requisitada (através dos *búzios* ou do *obí* ou do *orogbó*, ou do *ikin* ou do *opelé Ifá*) escuta e responde sobre os problemas das mais diversas regiões do planeta Terra.

O Oráculo de *IfáOlokun* também é conhecido pelo nome de *Èrin-mérin-dínlogúm*, termo africano de origem *Yorùbá*, etimologicamente *èrin* significa algo que só pode ser usado em combinação com numerais; *mérin* significa dividido em quatro partes. *Èrinmérin*, desdobramento de quatro, multiplicado por quatro, quatro vezes. Tanto *Èrindínlogúm*, como *Mérintínlogúm* referem-se ao numeral dezesseis retirado do número vinte. Este desdobramento nos ajuda a compreender que os dezesseis *búzios* existentes no conjunto, são originários do pensamento matemático na sua raiz africana, da multiplicação de quatro *búzios* vezes quatro *búzios*. A configuração quartenária fala da progressão comunicativa chamada *Aláfia*, uma jogada, um caminho que ao cair aberto na mesa responde responsabilmente pelos quatro caminhos possíveis, quatro bocas do universo são convidadas pelo *Orí* da pessoa que se dispõe a fazer a consulta.

A preservação desses valores simbólicos se dá na medida em que a nível consciente preenchem a vida de significados e dão sentido no âmbito religioso aos que participam do culto, costumes e cultura vividos no

interior do Terreiro *Ilé Àsé Òpó Afonjá*. Todos que pensam e vivem sob a proteção do orixá Oxalá, convivem simbolicamente com uma espécie de nuvem alta, fina, translúcida e amplamente aberta sobre os vivos (visíveis) e os não visíveis, incluindo os animais, vegetais e minerais.

Para a maioria dos estudiosos, o espaço territorial que preserva esse Sistema de Símbolos é conhecido por Candomblé. Termo de origem *bantu* que com o decorrer do tempo além de estar associado ao espaço religioso, é considerado como religião o que é confirmado pela Iyalorixá Mãe Stella¹⁶⁵ *Candomblé é Religião* (1983).

Essa interação de confiança de se sentirem e pensarem a vida sob a proteção de *Orí*, como Orixá, mediante o *Alá*, advém de uma intimidade ancestral mitológica a qual se justifica pelo acesso à Casa de Oxalá, uma espécie de império *Fun Fun*, onde tudo relacionado com a morada de *Olokun* é associado á cor branca.

Alá é elemento ritualístico e simbólico de proteção à vida. Representado por um pano branco imaculadamente limpo, alvíssimo, este pano branco em tamanho grande, estendido e elevado acolhe o assentamento de Oxalá e os participantes que acompanham o cortejo no dia da procissão do *Alá* - no

¹⁶⁵ Entrevista com Mãe Stella realizada em 1983, Salvador, Bahia.

domingo do *Alá* - segundo domingo do ciclo das *Águas de Oxalá*, simbolizando a proteção de Oxalá aos que vivem.

De onde se deriva o termo *èfún* _elemento capital, símbolo de legitimidade ancestral desconhecida associada à argila do *Orún* _, imagem símbolo de *Orí* antes de nascer no *Aiyé*. A cobertura protetora do aspecto ancestral do ser humano vivo. *Èfún*, selador ancestral.

A Tradição acredita que a Casa de *Orí*, esse império coletivo no *Orún*, espaço mitológico, uma espécie de museu vivo, uma espécie de seara de bolas brancas modeladas com argila do *Orún* (*èfún*), armazenadas à disposição para quem está de passagem para o *Aiyé*, é estritamente individualizadora. É provedora da escolha individual de *Orí* para acompanhamento de uma longa viagem pelos caminhos consagrados à longevidade, entrelaçados com o tempo, *Orí* é Orixá.

Do ponto de vista dos Yorùbá, da Casa de *Orí* se direciona ao alcance da morada no arcabouço ósseo (cada esqueleto em vida) conecta o ser humano com o que ele tem de mais antigo (*Orí*) e este conecta o humano com a Terra (*Aiyé*) e a sua ancestralidade conforme o mito de *Orixanilá*, *Ossá*.

Orí é filho de *Iyá Olokun*, originalmente nasce no *Orun*, sob o aspecto mitológico é simbolizado por uma bola de *èfún*, esculpida na casa de *Oxalá*. No *Orun*, essas bolas de *èfún* são modeladas por *Ajalá* (filho primogênito de Oxalá), o escultor do *Òrun*.

O que se sabe, segundo o mito, sobre a escolha de *Orí* no *Orun* é que esta escolha é realizada na casa de *Oxalá* e de *Olokun*. Esta casa tem uma grande porta e é toda branca por dentro e por fora, nela ficam arquivadas nas prateleiras que revestem as paredes internas, incontáveis bolas de *èfún*, fundamentalmente brancas, modeladas por *Ajalá*, conhecedor exímio da matéria *èfún*, argila do *Orun*. Seu lazer é o seu labor.

Èfún é a argila do *Òrun*. É um pó à base de CaO que depois de consagrado vira elemento ritualístico. Compreende-se que o (CaO) é proveniente das rochas calcárias resultante da transformação do arcabouço ósseo de todos os animais vertebrados que passaram em movimento articulando-se e deslocando-se em seus corpos pela Terra. Muito abundante na natureza terrestre, particularmente sob a forma de carbonato (rochas calcárias). Esse pó reveste-se de profundo significado, além de ser usado como proteção em alguns rituais, o *èfún* é *selador* da ancestralidade, como diz Mãe Stella. Ele é elemento ritualístico que ao cruzar o corpo físico (*local dos fenômenos psíquicos*)¹⁶⁶ tem como uma de suas consagradas função no contexto religioso selar a ancestralidade da espécie humana, uma legitimação do corpo do ponto de vista espiritual. No *Aiyé* no ambiente religioso do Terreiro, esse pó é um elemento ritual presente e usado por quase todas as

¹⁶⁶NEUMANN, Erich.A *Grande Mãe*. Um Estudo Fenomenológico da Constituição Feminina do Inconsciente. São Paulo: Cultrix. 1999, p.47.

peessoas que se vestem de branco e que participam do ritual das águas de Oxalá. É uma espécie de proteção usada pelos iniciados, durante a participação nos rituais de fundamento. Fundamentalmente usa-se nos rituais de morte e nascimento. O termo *èfún* tem origem na língua Yorùbá e significa farinha.

A pesquisa nos tem mostrado primeiramente que *Orí é o código pessoal*, que individualiza cada um que nasce nesse mundo visível, físico. Esse código está representado pelas bolas de *èfún* produzidas por *Ajalá* na casa de Oxalá. Quem nasce no *Aiyé*, segundo a tradição fez antes a escolha de sua cabeça simbólica no *órun*. Esse código é originário do mundo invisível, da Casa de Oxalá no Além.

Constatamos também que *o silêncio é mãe da fala*. *Orí* é o único orixá que nasce no *Òrun* (no mundo invisível) e translada de lá para cá e de cá para lá, vive no *Aiyé* (no mundo visível). *Filho de Olokun*. *Orí* é o Orixá que faz parceria com o ser humano ao longo da vida, tanto assim que é predestinado a ser escolhido (mito de nascimento de *Orí*) pelo humano antes mesmo de nascer, ainda na condição instável a transitar por terríveis intempéries entre a água e o ar, momento no qual é predestinado a acompanhar o humano pelo maior espaço de tempo possível.

Enquanto Orixá ele começa como filho (Ossaguian) e na seqüência como pai (Obaxanilá) sendo seu símbolo emblemático, o *Alá*. Na perspectiva psicofísico, *Orí* comanda a finitude do corpo e a imortalidade (infinitude) da alma. No nível concreto, estando na companhia humana, seu símbolo é o *Alá*.

Orí como se diz Oxalá é símbolo arquetípico do arké, elemento fundamental do começo dos começos como princípio, além de ser constituído por uma massa de água com ar, tem um elemento a mais, o princípio *Iyagbalagbá* dos povos de origem africana de língua fon (origem de oxalá), o *èfún*. *Emi*, *omi*, *èfún*, elementos que deram origem a novas formas de existência.

ORÍ NO RITUAL DAS ÁGUAS DE OXALÁ

A descrição etnográfica do Ritual das Águas de Oxalá levou-nos a compreender a função de *Orí*, na compreensão do processo de envelhecimento dos humanos. Assim como a compreensão da passagem da função de pai como protetor (Oxalufan e o *Alá*) se enlaça a uma de suas propriedades de poder de envolver o humano a acreditar que o conceito de *Orí* abrange o significado de filho, (Oxalá Guian) acompanhar os pais durante a vida de certa forma acompanhar o retorno dos pais à origem.

A tradição pensa na existência, como a que faz fronteira com a morte no corpo físico e com o arrefecimento desse corpo, logo após a morte. *Orí* que durante toda a sua passagem pela Terra esteve encarnado, como individual único ancestral pessoal, com o evento da morte passa ao status de coletivo (Oxalufan). Um princípio unificador dentro da psique humana, que ocupa a posição central de autoridade com relação à vida psicológica e, portanto, com relação ao destino do indivíduo.

No estudo sobre o *Ritual das Águas de Oxalá* compreendemos que *Orí* é um Orixá diferenciado pela especificidade da sua função simbólica de condutor e protetor da existência humana na Terra. Um Orixá, que se diferencia no panteão africano entre as outras divindades, as quais num primeiro momento, entre os símbolos arquetípicos, apresentam-se associada às cores. O único Orixá que nasce e se perpetua no *Òrun* e que está associado à cor branca (neste caso se difere dos outros orixás, pois todos os demais nascem no *Aiyé*), ou melhor, indo mais deve dizer que nasceram muito antes de haver separação entre *Aiyé* e *Òrun*.

Aprofundando, se sabe de início que *Orí* é Orixá individual e primeiro ancestral pessoal diretamente associado ao mito da casa de *Orí no Orún*, casa de Oxalá. Neste ele apresenta-se com a função de pai e de avô, ancestral primordial de cada ser humano que nasce aqui na Terra (*Aiyé*).

Embora a cultura da ancestralidade exista impregnada no cotidiano do afro descendente para bem compreender se cumpre retomar esses valores culturais relacionado a família, por exemplo, como base da inter-relação no contexto da linguagem consagrada ao ritual.

Conforme os rituais presentes na liturgia do Terreiro, e no ciclo do ritual das Águas de Oxalá percebe-se que os religiosos dessa Tradição dos Orixás têm o *Alá* como símbolo de proteção do Orixá Oxalá.

*Alá*¹⁶⁷ é símbolo de paz e proteção espiritual à vida, elemento consagrado carregado de fundamento, no vestiário ritualístico está associado ao *pano-da-costa*¹⁶⁸.

Alá é uma cobertura mítica de proteção físico-psico-espiritual. No ciclo ritualístico dos dezesseis dias das *Águas de Oxalá* é a última cerimônia da procissão, uma espécie de caminhada dançante acompanhada pela orquestra consagrada dos tambores falantes, tempo em que os participantes dançam e cantam durante esse cortejo sob o *Alá* de Oxalá no interior do

¹⁶⁷ O texto aprofunda sobre o significado do *Alá*. Ver in: RODRIGUÉ. *Ori Àpéré Ó, O Ritual da Águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro Edições da Summus Editorial. 2001, p81-83.

¹⁶⁸ O *pano-da-costa* é a peça de maior significado para uma iniciada, a qual deverá saber usá-lo conforme a ocasião. Em primeiro lugar é necessário que a mulher saiba escolher, adequadamente o tecido para a confecção da referida peça.(...) Os referidos panos devem ser de cores claras: branco, rosa-suave, bege, azul claro; nada de cores fortes ou berrantes. (SANTOS, 1993, p44-46).

Terreiro. O *Alá* esse grande pano branco cerimonialmente é estendido sobre todos que processam a mesma fé e carregado durante a procissão pelos Obás e pelos Ogãs, representando estarem sob a proteção desse grande orixá *funfun*, *obanilá*, o orixá *Oxalá*.

O *Alá* é representado também pelo *pano da costa*, peça da roupa litúrgica que é usada estendida sobre as costas dos iniciados quando incorporados com Orixá *Funfun*. Peça individual de fundamental importância usada para cobrir todo o tronco durante o ato ritual de carregar água na madrugada de sexta das *Águas de Oxalá*. Acredita-se que assim o *Alá* protege a existência quando está aberto.

Para a Tradição dos Orixás, a dimensão da paz mediante a presença da cor branca em todo o universo de Oxalá transparece ser um direito consagrado a ser cultuado e cultivado no cotidiano das pessoas de conhecimento desse Orixá. Em primeira instância, o Orixá Oxalá é o Orixá da Paz. O poder da conquista da paz entre as pessoas está associado a Oxalá, perpassa por *Ori* e é apresentado pelo *Alá*, símbolo arquetípico de proteção. Na dimensão ritual, o *Alá*, um grande pano branco, que os devotos de Oxalá em ritual previsto no calendário litúrgico do Terreiro – no *Ritual das Águas de Oxalá* –, ritual que perdura por dezesseis dias por ano e no conjunto dos ritos

constituídos pelo programa litúrgico dos três Domingos¹⁶⁹ de *Festa*, parte fundamental do processo ritual de passagem coletiva uma espécie de procissão a passos lentos e ritmados sob a sonoridade dos atabaques tocados ao ritmo *ijexá* quando os participantes caminham juntos sob a proteção do *Alá*, um longo pano branco aberto acima de suas cabeças.

O *Alá* na dimensão abstrata é como uma névoa esbranquiçada, símbolo arquetípico de proteção a todos que nasceram. A brancura do *Alá* significa a invisibilidade espiritual associada ao Orixá Oxalá (Orixá Espírito) que não distingue vivos de mortos, todos que nascem são filhos de Oxalá.

O Ritual das Águas de Oxalá é um *processo ritual* de iniciação coletiva que anualmente se renova.

No contexto do *Ritual das Águas de Oxalá*, *Orí* se apresenta como mediador entre o visível e o não visível, fundamentalmente ele é intermediário consagrado a manter-se vivo, para realizar a mediação permanente entre o humano e o Orixá.

ORÍ NO RITUAL DE CONSULTA AO ORÁCULO DOS BÚZIOS

Durante a consulta oracular, quer seja o *Opele Ifá*, *Èrin-mérim-dínlógúm* (os *búzios*) ou com a noz de *Obí* (*cola acuminata*), tem cara e coroa (face e

¹⁶⁹ Estão apresentados e explicados na Dissertação de Mestrado.

costa), tal como de uma moeda quando arremessada. Os Búzios, são mais comumente usados entre as mulheres e o *Opelé Ifá* entre os homens. Hoje especialmente, na Bahia, independente de se recorrer aos *Búzios* especificamente para a condução dos rituais internos do Terreiro, as consultas individuais de pessoas iniciadas nos segredos da religião dos orixás ou não quando estão em confronto consigo mesmo ou com problemas de outras ordens, provavelmente recorrem aos aconselhamentos do oráculo.

O Ritual de Consulta ao oráculo de *Ifá Olokun* é o único ritual em que se usam os búzios como *dispositivo*¹⁷⁰ simbólico, que responsabiliza o consciente do consulente em interação com o seu próprio *Orí*, a se responsabilizar pela condução *dinâmica*¹⁷¹ da comunicação profunda para o encontro com o *Si Mesmo*. Em outras palavras, *Èrin-mérim-dínlogúm* é um ritual de investigação oculta, exploração do inconsciente mediante linguagem dos símbolos arquetípicos da tradição e cultura africanas nas Américas.

¹⁷⁰ DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

¹⁷¹ STOKINGER. *A Interação entre Cibersistemas e Sistemas Sociais*.

No âmbito social, o oráculo dos búzios funciona também como organizador das relações pessoais da pessoa consigo mesma e da pessoa com o outro, além de exercer a função de mediador psicossocial entre Terreiro e a sociedade. Condiz afirmar que *enquanto fundamento de condutas sociais concretiza, para além da ação religiosa e espiritual, uma ação social.*¹⁷²

Salami argumenta sobre a importância da consulta a *Ifá*, considerando como de *função ordenadora* mediante a veiculação do discurso com base no sistema simbólico.

Neste ritual, vemos *Orí* como mediador psicossocial de comunicação entre a pessoa que consulta, consigo mesma e, entre a cultura brasileira de tradição dos Orixás com a sociedade baiana, que se estende ao Brasil, acrescida com aquelas pessoas que veem de longe à procura da escuta oracular.

É filho de *Olokun*, irmão predileto de Ogun (desafiador de caminhos e passagens), companheiro de jornada do seu irmão Veloz, quando na passagem pela encruzilhada (porta de passagem do Palácio de prata de *Olokun*) O arquétipo da sabedoria de *Iya-Ifá-Olokun*, desde o seu império de saberes no âmago da Tradição dos Orixásé solicitado ritualmente a

¹⁷² SALAMI. *Poemas de Ifá e Valores de Conduta Social Entre os Yorùbás da Nigéria (África do Oeste)*. USP- SP, 1999, p. 6.

responder questões de ordem existencial individual ou coletiva. Pessoas que sejam de dentro ou que venham de fora do ambiente religioso frente à uma grande dúvida, no Brasil, na Bahia consulta-se o Oráculo.

Orí é de extrema importância para a qualidade da comunicação do indivíduo não só na relação consigo próprio como nas inter-relações sociais. Constatar o efeito da comunicação interpretativa através do oráculo reveste-se de importância psicológica. Na Tese queremos explicitar essa dimensão Jung nos relembra em uma determinada situação ou mesmo um momento de pânico quando alguém se encontra no limite de suas forças é possível que brote uma prece de dentro do seu mais ínfimo ser o *instinto acudirá em sua ajuda, em formas de ação e comportamento, de pensamento, sentimento, que designamos como instintivas.*¹⁷³

Quando Jung conceituou o *Si Mesmo como da instância instintiva, o instinto como vigia, que independente da vontade do indivíduo ou concordância do sujeito ele representa o objetivo do homem ou da mulher na sua totalidade*, colocou o *Self* em destaque entre os arquétipos, dado que facilita a nível da razão perceber quanto metafísico se insere a concepção da individualidade no contexto coletivo pela via ritualizada. Quando Jung

¹⁷³ MCGUIRE; HULL. (Coords.) *Carl Gustav Jung: Entrevistas e Encontros*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix. 1977, p. 397.

diz que o principal arquétipo é o *Self*, transduzindo, pensamos que falar do *Self* é falar de *Orí*.

4. 2. OS SÍMBOLOS NUMA VISÃO ARQUETÍPICA

A entrada no universo psicológico nós dá possibilidade de olhar o nosso objeto de estudo sob uma perspectiva simbólica. Recorrendo a teoria arquetípica de Jung nós aproximaremos de *Orí* para desvelar a sua dimensão *psicossocial*.

Comentadores como James Hillman fundador da *Escola da Psicologia Arquetípica*, pós-junguiana; Edward Edinger com seus estudos sobre o *Processo de Individuação* e Eric Neumann autor de obras relevantes¹⁷⁴ nos acompanham na construção deste texto.

Para Hillman (1997), o conceito de arquétipo é o mais fundamental na obra de Jung, e refere-se às mais profundas premissas do funcionamento psíquico como delineador do modo pelo qual percebemos e nos relacionamos com o mundo. Hillman lembra-nos que a questão arquetípica está associada à parte mais profunda do inconsciente, constituída pelo inconsciente pessoal e pelo inconsciente coletivo. São

¹⁷⁴ *Amor e Psiquê. Uma Contribuição para o Desenvolvimento da Psique Feminina*. São Paulo: Cultrix, 1990; *Criança, Estrutura e Dinâmica da Personalidade em Desenvolvimento Desde o Início de Sua Formação*. São Paulo: Cultrix, 1991; *História da Origem da Consciência*. São Paulo: Cultrix, 1990; *Psicologia Profunda e Nova Ética*. São Paulo: Paulus, 1991. *A Grande Mãe. Um Estudo Fenomenológico da Constituição Feminina do Inconsciente*. São Paulo: Cultrix. 1999, p. 49.

nessas camadas mais profundas do inconsciente coletivo que as *imagens primordiais* são produzidas, onde os arquétipos se encontram e onde se produzem símbolos. Essas imagens são comuns a todos os povos, a todas as civilizações e em todos os tempos e são sempre coletivas. Portanto são universais e fundamentam diferentes visões de mundo. Psicologicamente, essas *imagens* representam o instinto humano que independe da vontade, e, são consideradas o âmago do inconsciente, o guia e provedor do consciente. Neste diálogo entre a Tradição dos Orixás e a Psicologia Analítica a simbólica *Orí* ocupa o centro.

O conceito de arquétipo, defendido por C. G. Jung, deriva da observação reiterada de que os mitos das tradições orais e os contos da literatura universal encerram temas bem definidos, que reaparecem sempre e por toda parte e se organizam no inconsciente. *Seu* caráter arcaico, *arché* + *tipo*, possui um sentido de algo que tem qualidade própria da origem.

O termo símbolo, na sua origem grega, se refere a duas metades de uma mesma moeda com o objetivo de identificar duas pessoas separadas há muito tempo. A metade conhecida autentica a mensagem levada por um mensageiro legitimado pela metade falante da moeda.

Nessa acepção do termo tendo presente a perspectiva Junguiana, *pensamos que nem se quer podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la.*

*Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da razão.*¹⁷⁵ Essa delicada perspectiva interpretativa nos faz lembrar um comentário de James Hillman que *para Jung uma palavra ou uma imagem é simbólica, quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto imediato. Essa palavra ou essa imagem tem um aspecto inconsciente mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado.*¹⁷⁶

Símbolo se refere à possibilidade de se expressar a existente polarização através de algo conhecido (pessoal) com algo totalmente estranho que vem de fora, de natureza arquetípica, impessoal, coletiva quer dizer pertencente ao inconsciente coletivo. E para que seja símbolo deve permanecer com sua polaridade, uma pessoal e outra arquetípica. Em resumo, o símbolo é constituído de duas partes uma que conheço, portanto consciente e a outra concebida inconsciente, que se constitui de elementos pessoais e coletivos.

Com o objetivo de reconhecer o símbolo nos aproximamos da teoria junguiana também via Edinger¹⁷⁷ quando em sua obra *Ego e Arquétipo*, ele expõe que *o objetivo básico da psicoterapia junguiana é tornar consciente o processo simbólico.*

¹⁷⁵ JUNG. *O Homem e seus Símbolos*. São Paulo: Editora Cultrix. 1997, p. 21.

¹⁷⁶ HILLMAN. *O Código do Ser. Uma Busca do Caráter e da Vocação Pessoal*. Tradução de A. C. Silva. Rio de Janeiro: Objetiva. 1997.

¹⁷⁷ EDINGER. *Ego e Arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix. 1995, p. 162.

4.2.1. SOB O PRISMA PSICOLÓGICO

Tomamos uma *Manhã de Abençoamentos* no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* para uma leitura dos símbolos na sua dimensão psicológica, isto é, olhar esta *Manhã de Abençoamentos*, o conjunto dos dados, como retrato psíquico do *Processo de Individuação*. Ela nos servirá de filtro de polarização.

O Sol surge brilhante no horizonte, de uma das mais belas manhãs de verão dos anos oitentas na Bahia, com todo o seu esplendor. É o dia seguinte, um dia depois do ritual de *saída de um barco*¹⁷⁸ de *Iyawos* no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*: a primeira *Manhã de Abençoamentos*, a mais cheia de surpresas, encontros, notícias, novidades e, preceitos.

A jornada das bênçãos começa com o nascer do Sol. Depois de visitarem casa por casa de orixá, se segue as benções aos mais velhos no orixá por

¹⁷⁸ Um dia depois do ritual de *Saída de Iyawos*. O que é isto? Verger escreve sobre este tema. MOURA. (Org.) *Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás fotos de Verger*. São Paulo. 2002.

Pensando no estilo do Terreiro subtende-se que os *Iyawos* acordam cedo, portanto as seis horas da manhã já tomaram *banho de folhas* conforme o preceito; com a primeira refeição ritual em ordem, portanto prontos para a primeira peregrinação por cada casa de orixá para fazer as saudações conforme a ritualística do dia. Provavelmente, estão acompanhadas das suas respectivas mães pequenas, quer dizer *Iyás Kekerés*. Elas, as Mães, que acompanharam o *Barco de Iyawo* em todas as suas necessidades ritualísticas sejam de ordem física, social ou espiritual relacionadas com as obrigações de *feitura*. Elas são as mães de iniciação daquele barco, o acompanharam por mais uma semana, enquanto o recém iniciado se organiza em termos de adaptação à nova vida que terá que re-significar no contexto do Terreiro.

ordem hierárquica, primeira a Iyalorixá e logo vem a vez da segunda pessoa da Iyalorixá, a *Iyákekèré* do Terreiro.

Avistamos de perto a chegada da *Iyákekèré* na Sala da Casa de Oxalá, onde as benções vão ocorrer. Com a entrada da *Iyákekèré*, todos os que estão presentes se levantam e levemente se declinam em reverência ao *Orí* coletivo e ao Orixá dessa senhora. Em conjunto reconhecem que cada um tem o seu *Orí*. Em outras palavras, os que estão desatentos, pensam que o gesto de se levantarem e declinarem expressa apenas o momento para serem abençoados, ou porque da chegada da *Iyákekèré* que é uma autoridade.

Para os muito mais velhos, no sentido de mais experientes, cada *Orí* representa a concepção simbólica de que além de carregarem *Orí* estão na Casa de Oxalá.

Para os mais jovens iniciados a ordem é se levantar e declinar a cabeça. Para os recém iniciados, ao se abaixarem, a cabeça segue em direção ao solo, depois de dobrarem os joelhos se colocam na posição de reviravolta do corpo para frente e para baixo, revirando completamente a cabeça em direção ao centro da Terra. A testa encostada sobre as mãos espalmadas no chão encima de uma esteira. Entre a mãe Terra e o corpo apenas uma esteira de por meio. Ao se colocar nessa postura para receber a bênção,

postura africana que se chama *foríbalè*¹⁷⁹ dá-se por iniciada a re-significação da linguagem na inter-relação ritual do iniciado no âmbito psicossocial no Terreiro.

Minutos depois, enquanto a luz do pensamento atravessa a sala se pode ver que, nesta manhã o privilégio é dos recém iniciados, pode-se observar os *Iyawos* debruçados sobre essa esteira, em pleno recebimento das benções acompanhadas de *paoó*. Dois deles fizeram a postura de *dobale* e uma delas *iká* quando na atmosfera oxalânica (tudo branco) da sala a voz da *Iyákekèré* ressoava no salão.

Quem conheceu a *Iyá Ossun Funmissé*, Eutrópia Maria de Castro, sabe quanto determinada, firme e maleável ela era, até para rezar. Sua reza, ao mesmo tempo em que era um canto, era poesia. Era uma verdadeira declaração, amor ao Orixá. A sutileza de sua sabedoria ancestral refletia no seu jeito doce e firme de dançar o toque *Ijexá* para o Orixá da beleza Ossun, *Alujá* para Xangô, *Agueré* para *Òssósi*, toda dengosa para Iyemanjá, sintetizando, pode-se dizer que a *Iyá* dançava muitíssimo bem, uma maestria sem igual, um privilégio ser sua discípula.

Até aqui, ainda não falamos do contexto no qual a história se dá e já estamos no desfecho da história. Mãe Pinguinho sentada em sua cadeira e

¹⁷⁹ Sobre as benções no Terreiro ver: SANTOS. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua.1994, p38-48. Para se ter uma idéia do processo de aprendizado imagine-se durante oito anos o que seja ensinando sem ensinar a cada visita (alguém) ser abençoada no Terreiro em observação de campo para coleta de dados.

os *Iyawos* ajoelhados na esteira ritual, e ainda com corpo declinado logo depois de serem abençoados por ela recebem as primeiras lições dadas por ela após a *clausura*.

Entre profundos suspiros de agradecimentos, às vezes soluços se fazem sentir, quando se pensa que os “abençoamentos” terminaram, eis que Mãe Pinguinho, arregala um pouco os olhos, com a doçura de uma mestra que encarna a firmeza de uma mãe, o indicador suavemente apontado sem direcionar, quase dançando no ar ela, fala com seriedade, firmeza e carinho e determinação:

__*Atenção Iyawo!* Olha para cada em particular, mas fala para todos que escutavam além do Barco. Os *Iyawos*, já com a postura mais relaxada como filhos africanos aos pés de uma Mãe, meio de joelhos e, meio sentados. Escutavam a *Iyákekèré* e ela com o dedo dançando no ar, e voz compassada quase sílaba por sílaba, começa: __ Se por acaso, alguém lhe disser, que entrou uma-folha-a-mais-no-seu-banho de “obrigação” considere que esta folha, não foi posta por engano; ela caiu (e aponta com um gesto dançante tão preciso que se visualiza a árvore da folha que cai e só lhes falta ver, o instante em que a folha desce da árvore e entra no banho), e ela continua: esta-folha-a-mais, passa a ser da sua diferença; passa a fazer parte do seu mistério. É o diferencial da sua *obrigação*, pois, a folha passou a ser consagrada no seu caminho. O silêncio aparece como uma bomba sem som, como uma bola de espuma em expansão no meio da sala.

Entrada do símbolo. Assim como dizem sobre *chuva de deuses* aqui também tem chuva de símbolos. Pensando alto. Os símbolos não obedecem a uma ordem hierárquica, não tem seqüência, nem hora marcada para aparecer e fazer sentido, portanto podemos apresentá-los sem necessariamente querer seguir uma ordem de valor.

E o *Barco* responde em coro, afinados tanto quanto os instrumentos de uma orquestra: *Elèdá emi Oríré asé iré fún ó*

E ela responde Ossun Asé Oríré

E os que ouviram junto com o barco que a essas alturas já são mais de dez.

___ *Sua bênção Iyákekèré*

___ *Minha mãe Ossun que abençõe*

Como vimos, no Terreiro a palavra é consagrada, os *Iyawos* depois da escuta (reflexão) respondem *mogbo assàlé mogbo órùn* (já escutei pelo dia e pela noite), se subentende que os que escutaram, escutaram em português, pensaram e refletiram em português no *leito da cultura yorùbá*, base da reflexão. Por protocolo religioso, ou seja, valor cultural do ponto de vista sócio-lingüístico¹⁸⁰ deve pedir-lhe a bênção (em Yorùbá) a *Iyá*, que acabou de realizar a rica observação do dia.

¹⁸⁰ Neste caso a língua se apresenta como fonte de geração de hierarquias, SARMENTO, Manoel Soares, Pós Doutor em Linguística. In: *Seminário Interdepartamental de Antropologia: O Que é Cultura?* UESB-Jequié 2003.

O Lama Govinda costuma dizer *que uma meditação*¹⁸¹ *que não resiste à prova da ação é inútil*¹⁸². Sim, os *Iyawos* estão em *obrigação*, ou melhor, estão vivendo uma etapa especial do processo iniciático. Lembra-se que as pessoas que constituem o *Barco*, nem tiraram ainda o *kelé* do pescoço? Precisam tomar consciência do que ocorre no seu cotidiano e voltar a administrar sua vida leiga, mas podem estar sem jeito, se sentindo o centro do universo com o *Ego* bastante inflado.

Para uma compreensão inicial da abrangência e profundidade do significado de *Orí* na Tradição dos Orixás, deve-se pensar na possibilidade de que não se concorde a respeito do entendimento que se tem *Orí*. Um país tem *Orí*, uma empresa tem *Orí*, o primeiro capítulo de um livro tem *Orí*.

Nesta tradição tudo começa com a escolha de *Orí* no *Orun* e escolha como encontro, como uma ultrapassagem por uma linha viva, não como um fato, mas um dado mitológico pertencente à dinâmica da inter-relação com o invisível. Fazendo uma redução pode-se realizar a leitura do invisível e visível, como consciente e inconsciente sem abrir uma discussão mais

¹⁸¹ É sugestiva a conversa de um filósofo com um físico sobre a meditação. Weber conversando com Bohm: *A meditação envolve a concentração da mente e o afastamento de tudo quanto possa interferir na percepção profunda. O místico mergulha o mais fundo possível na consciência, o físico na matéria certo? Ele responde: Certo. Mas, a respeito do matemático puro, temos de perguntar: está mergulhando em que? De certa maneira mergulha num dos aspectos da consciência. Embora possa inspirar-se na experiência da matéria, uma vez penetrando na consciência põe-se em busca de algo que ali se desenvolve numa ordem própria.* WEBER. *Diálogos com Cientistas e Sábios, A Busca da Unidade*. São Paulo: Editora Cultrix. 1986, p. 186.

¹⁸² Lembra o que diz o Govinda Govinda, In: WEBER. 1986, p.85.

profunda, até porque o espírito como a categoria espiritual neste caso não é individual pertence à dimensão do inconsciente coletivo.

Iyá Ossun Fumisé (Mãe Pinguinho) com sua sabedoria, sutilmente, realiza uma espécie de abertura do processo de cura.

4.2.2. PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Tudo na vida tem limites. O *Ego* de cada um, que está no processo de iniciação pode ficar inflado e continuar inflado por um bom tempo, não a ponto de expandir-se a altura do *Si Mesmo*. A cura desse estado psíquico é a entrada consciente no processo de refletir sobre sua inflação, ai nesse contexto o silêncio é a chave de abertura para que outros participem do processo sem desperdício de escuta. Pois, o conteúdo que emerge neste particular é de substância simbólica. O *Ego* para constituir-se parte importante da estrutura psíquica tem seu marcador genético de limite: não pode extrapolar a esfera do *Si Mesmo*. A vida do *Ego* oscila entre a inflação e a alienação ao longo da existência. A questão agora é do âmbito da consciência: como administrar, como promover a dosagem? Neste processo de inflar e desinflar, a alienação desmedida pode levar a estados depressivos, severo.

Esse processo, na perspectiva de uma individualidade saudável, exige do *Ego*, em interação com o *Si Mesmo (Self)*, uma flexibilidade (inflar e alienar) capaz de estabelecer limites na atuação inflável do *Ego*; capaz de estabelecer fronteiras entre o individual e o coletivo, entre o consciente e o inconsciente. O *Ego* nem pode e nem deve sair de sua medida para desafiar os deuses, nem tampouco pode se violentar frente ao eminente perigo de querer atravessar os limites para se ver do tamanho do *Self*.

O que foi visto na Manhã de Abençoadamentos no Terreiro pode ser descrito como um processo de oralidade no qual a palavra se faz presente na sua dimensão simbólica. Após a intervenção da *Iyákekèré*, pode-se observar gente chorando, gente zangada, gente falando, e gente calada, sem falar no *barco* que entra em silêncio profundo direto vivenciando um processo de conscientização. Conscientização que se dá a partir da interpenetração dos símbolos na vida cotidiana. Numa perspectiva Junguiana, estamos diante de um *Processo de Individuação*.

Em outras palavras, ao se tomar o termo *individuação*, com um modo de vida, se compreende que a astúcia desse viver como processo é a de tomar uma diretiva indefinidamente longa. Tão longa quanto à predestinação de *Orí*, como parceiro incondicional do ser humano na Terra. Processo que na visão da Psicologia Analítica deve ser realizado ao longo da vida.

Desta forma, podemos considerar em primeira instância que *Orí* é a expressão do arquétipo do *Si Mesmo* ou *Self*.

4.2.3. SELF OU SI MESMO

Partimos do pressuposto que o espírito está para a religião assim como psíquico está para Psicologia. O *Self* é um fruto psíquico. O *Self* enquanto centro pode se ampliar a uma circunferência que abrange a totalidade do ser consciente e inconsciente. À totalidade psíquica sem divisões chamamos de *Si Mesmo* ou *Self*.

Jung diz que levando em conta que o centro da mente consciente é o *Ego* (*dimensão subjetiva*), esse, vive em processo constante de relacionamento com o *Self* o qual exige ser reconhecido. No âmago do processo de iniciação, os coordenadores sabem que é necessário ajudar a desinflar o *Ego* dos iniciados, para que possam voltar a condição normal da existência, ou seja, do dia-a-dia. O Terreiro ao longo de sua existência tem-se mostrado sábio na condução desse processo. O processo é lento. É antigo e, é importante que seja acolhido dentro do continente – Terreiro –, onde o iniciado pode se re-fazer de modo protegido: com gentilezas, carinho, alimentação adequada e atenção, pois os *Iyawos* acabaram de nascer.

O apoio coletivo, nesse momento tão delicado é de grande importância, pois é revelador da solidariedade, *compromisso* e compaixão fundamentais no acolhimento do *Ego* inflado e ao mesmo tempo fragilizado.

O *Ego* pode ser inflado de muitas maneiras e por situações as mais diversas. Para Denise Ramos (2006) o carnaval pode ser um desses momentos ritualísticos, onde o indivíduo ao assumir uma personagem, um papel e ou uma fantasia sai do limite egóico e momentaneamente se infla. É necessário um ritual de saída ou finalização para se desvestir da fantasia e voltar à realidade cotidiana.

Assim também, o processo iniciático traz no seu bojo potencialidades que podem inflar o *Ego*.

Apesar do *Ego* (parte subjetiva da psique) continuar crescendo dentro da parte objetiva, ele jamais chegará à plenitude. Se tal acontecesse a pessoa tornar-se-ia um “deus” no fim do processo iniciatório. Mas na condição de mortal, dentro de uma estrutura divinizada de orixá, o *Ego* infla, mas é limitado pelos rituais inerentes ao processo da iniciação.

A criança habitualmente infla seu *Ego* nas situações mais corriqueiras, para logo sentir a punição decorrente de sua ousadia.

O processo de crescimento, em outras palavras, a consciência como processo de formação do *Si Mesmo* reveste-se de uma dimensão social

significativa, pois caso contrário seria muito difícil conviver com alguém cujo *Ego* apresenta-se constantemente inflado. Dele poder-se-ia dizer *és como una bloma*. A inflação leva a pessoa a um estado de euforia, insuportável socialmente. Daí a necessidade de mecanismos educativos e sociais que controlem esse processo.

Para a Tradição dos Orixás a consciência nasce com o envolvimento do coração, mediante o termo *okán* (coração) ou o termo *inú* que nesta realidade se associa às vísceras¹⁸³, às entranhas, ou seja, ao interior oculto do corpo físico, ao conjunto como aceção de interioridade, que em Yorùbá diz-se *nínúnínú*. Como referimos no início do capítulo, anterior a *propriocepção* de uma alegria, pode ser associada às vísceras, como que adocicadas. Essa alegria pressentida (*pensamento-sentimento*) exprime-se por meio da expressão *inú mi dún*, compreendida como a expressão da percepção das sensações perceptivas, experimentadas interiormente,

¹⁸³ O coração que leva para, e eleva à racionalidade. O que estamos falando pode-se associar ao funcionamento da consciência do ponto de vista de Jung, com um diferencial, enquanto a Tradição coloca o órgão do coração no centro para se acessar diretamente a consciência, Jung coloca o *Ego* no centro da psique consciente. Com isto ele estabelece um cruzamento entre pensamento versus sentimento e, sensação versus intuição. Para explicar esse funcionamento, ele distribui essa experiência em dois pares de funções opostas, no que diz respeito a propriedades ou funções da consciência. Jung identifica a *função pensamento*, com o conhecer aquilo que a coisa é; diferente de afeto e de emoção. *Pensamento - sentimento*, sensação - intuição perfazem os dois pares de categorias que ele diz serem: um par racional (*pensamento e sentimento*) e um par irracional (*sensação e intuição*). SAMUELS. *Jung e os Pós-Junguianos*. Tradução de Eva Lucia Salm. Rio de Janeiro: Imago. 1989, p. 84.

costuma-se dizer, que o ventre é suavemente adocicado. Verger¹⁸⁴ reforça esta consideração ao afirmar: *meu ventre é suave, delicioso, prazenteiro, agradável. São os sentimentos experimentados interiormente*. Portanto, estamos falando de sensações.

Temos de ter presente que aqui falamos do psíquico e não do espírito, dentro do viés psicológico, o espírito é observado somente enquanto imagem do aparato psíquico.

A herança que os descendentes receberam dos africanos foi o conhecimento cultural e religioso de uma tradição que preserva uma particularidade envolucrada por uma ciência advinda da arte sacra, preservada na ritualística religiosa. A "consciência" de cada um, no ambiente coletivo advém de um conhecimento que decorre do brilhantismo individual ao saber cultivar a diferença como exigência do limite que qualifica vida. Uma articulação bem dosada da sabedoria entre tradição, visão de mundo e religião. Neste contexto uma postura, uma atitude bem fundamentada responsabiliza à escolha original por todas e quaisquer ocorrências sejam elas consideradas benevolentes ou não. Estamos diante de uma questão da origem relacionada com a cabeça que foi escolhida. Do

¹⁸⁴ MOURA (Org). *Pierre Verger. Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás fotos de Pierre Verger*. São Paulo: Axis Mundi Editora e Fundação Pierre Verger. 2002, p. 94.

ponto de vista mítico a escolha do *Orí* é realizada no *Ilé Olókun* que ¹⁸⁵ é no *òrun*, o princípio.

A visão arquetípica nos possibilita compreender que os símbolos são tão familiares para a Tradição, que a sua tradução se torna possível. O objeto se apresenta não mais invisível na sua incrustabilidade como no início da pesquisa, mas já se pode circunscrevê-lo um pouco mais. Ao longo do texto agregamos dados que nos abriram a possibilidade de iluminar a coroa de búzios, com suas pérolas. O diálogo estabelecido entre a Tradição dos Orixás e a Psicologia Analítica trouxe mais luz para se compreender dimensões antes imperceptíveis na consulta ao Oráculo.

Nessa fervorosa relação com Oxalá, *Orí* se apresenta na função de pai, como o primeiro ancestral individual. *Orí* é o primeiro Orixá, o Orixá que se apresenta associado ao *Alá*. *Ele é branco como diamante, embora emita todas as cores*¹⁸⁶.

O *Barco Iyawo*, protagonistas principais da *Manhã de Abençoamentos*, chega consciente de uma longa viagem iniciática, (eles estavam *recolhidos*, tem apenas dezessete dias que nasceram simbolicamente), para a primeira *Manhã de Abençoamentos*. Eles chegam da *Jornada do Herói*, ou como

¹⁸⁵ ABIMBOLÁ. *Yorùbá Classics Ìwé Kejì: Ìjìnlè Ohùn Enu Ifá Apá Kìíní*. Oyo: Aim Press & Publishers. 1983, p.47.

¹⁸⁶ BENSON. *O Zoar, o Livro do Esplendor*. Introdução e tradução das passagens do *Zoar-Rosie Mehoudar*. São Paulo: Polar. 2006, p. 89.

interpreta Victor Turner chegam em *Processo Ritual*. Esses são *heróis*. Estão completamente pelados, sem cabelos e sem as referências anteriores, vestidos como nunca se vestiram antes, com vestes rituais. Usando elementos carregados de valores simbólicos no âmbito coletivo, paramentados da cabeça aos pés de significados, para eles ainda desconhecidos. Eles estão conscientes até certo ponto de que estão sob a proteção do *Alá* de Oxalá, que se predispõe a manter-se aberto acima da cabeça de quem acaba de nascer.

Realizou-se então uma jornada que teve início no *Orun* e que ao escutar as reverências em forma de canto que são as rezas, se dão conta, que estão vivos e encarnados na Terra sob a proteção inicial da Mãe de *Orí*, *Iyá Olorí*. Portanto, protegidos por suas mães, ora representadas, enquanto vivem o processo de crescimento. Sabe-se que com muitos desses símbolos vão conviver apenas com a parte visível, até porque são *símbolos*. Estão com a cabeça totalmente coberta com o torço, tão consagrado quanto as vestes. Para que se lembrem do *Alá* de Oxalá devem manter-se com suas vestes incluídas religiosamente do *pano da Costa*. São apenas recém nascidos no âmbito de um contexto simbólico, dentro de breve espaço de tempo se apresentará a sociedade, que os deverá acolher para o processo de integração.

Nasce como o filho (a) de uma Mãe principal que representa a *Grande Mãe*. Como *Ogun*, o filho de *Iyemanjá Ogunté*. Caso se queira pensar em termos da linhagem *Ijesá*, se nasce sob cuidados revelados carinhosamente pela sua Mãe de iniciação, que representa *IyáOlorí* como *LogunEdé*, filho único de *Ossun* com *Ossosi*. Nesse contexto o que se tem é a Mãe. Tem pai também. Tem duas às vezes três e às vezes quatro Mães. O importante é que esteve por dezesseis dias no útero mitológico, ritualisticamente, passou pela fonte de origem. Nasceu.

Uma possibilidade é considerar que quem chega desta viagem (*Jornada do Herói*) está *individuado*, no estado primitivo do termo, estava vivendo uma vida de *arquetipo*, *vida sem ego ou consciência*. No processo de inter-relação com comunidade, a pessoa que nasce é recebida como filho (a) de orixá e pode dizer que está preparado para entrar no processo de individuação ao participar do corpo de religiosos (*Egbé*) da Tradição dos Orixás.

No processo, observamos que cada *Iyawo* está com o *Ego* dilatado, se organizando entre a forte identificação com o *símbolo arquetípico* do seu (orixá) e ao mesmo tempo processando uma nova relação com o mundo (visão de mundo). Essa reorganização é intermediada pelo sistema de símbolos numa inter-relação consigo mesmo, com a nova família no Terreiro e com o rico mundo mitológico visualizado no panteão dos orixás.

Nasce-se de novo dentro de um útero mítico e místico, onde o seu *Orí* está sendo criado no caminho da longevidade. Neste caso está com sua *persona*, uma construção mais coletiva, recém constituída totalmente exposta; enquanto o coletivo a sua volta está, ao mesmo tempo em que espera fazer-se *continente*, com sua *sombra* grupal recolhida. È possível, de uma hora para outra, haver uma chispa política, ao se abordar determinados assuntos, colocando-se o *Iyawo* em lugar de bode expiatório, entre a cruz e a espada. O *Iyawo* não sabe disto, mas os adultos que já passaram pelo processo estão cuidadosamente acompanhando para que as coisas ocorram dentro de um clima saudável.

Apesar de que nos processos iniciatórios, a meta está sempre em direção a *indivduação*, há o perigo de, a *consciência* ser invadida pelo *inconsciente*, provocando situações patológicas, se o iniciado já apresentava antes de iniciar o processo certos distúrbios emocionais. Entretanto, a nossa busca é explicitar o benefício da Tradição Oral em criar possibilidades para que a *Consciência* esteja bem inter-relacionada com o *Ego* através da meditação (sugerimos ler outra vez a nota n.º 179). Meditação na Tradição dos Orixás ocorre através do canto e da dança sob a regência dos tambores.

Nossa abordagem simbólica se realizou à luz da teoria arquetípica tendo como ponto de partida: Uma *Manhã de Abençoamentos* no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, que oferece imagens e dados significativos para se perceber o *processo de individuação*.

CONCLUSÃO

Com o objetivo de realizar uma produção de conhecimento sobre *Orí*, sua presença, relevância e função na Tradição dos Orixás e nos Rituais no *Ilé Àsé Òpó Afonjá*, construímos hipóteses e as tomamos como *estrêla guia* da Tese. Retornamos inúmeras vezes ao ponto de partida dessa longa e exaustiva coleta de dados realizada ao longo do tempo enquanto no processo de elaboração da Tese testávamos as nossas hipóteses.

A metodologia utilizada no percurso da pesquisa possibilitou-nos uma *descrição densa* e criativa de nosso objeto. O diálogo realizado entre a antropologia e a psicologia analítica permitiu um mergulho nas estruturas psíquicas. Consideramos a psique como a casa dos poderes arquetípicos. Espaço propício de boas vindas a *Orí*, o nosso objeto de estudo.

A afirmação instigante da importância de *Orí*, como fundamental para a compreensão da Tradição dos Orixás, levanta mais questionamentos. Partindo do princípio que *Orí* não conhece morte, portanto, ele não passa pelo processo de transformação. Compreendê-lo é condição *sine qua non* para a elaboração do conhecimento tanto religioso quanto científico. Compreender a posição de Abimbolá quando ele faz afirmações contundentes relacionadas à *Orí* já é um desafio. Compreendê-las em uma

territorialidade diaspórica, mais ainda. Compreensão que traz no seu bojo uma dimensão comparativa.

Prosseguindo na interpretação dos símbolos e imagens arquetípicas coletadas no ambiente comportamental das ações simbólicas no *Ilé Àsé Òpó Afonjá* pode-se reinterpretar o material simbólico-arqueológico dos rituais observados durante a pesquisa de campo, sem pretensão de apresentar respostas definitivas. Até porque segundo C.G. Jung, o símbolo é um mediador de opostos que tem a propriedade de atrair a nossa atenção (na sua função transcendente) para outra posição (um dos lados opostos) e nesse sentido o concebemos fundamental para a compreensão do símbolo.

Frente a relevância de se compreender o significado de *Orí* colocamos em evidência elementos simbólicos referentes à *Orí*, como categorias de distinção dos conteúdos psíquicos intrínsecos na psicologia da religião e na Filosofia religiosa que nos servem de plataforma interpretativa para a identificação das propriedades do referido objeto

Neste estudo, os orixás foram vistos como símbolos arquetípicos tendo presente a teoria do *inconsciente coletivo* junguiano. Considerando aqui os arquétipos, personalidades constituídas de uma forma antiga que participam da busca do significado da vida.

Na Tradição dos Orixás, *Orí* exerce uma função epistemológica, sendo assim a compreensão do seu significado é fundamental para o conhecimento dos Orixás e dos rituais. Isto implica que no Terreiro e nos rituais observados ele é re-significado culturalmente, portanto seus símbolos podem ser lidos pela via dos arquétipos.

Orí é uma centelha, algo de fulgor rápido que se encarna nas espécies vivas. Enquanto divindade pessoal nasce no *Òrun* e mitologicamente explica-se pelas bolas modeladas de *Èfún* na casa de *Orí* (*Ilé Oxalá* – casa de Oxalá ou casa de *Olokun* - *Ilé Olókun* no *òrun*). A luz da vida é a base original do ser humano. Esta origem sobrenatural é associada à cabeça de cada indivíduo e explicita referências naturais genealógicas, que legitimam a predominância do orixá regente da existência, que contribui com a constituição da identidade pessoal, relacionada com a espiritualidade ancestral.

Orí é uma forma de poder que significa cabeça, como símbolo de *Orí da* cabeça interna, oculta, íntima responsável por todas as ocorrências da vida individual que justifica as oportunidades e dificuldades existenciais relacionadas com a fortuna e a resistência que constitui a essência do ser.

Para a Tradição dos Orixás nascer é um sortilégio. A sorte de vir para o *Aiyé* é trazer consigo a fortuna de ser coroado para nascer. O nascimento é visto como dádiva divina, extremamente importante para a Tradição.

Frente a este evento repleto de valor simbólico espiritual, nascer é o grande fundamento para a vida. Quem nasce, ao ser coroado, é recebido com canto e com devoção. Após o nascimento real ou nascimento iniciático (processo ritual) de alguém no *Aiyé*, ocorre ser cumprimentado ou abençoado com uma alegre saudação de boas vindas ao mundo visível em forma de canto, de culto e de oração: *Orí Àpéré Ó*.

Na pesquisa realizada, dentre as definições encontradas, a mais consistente é que *Orí* é Orixá. No âmbito da visão de mundo dessa Tradição, compreende-se que cada ser que nasce no planeta Terra, chega selado pelo arcabouço ósseo, tem sua própria centelha de Oxalá. O nascimento de uma pessoa aqui, nesta dimensão que se respira e se pensa, é concebido também, como o nascimento de *Orí* no *Aiyé*, isso quer dizer, digno da consagração de uma celebração coletiva, um ritual. O ritual das *Águas* é uma das celebrações do nascimento de *Orí* no *Aiyé*. Enquanto que o nascimento de *Orí* no *Orun* é uma ventura, uma condição estritamente pessoal individual, restrito a família ancestral. O *Orí* pessoal, ao ser saudado por sua passagem

pelo *Àpéré* vindo do *Orun* para o *Aiyé*, passa ao status de primeiro Orixá, coroado como primeiro ancestral, de cada ser humano que nasce no *Aiyé*.

A história consagrada é transmitida de geração em geração no âmago do processo formal (iniciática) que consagra uma boa parte da Tradição Oral. *Orí* é Oxalá e esse espectro de Oxalá regente do silêncio, portanto, Orixá da Paz, que demonstra o seu poder centrado na palavra com o poder de cura.

Orixá da paz entre diferentes povos e em diferentes condições dimensionais (vivos e não vivos). *Orí* é o conceito simbólico de ser. Assim, pensar a partir do mito de nascimento de *Orí* é constatar que para a Tradição e Cultura dos Orixás não existe *humanidade sem que não se tenha uma afinidade* divina desde a sua dimensão orgânica à inorgânica.

Os desdobramentos lingüísticos acompanham as circularidades dos limites nas diversas ações simbólicas culturais de uma civilização. O que ocorre com a Tradição de *Orí*, *a brancura de sua cabeça lança luz em todas as direções*.

Neste estudo, compreende-se a importância do estudo dos significados do sistema de símbolos nos ajuda a perceber a realidade da Diáspora Africana e a extraordinária contribuição dada por ela para a constituição das culturas brasileiras.

O conhecimento sobre *Orí* no contexto da nossa história, além de importante é fundamental para se entender o movimento diaspórico, para aprender a valorizar a criatividade dessa gente na Diáspora.

Ao longo da pesquisa frente à complexidade da Tradição oral e abrangência do tema estudado, ocorreu uma abertura para as inúmeras possibilidades de pesquisa que se desvelam no texto para a continuidade desse estudo. Torna-se fundamental pontuarmos este estudo quando sugerimos em tempo hábil a continuidade e aprofundamento da investigação, especialmente o poder palavra entre *Orí* e a palavra com o poder de cura.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNAMO, Nicola.

1962. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi.
2ª. Ed. São Paulo: Editora Mestre Jou.

ABBAGNAMO, Nicola.

1998. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi
3ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes.

ABÍMBÓLÁ, Wándé.

1975. *Sixteen Great Poems of Ifá*. UNESCO.

ABÍMBÓLÁ, Wándé.

1983. *Yorùbá Classics Ìwé Kejì: Ìjìnlè Ohùn Enu Ifá Apá Kìíní*. Oyo: Aim Press &
Publishers.

AFOLAYAN, Adebisi.

1982. *Yorùbá Language and Literature*. Ibadan: University Press Limited and
University of Ifé.

AJAYI, Omofolabo.

1998. *Yorubá Dance. The semiotics of movement and body attitude in a Nigerian
Culture*. Trenton New Jersey: African World Press, Inc.

AJUWON, Bade.

1982. *Funeral Dirges of Yoruba Hunters*. Lagos: Nok Publishers Nigéria Ltd.

ALVES, Rubem.

2000. *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Loyola.

ALVES, Rubem.

2000. *Lições de Feitiçaria*. São Paulo: Loyola.

ALMEIDA, Paulo Roberto.

2001. *Formação da Diplomacia Econômica no Brasil: As Relações Econômicas Internacionais no Império*. São Paulo: Editora Senac.

AYALA, Francisco J. & DOBZHANSKY, T.

1983. *Estudios Sobre La Filosofía de La Biología*. Barcelona: Ariel S.A.

ANDRADE, Marconi; NEVES, Presotto.

2001. *A Antropologia Uma Introdução*. São Paulo: Atlas.

AMSTERDAMSKI, Stefan.

Redução. Enciclopedia Einaudi: Explicação, vol.33. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.

AROCHA, Antonio R.

1990. *El Salvador A Antiga Patria Maya*. Supervisaron la preparacion el Ing. José Gustavo Herodier. El Salvador: Desticentro, S.A. de C.V.

AWO, Fá`Lokun Fatunmbi. David G. Wilson.

1992. *Awo Ifá and the Theology of Orisha Divination*. Bronx, New York:Original Publications.

BACHELARD, Gaston

1999. *La Intuición del Instante*. Traducción de Jorge Ferreiro. 2ª. Edición en Español. México: Fondo de Cultura Económica.

BACHELARD, Gaston

2001. *O Ar e os Sonhos. Ensaio sobre s imaginação do movimento*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.

BACHELARD, Gaston

2002. *A Água e os Sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes

BACHELARD, Gaston

1999. *A Terra e os Devaneios. Ensaio sobre as imagens da intimidade*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes

BADIRU, Ajibola I

1989. *Ifá Olókun*. Olinda: Gap.

BASCOM, William Russell

1969. *Ifa Divination. Communication Between Gods and Men in West Africa*.
Bloomington: Indiana University Press.

BASCOM, William Russell

1980. *Sixteen Cowries, Yoruba Divination from Africa to the New World*.
Bloomington and London: Indiana University Press.

BASTIDE, Roger.

1989. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. 3ª. Edição, São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

BECHMANN, Gotthard & STEHR, Nico.

2001. *Niklas Luhmann. Tempo Social*; Revista Sociológica. USP: S. Paulo.

BEAINI, Thais Curi.

1995. *Máscaras do Tempo*. Petrópolis: Vozes.

BENSION, Rabino Ariel (1880-1932).

2006. *O Zoar, o Livro do Esplendor*. Introdução e tradução das passagens do Zoar-Rosie Mehoudar. São Paulo: Polar.

BERGER, Peter.

Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural. 2a. Ed.
Petrópolis: Vozes.

BERNARDO, Teresinha

1998. *Memória em Branco e Negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Educ/
Fapesp/Unesp.

BODUNRIN, P.O. (Editor).

1985. *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. Ilè Ifé: Univerty of Ifé Press

BOSI, Alfredo

1998. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

BRAGA, Júlio

1988. *O Jogo de Búzios*. São Paulo: Brasiliense

BRAGA, Júlio

2000. *Oritamejé: O Antropólogo na Encruzilhada*. Feira de Santana: UEFS.

BRIGANTI, Carlos.

1999. *Psicossomática entre o Bem e o Mal*. Reflexões sobre a Identidade. São
Paulo: Summus Editorial.

BRITO, Ênio José da Costa; GORGULHO, Gilberto da Silva. (Orgs).

1998. *Religião Ano 2000*. São Paulo: PUC-CRE, Edições Loyola.

BRITO, Ênio José da Costa

2000. *Anima Brasilis. Identidade cultural e experiência religiosa*. São Paulo:
Olho D'Água.

BRITO, Ênio José da Costa. (Produtor)

2004, 2005, 2006. *Material de Carpintaria I, II, III, IV* para o Programa de
estudos Pós Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. São Paulo:
Mimeografado.

BROSSE, Thérèse.

1981. *Conciencia-Energía. Estructura Del Hombre y Del Universo. Sus Implicaciones Científicas, Sociales y Espirituales.* Versión castellana de Pedro de Casso y Ramón Gimeno. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.

CABRERA, Lydia

1996. *El Monte.* Habana. Cuba: Editorial SI-MAR S.A.

CALASSO, Roberto

1990. *As Núpcias de Cadmo e Harmonia.* São Paulo: Companhia das Letras.

CAMPEBELL, Joseph

1999. *O Poder do Mito.* São Paulo: Editora Palas Athena.

CARYBÉ, Hector Bernabó.

1979. *Mural dos Orixás.* Texto de Jorge Amado. Introdução e Glossário de Waldeloir Rego. Salvador: Impresso no Brasil. Banco da Bahia. 1979.

CAPARRÓS, Nicolas

1997. *Más Allá de la Envidia.* Coleção Imago. Madrid: Biblioteca Nueva.

CAPRA. Fritjof.

1993. *O Ponto de Mutação, A Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente.* São Paulo: Cultrix.

CASSIRER, Ernst

1997. *Ensaio sobre o Homem.* São Paulo: Martins Fontes.

CASSIRER, Ernst

1998. *Filosofía De Las Formas Simbólicas.* Segunda edición de los tres tomos en español, México: Fondo de Cultura Económica.

CHEVALIER, Jean e Gheerbrant, Alain

1998. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio.

CHAMORRO, Graciela

1995. *Kurusu Ñe'engatu*. Palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Talleres Gráficos de Litocolor.

CHAMORRO, Graciela

1998. *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo: Sinodal.

CAZENEUVE, Jean.

Sociologia do rito. Porto: Editora Rés, s/d.

COELHO, Ruy

Dias em Trujillo. Um Antropólogo Brasileiro em Honduras. São Paulo: Perspectiva.

COSTA LIMA, Vivaldo.

1976. *O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Afro-Asia.

CUNHA, Antonio Geraldo

1982. *Dicionário Etimológico, Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova fronteira.

DALGADO, Monsenhor Sebastião Rodolfo.

1921. *Glossário Luso-Asiático*. Introdução de Joseph M. Piel. Coimbra: Imprensa da Universidade.

DANIEL, Yvonne La Verne Payne

2005. *Dancing Wisdom Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuba Yoruba, and Bahia Candomblé*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

DEL PRIORE, Mary; VENANCIO, Renato Pinto.

2004. *Ancestrais – Uma Introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier; Editora Campus.

DENNETT, Daniel.

1995. *A Perigosa Idéia de Darwin. Evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco.

DEOXALÁ, Adilson Martins.

1998. *Igbadu. A Cabaça da Existência*. Rio de Janeiro: Pallas.

DREWAL, Margaret Thompson

1992. *Yoruba Ritual: Performers Play Agency*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

DIEZ DE VELASCO, Francisco; BARZAN, Francisco Garcia.

2002. *El Estudio de la Religión*. Enciclopédia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Editorial Trotta.

DUNCAN, Izadora.

1981. *Izadora Fragmentos Autobiográficos*. São Paulo: LPM.

DURKEIM, Émile.

1978. *Os Pensadores. Vida e Obra*. Consultoria de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural.

ECO, Umberto.

1989. *O Pendulo de Foucault*. Rio de Janeiro: Record.

ECO, Umberto.

1977; 1998. *Como se Faz uma Tese em Ciências Humanas*. Ed. Presença.

EDINGER, Edward F.

1995. *Ego e Arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix.

ELIADE, Mircea.

Origens: História e Sentido na Religião. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, Mircea.

1996. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIADE, Mircea.

1998. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

ELIADE, Mircea.

1969. *Origens. História e Sentido na Religião*. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, Mircea.

s/d. *O Sagrado e o Profano*. LBL Enciclopédia. Lisboa: Livros do Brasil.

FEINSTEIN, David and Krippner, Stanley

1988. *Personal Mythology*. New York: Jeremy P. Tarcher, Inc.

FERRETTI, Sérgio.

1996. *Qurebentã de Zomadônu Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 2^a ed. São Luiz: EDUFMA.

FILORAMO, Giovani; Carlo Prandi.

As Ciências das Religiões. São Paulo: Paulus.

FLORENTINO, Manolo.

1998. *Em Costas Negras*. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; São Paulo: Companhia das Letras.

FORACCHI, Marialice Mencarini; PEREIRA, Luiz

1974. *Educação e Sociedade* (Leituras de sociologia da educação). São

Paulo: Companhia Editora Nacional.

FONSECA Júnior, Eduardo.

1988. *Dicionário de Yorubá Português. 2ª ed.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

FRANZ, Marie - Louise Von.

1993. *Adivinhação e Sincronicidade.* São Paulo: Cultrix.

FURÉ, Rogelio Martinez.

1979. *Diálogos Imaginarios.* Cidade de La Habana: Editorial Arte y Literatura.

GEERTZ, Clifford.

1989. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC.

GEERTZ, Clifford.

1999. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 2ª Ed.* Tradução De Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

GEERTZ, Clifford.

2001. *Nova luz sobre a Antropologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

GENNEP, Arnold Van.

1978. *Os Ritos de Passagem.* Petrópolis: Vozes.

GIRARD, Marc

1997. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal.* Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus.

GLUCKMAN, Max.

1962. *Essays on the ritual of social relations.* Manchester: Manchester University Press.

HARRIS, Joseph E.

The Encyclopedia of the African Diaspora. African New World Studies and The Florida Black Studies Consortium: ABC-CLIO, Inc.

HAMPATÉ BÂ, Amadou.

1980. A Tradição Viva. Cap.8. *História Geral da África* Vol. I. São Paulo: Ática, Paris: UNESCO.

HATZFELD, Henri.

As Raízes da Religião. Tradição-Ritual-Valores. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HEEEIGEL, Eugen.

1977. *Zen em El Arte Del Tiro com Arco*. Traduzido do alemán por Juan Jorge Thomas. Buenos Aires: Editorial Kier.

HILLMAN, James.

1997. *O Código do Ser. Uma Busca do Caráter e da Vocação Pessoal*. Tradução de Adalgisa C. Silva. Rio de Janeiro: Objetiva.

HOFFDING, Harold.

1909. *Filosofia de La Religión. El Problema y El Método*. Cap.I. Tradução de Domingo Vaca. Madrid: Daniel Jorro (Editor).

HULL, David L.

1975. *Filosofia da Ciência Biológica*. Tradução de Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

IDINOPULOS, Thomas A. e E. A. Tonan, eds.

Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of Social Sciences for the Study of Religion. Leiden: E. J. Brill.

ÌDOÒWÚ, E. Bólájí.

1994. *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*. New York: Wazobia.

JAPIASSU, Hilton Ferreira.

1979. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro, F. Alves, 3ª ed.

JOHNSON, Robert.

1996. *Magia Interior*. São Paulo: Editora Mercuryo.

JUNG, Carl Gustav.

2003. *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Editora Vozes.

JUNG, Carl Gustav.

2000. *Obras Completas*. Petrópolis: Editora Vozes, Volume 17.

JUNG, Carl Gustav.

1997. *O Homem e seus Símbolos*. São Paulo: Editora Cultrix.

JUNG, Carl Gustav.

1995. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav.

1994. *Psicologia e Alquimia*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav.

1989. *Símbolos da Transformação* 2ª Edição. Petrópolis: Vozes.

JUNG, Carl Gustav.

1989. *Memórias Sonhos Reflexões*. 11ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

LABORITI, Henri.

1988. *Deus não Joga Dados*. Tradução de Maria da Silva Cravo. São Paulo: Trajetória Cultural.

LÉVY, Pierre.

1993. *As Tecnologias da Inteligência: O futuro do Pensamento na Era da Informática*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.

LONG, Charles H.

1986. *Significations, Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.

LOPES, Nei.

2004. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro Edições da Summus Editorial.

LOPES, Nei. *Logunedé, Santo Menino Que Velho Respeita*. São Paulo: Pallas. 2002.

MAIA, Adinoel Motta.

1981. *Humanidade Uma Colônia no Corpo de Deus*. São Paulo: Melhoramentos.

MARTINEZ, S. y Ana Barahona, Comps.

Historia y Explicación en Biología. México, DF: FCE.

MEAD, Margaret.

1972. *Experiencias Personales y Científicas de Una Antropologa*. Version castellana de Claudia S. Seibert Yujnovsky. Buenos Aires: Editorial Paidós

MCGUIRE, William; R.F.C. Hull. (Coords.)

1977. *Carl Gustav Jung: Entrevistas e Encontros*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix.

MILLER, Sukie.

1999. *Depois da Vida: Desvendando a Jornada Pós-Morte*. São Paulo: Summus Editorial.

MORGENBESSER, Sidney (org).

1971. *Filosofia da Ciência*. Contribuições de E. Negel; N. Russell Hanson; Morton Beckner; Carl Hempel. São Paulo: Cultrix.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard.

2003. *O Nascimento da Cultura Afro Americana: Uma Perspectiva Antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org).

2002. *Pierre Verger. Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás*
Fotos de Pierre Verger. São Paulo: Axis Mundi Editora e Fundação Pierre Verger.

NERUDA, PABLO.

1976. *Antologia Poética*. Tradução de Eliane Zagury, Prólogo de Jorge Edwards. 4.^a edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

NEUMANN, Erich.

1999. *A Grande Mãe*. Um Estudo Fenomenológico da Constituição Feminina do Inconsciente. São Paulo: Cultrix.

NEVILLE, Robert Cummings. (Editor)

2001. *Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press.

OGBEBARA, Awofá.

1998. *Igbadu A Cabaça da Existência*. Rio de Janeiro: Pallas.

OLINTO, Antônio.

1978. *A Alma da África (A Casa da Água, O Trono de vidro e o Rei de Ketu)*. Rio de Janeiro: Difusão Editorial S/A; Brasília: INL.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.

1976. *Identidade Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

KALEMAN, Stanley.

1997. *Anatomia Emocional*. São Paulo: Summus Editorial.

KI-ZERBO, Joseph.

1978. *Histoire de L'Afrique Noire, d' Hier à Demain*. Paris: Librairie A. Hatier.

KI-ZERBO, Joseph (Coord.).

1980. *História Geral da África* Vol. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática. Paris: UNESCO.

KOHUT, Heinz.

1988. *Psicologia do Self e a Cultura Humana*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul LTDA.

KUHN, Thomas.

1972. *The Structure of Scientific Revolutions*. Cambridge.

KUHN, Thomas.

2000. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva.

KUPER, Adam.

1978. *Antropólogos e Antropologia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: F. Alves.

PHILLIPS, Bernard S.

1974. *Pesquisa Social Estratégias e Táticas*. Rio de Janeiro: Agir Editora.

PEDREIRA, Pedro Tomás.

1973. *Os Quilombos Brasileiros*. Salvador: Editora Mensageiro da Fé. Prefeitura Municipal do Salvador e Departamento de Cultura da SMEC.

PRANDI, Reginaldo.

2001. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

PRANDI, Reginaldo (Org.).

1999. *Agenor Miranda Rocha. Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas.

PYYSIAINEN, Iika.

How Religion Works. Toward a New Cognitive Science of Religion. Leiden: Brill Academic.

PREUS, Samuel J.

Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud. New Haven: Yale University Press.

REGO, Waldeloir.

1968. *Capoeira Angola/Ensaio Sócio-Etnográfico*, Salvador: Editora Itapuã.

REGO, Waldeloir.

1980. *O espaço sagrado*, in: *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Raizes.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos.

1996. *Liberdade por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, João José.

1991. *A Morte É Uma Festa, Ritos Fúnebres e Revolta Popular no Brasil do Século*

XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, João José.

1987. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês 1835*. São Paulo: Editora Brasiliense.

RISÉRIO, Antonio.

1996. *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva.

RISÉRIO, Antonio.

2000. *Uma História da Cidade da Bahia*. Salvador: O Mar G. Editora.

ROCHA, Agenor Miranda.

1999. *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro: Pallas.

RODRIGUÉ, Emílio.

1991. *Gigante Pela Própria Natureza*. São Paulo: Editora Escuta.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana.

2001. *Orí Àpéré Ó, O Ritual da Águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro Edições

Da Summus Editorial.

RODRIGUES, Jaime.

2005. *De Costa a Costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, Nina.

Os Africanos no Brasil. Revisão e Prefácio de Homero Pires. 7ª. Edição.
Brasília: Editora UnB. Coleção Temas Brasileiros, vol.40.

SAMUELS, Andrew.

1989. *Jung e os Pós-Junguianos*. Tradução de Eva Lucia Salm. Rio de Janeiro: Imago.

SHACK, William A.

1985. *The Kula: a Bronislaw Malinowski centennial exhibition*. Museum of Anthropology. Berkeley, California.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos Santos.

1988. *História de um Terreiro Nagô*. 2. ed. São Paulo: Max Limonad.

SANTOS, J. Elbein.

1984. *Os Nagô e a Morte; Padé, Asesé e o Culto Egun na Bahia*. 3. ed.
Petrópolis:
Vozes.

SANTOS, J. Elbein. (Org.)

1997. *Ancestralidade Africana no Brasil: Mestre Didi 80 Anos*. Salvador: SECNEB

SANTOS, M. Stella de Azevedo.

1993. *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Odudua.

SANTOS, M. Stella de Azevedo.

2006. *Òsòsi. O Caçador de Alegrias*. Salvador: Gov. da Bahia, Funcultura.

SANTOS, Milton.

1996. *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Editora HUCITEC.

SILVA, Eduardo.

1997. *Dom Obá d'África, o Príncipe do Povo: Vida, tempo e Pensamento de um Homem Livre de Cor*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Vagner Gonçalves.

2000. *O Antropólogo e Sua Magia*. São Paulo: EDUSP.

SILVA, Vagner Gonçalves.

1995. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, V. G; REIS L. V. S; SILVA, J. S. (Orgs).

1994. *Antropologia e seus Espelhos. A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH-USP.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes.

1998. *Ago Ago Lonan. Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Maza Edições.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E.

1999. *Hermenêutica Arte e Técnica da Interpretação*. Petrópolis: Vozes

SMITH, Barbara Hernstein.

2002. *Crença e Resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*.

São Paulo: Editora Unesp.

SOARES, Afonso M.L.

2002. *Interfaces da Revelação: Pressupostos para uma Teologia do Sincretismo Religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas.

SOARES, Mariza de Carvalho.

2000. *Devotos da Cor Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão, no Rio de Janeiro, Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SODRÉ, Muniz.

1988. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Maria Adélia Aparecida. (Org.).

1996. *O Mundo do Cidadão um Cidadão do Mundo*. São Paulo: Editora HUCITEC.

STEIN, Murray.

2000. *O Mapa da Alma*. São Paulo: Editora Cultrix.

TAVARES, Luis Henrique Dias.

1988. *Comércio Proibido de Escravos*. São Paulo: Ática.

TEIXEIRA, Faustino. (org).

2001. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas.

TODOROV, Tzvetan.

1996. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.

TURNER, Victor.

1974. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

UNGER, Nancy Mangabeira.

1999. *O Encantamento do Humano, Ecologia e Espiritualidade*. São Paulo: Loyola.

VAINFAS, Ronaldo.

1995. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

VANSINA, J.

1980. A Tradição Oral e sua Metodologia. Cap.7. *História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática. Paris: UNESCO.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez.

1977. *Filosofia da Práxis*. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1992. *Igbádù, Mulher de Orunmilá*. In: Artigos, Tomo I. São Paulo: Corrupio.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1995. *Ewe o Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1993. *Fluxo e Refluxo, Do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVIII a XIX*. São Paulo: Corrupio.

VERGER, Pierre Fatumbi.

1999. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp.

WALKER, Sheila (Editor).

2001. *African Roots / American Cultures: African in the Creation of the Americas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

WARD, Ida.

1956. *An Introduction to the Yoruba Language*. Cambridge: W. Heffer & Sons LTD.

WATZLAWICK, Paul; KRIEG, Peter (orgs).

1996. *O Olhar do Observador*. Tradução de Helga Madjderey. Campinas: Editorial Psy II.

WEBER, Renée.

1986. *Diálogos com Cientistas e Sábios, A busca da Unidade*. São Paulo: Editora Cultrix.

Williams, Raymond.

1976. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

WILSON, Colin.

1986. *Carl G. Jung. Señor Del Mundo Subterráneo*. Barcelona Espanha: Edições Urano, S.A.

ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah. (Orgs.).

1994. *Ao Encontro da Sombra*. São Paulo: Editora Cultrix

DOCUMENTÁRIOS EM MÍDIA VÍDEO

BARBIERE, Renato (Dir.) 54 min.

1998. *Atlântico Negro - Na Rota dos Orixás*. Texto de Victor Leonardi.

OSWALD, Jacyra. (Dir.) 15 min.

1995. *Isso é Nosso Universo Essa é Nossa Crença Obatalá Oduduwa*. Texto e Narração de Mãe Stella de Òsóssi. n. Tombo 035.

WALKER, Sheila. (Executive Producer).

2001. *Scattered African: Faces and Voices of The African Diaspora*. Exbit Media.

ENTREVISTAS CITADAS

MOLINER, Israel

1998. Entrevista pessoal, *Santería: Jogo de Búzios*. 11 de julho, Matanzas, Cuba.
SANTOS, Maria Stella Azevedo

2008. Entrevista pessoal. *Tradição dos Orixás*. 30 de maio, Salvador, Bahia.

ARTIGOS

AIELLO TSU, Victor. A Mitologia de um Antropólogo. Entrevista com Clifford Geertz. 2001. *Revista de Estudos da Religião* Nº 3 / pp. 126-133. ISSN 1677-1222.

CASTRO, Yeda Pessoa. Línguas africanas e o português do Brasil. *Ìrohin*, Brasília, v. 17, p. 32-33, 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa. A participação das línguas africanas na construção do português do Brasil. *KILOMBO Reveu Annueile Pluridisciplinaire du CERAFIA*, v. 04, p. 61-68, 2008.

ELBEIN. *Mito da Criação do Mundo*. Um dos mitos Nagô da África Ocidental. In: *O Emocional Lúdico*. Salvador: Edição Comunidade Mundi. SECNEB.

STOCKINGER, Gottfried. Sistemas Sociais, A teoria sociológica de Niklas Luhmann Em *PreTextos* desde 22/12/1997.

ALMEIDA, Paulo Roberto. São Paulo: Editora Senac-Sp, 2001. ©Projeto Releituras de Arnaldo Nogueira Jr.

TESES E DISSERTAÇÕES

BERNARDO, Teresinha. *Negras Mulheres e Mães*. Tese (Livre Docência em Antropologia) Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP.

BRITO, Regina Lúcia Giffoni Luz. *Escola, Cultura e Clima: Ambigüidades para a administração escolar*. Tese (Doutorado em Educação: Supervisão e Currículo). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP.

CHNAIDERMAN, Miriam. *O Corpo do Discurso e o Discurso do Corpo: Stanislávski e Freud*. Tese (Doutorado em Comunicação) Departamento de Artes Cênica da Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, SP.

CORRÊA DOS SANTOS, Daniela Cordovil. 2006. *Etnografia, Modernidade e Construção da Nação: Estudo a Partir de um Culto Afro-Brasileiro*. Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, DF.

DANIEL, Yvonne La Verne Payne. 1989. *Ethnography of Rumba: Dance and Social Change in Contemporary Cuba*. Dissertation, Doctor of Philosophy in Anthropology in Graduate Division of the University of the California at Berkeley.

RIBEIRO, Ronilda. 1995. *Mãe Negra O Significado Iorubá da Maternidade*. Tese (Doutor em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, SP.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. 2000. *Orí Àpéré Ó, O Ritual da Águas de Oxalá Celebração do Orixá em um Terreiro na Bahia*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), sob a Orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP.

SÀLÁMÌ, Sikiru. 1999. *Poemas de Ifá e Valores de Conduta Social Entre os Yorubas da Nigéria (África do Oeste)*. Tese (Doutorado em Sociologia) Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo, SP.

SOMMERMAN, Américo. 2003. *Formação e Transdisciplinaridade: uma pesquisa sobre as emergências formativas do CETRANS*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação) Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa, Diplôme 'Université na Université François Rabelais de Tours. Sob a Orientação do Prof. Dr. Gaston Pineau Co-orientação do Prof. Dr. Patrick Paul. São Paulo, SP.

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA

BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. *Tempo Social*; Revista Social da USP, n. 13 (2), p. 185-200. 2001.

BONVINI, Emilio. Tradição oral afro-brasileira, as razões de uma vitalidade. Tradução de Karin Khoury, In: *História e Oralidade*. São Paulo: PUC, EDUC, n. 22, pp.37-48. 2001.

BRITO, Ênio José da Costa. Historiografia E Escravidão: Novos Desafios Para A História Da Igreja. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 95-114. 2006.

GOMES, Flávio; FERREIRA, Roquinaldo. A Lógica da Crueldade. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial temática n. 3, p.12-17. 2006.

HERNANDEZ, Leila Leite. A Invenção da África. In: *História Viva Temas Brasileiros*, edição especial temática n.3, p.10. 2006.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta; NEVES, Fabrício Monteiro. O Que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a Teoria dos Sistemas Sociais. *Sociologias*, ano 8, n.15, pp. 182-207. 2006.

RODRIGUÉ. A Tolerância dos Deuses e Diabolicamente Fascinante. In: *Último Andar*, v. 02, n. 02. São Paulo: PUC, EDUC. pp. 79-98, 1999.

SOUZA JUNIOR, Vilson. As representações do corpo no universo Afro-Brasileiro. In: *Corpo & Cultura*, São Paulo: PUC, EDUC, n.25, p.125-144. 2002.

SEGAL, R.A. Weber and Geertz on the Meaning of Religion. *Religion*, v. 29, n.1. Academic Press, pp. 61-71. 1999.

AIELLO TSU, Victor. *A Mitologia de um Antropólogo*. Entrevista com Clifford Geertz, Revista de Estudos da Religião. ISSN 1677-1222. Nº 3, pp. 126-133, 2001.

JORNAIS:

FARAH, Paulo Daniel. *Imagem distorcida da África precisa mudar no Brasil* em: Folha de São Paulo, 2003.

HARRIS. Joseph. Caderno especial *Prosa e Verso* de O GLOBO p.1. Rio de Janeiro. 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. *A Volta de Deus* in: Caderno Mais, Folha de São Paulo. 2002.