



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

SINGULARIDADE PLURAL: A RELIGIÃO DOS ORIXÁS EM SEUS FUNDAMENTOS BÁSICOS.

Luciano Lima Souza***
(UESB)

Marcello Moreira†††
(UESB)

Daisy Laraine Moraes de Assis†††
(UESB)

RESUMO

O objetivo do presente artigo é discutir de que forma a religião dos orixás em seus fundamentos básicos: o divino, o humano e suas relações simbólicas apresentam uma singularidade característica de um grupo social marcado pelas contribuições culturais herdadas do continente africano, durante o tráfico de escravos, pois, durante a travessia do Atlântico, aportaram no Brasil os negros, suas subjetividades e imaginário, que foram misturados a índios e europeus, obrigando-os a se adaptarem no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e a viverem “situações precárias, instáveis e imprevisíveis”, moldando, dessa maneira, um perfil de singularidade na constituição da religião afro-brasileira. Assim, para compreender a estruturação e funcionamento do candomblé, é preciso conhecer os seus princípios norteadores, a partir da ótica da cultura da qual ele é originário, estabelecendo os fundamentos básicos para a interpretação das relações simbólicas que se apresentam como elementos que constituem a realidade no contexto desse grupo. Nessa direção, tratar-se-á, no texto a seguir da concepção de pessoa, de Axé e de Orixá; da organização social e da estrutura dos terreiros de candomblé, bem como da sua hierarquia e dos seus rituais.

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: lucianolimasouza@hotmail.com

** Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: moreira.marcello@gmail.com

*** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: daisy.assis@superig.com.br

†††

†††



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; Relações Simbólicas; Imaginário.

INTRODUÇÃO

A religião na cultura *Yorùbá* é um dos principais fatores de estabilidade social e para compreender como o culto aos *Òrìsà* (divindades) e *Òkú-òrun* (ancestrais) funciona e como o homem é concebido na perspectiva desta cultura, é necessário compreender um pouco a estruturação e singularidade de sua cosmogonia, ou seja, sua maneira de “ser” e “estar” no mundo. Esse processo acontece de forma a constituir um conjunto de relações simbólicas que se apresentam como elementos que concebem a realidade do grupo, relacionando o mundo humano com o mundo divino por meio de um imaginário que representa a interrelação entre esses dois universos.

Dessa forma, segundo Gilbert Durand (1997), o que se denomina de imaginário é, na verdade, o universo dos diversos sentidos que os símbolos possuem, constituindo, por sua vez, elementos que relacionam o psicológico, o biológico e o cultural, formando um amálgama que é entendido por representações do subjetivo acerca da realidade.

Sendo assim, os símbolos possuem papel fundamental, pois eles são os elos que circulam entre as camadas da cultura e do psicológico, formando um “trajeto antropológico” que pode ser compreendido como: “[...] a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 1997, p. 29), percorridos pelo sujeito. Esse trajeto só é possível graças aos esquemas fixos, que são modos dinâmicos que sustentam o funcionamento da imaginação, estabelecendo uma troca entre o psicológico e as representações concretas, ressignificando a vida dos sujeitos (DURAND, 1997).



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

Em síntese, observa-se que o imaginário tem como escopo principal a produção de símbolos produzidos pelo homem, nos níveis: psicológico, biológico e cultural, estruturando um sistema primordial que normatiza, assim, o viver humano, e como esse viver é refletido nesses diversos níveis que envolvem os grupos sociais como um todo. Por isso, o imaginário se constitui em um reservatório antropológico de onde se retiram os trajetos e os esquemas que dão sentido à vida e ao universo social em que ela se encerra de maneira muito singular.

Na perspectiva junguiana:

O símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós (JUNG, 2002a, p. 20).

Nesse sentido, é muito comum a utilização dos símbolos para explicar aquilo que não está próximo da compreensão humana, pois “os símbolos apontam direções diferentes daquelas que percebemos com a nossa mente consciente; e, portanto, relacionam-se com coisas inconscientes, ou apenas parcialmente conscientes” (JUNG, 2002a, p. 90).

É importante salientar, também, que os símbolos jamais poderão ser arrancados do seu contexto. Para sua compreensão, no entanto, é necessário apresentar descrições exaustivas, tanto da vida pessoal dos sujeitos como do contexto simbólico onde os símbolos estão inseridos (JUNG, 2002b, p. 60) e buscar na camada mais profunda do inconsciente, ou seja, no “inconsciente coletivo”, as explicações que atendam às necessidades de pertencimento daquele sujeito a um grupo social específico. Assim, “[...] o inconsciente coletivo não se desenvolve



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

individualmente, mas é herdado. Ele consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência (p. 54)”.
Segundo JUNG (2002b), o inconsciente coletivo:

[...] é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua experiência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade (p. 53).

O autor esclarece que para se compreender o significado de “inconsciente coletivo” é necessário estabelecer uma ligação direta e inseparável com o conceito de “arquétipo”, expressão já utilizada, na Antiguidade, por Platão, como sinônimo de “ideia” (p. 87).

Nessa direção, pode-se perceber que, conforme discorre o autor:

Os arquétipos são, assim, dotados de iniciativa própria e também de uma energia específica, que lhes é peculiar. Podem, graças a esses poderes, fornecer interpretações significativas (no seu estilo simbólico) e interferir em determinadas situações com seus próprios impulsos e suas próprias formações de pensamento (JUNG, 2002b, p. 79).

Dessa maneira, ao apresentar os arquétipos, nessa perspectiva, é possível entender que as religiões de um modo geral, e, no caso específico deste artigo, o candomblé, figuram os arquétipos de modo a torná-los inteligíveis no interior de um sistema cosmogônico, em que parte de seus conteúdos potenciais se tornam manifestos na forma de relatos míticos, que, por seu turno, tornam-se princípios



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

que regem a existência dos membros do grupo religioso, já que explicam as formas de ser no mundo pela justificação do ocorrido *in illo tempore*. A tradição mitológica é transmitida, sobretudo, oralmente, fundada em uma tradição respaldada na voz, atualizada na e pela voz, não se podendo separar a *performance* oralizada dos relatos da memória e da ideia de tradição.

Assim, para compreender a estruturação e funcionamento do candomblé, é preciso conhecer os seus princípios norteadores, a partir da ótica da cultura da qual ele é originário, estabelecendo os fundamentos básicos para a interpretação das relações simbólicas que se apresentam como elementos que constituem a realidade no contexto desse grupo. Nessa direção, tratar-se-á a seguir da concepção de pessoa, de Axé e de Orixá; da organização social e da estrutura dos terreiros de candomblé, bem como da sua hierarquia e dos seus rituais.

A CONCEPÇÃO DE PESSOA E DE AXÉ

De maneira genérica, pode-se estabelecer da ótica da cultura *Yorùbá*, segundo Sàlámì & Ribeiro (2011), que a concepção de mundo se organiza a partir de elementos que estão relacionados à natureza e à sociedade numa interação integralizadora. Assim:

Os orixás acham-se, pois, relacionados à natureza. São genitores divinos que definem a pertença do ser humano à ordem cósmica. Assim sendo, representam valores e forças de caráter universal e regulam as relações com o sistema como totalidade. Os ancestrais por sua vez acham-se relacionados à estrutura da sociedade. Podemos dizer que os antepassados são genitores humanos que definem a pertença dos indivíduos a determinadas estruturas sociais. Representam valores e forças próprios de determinados grupos familiares ou linhagens, determinam e regulam as relações sociais, a ética e a disciplina moral no interior desses grupos (SÀLÁMÌ& RIBEIRO, 2011, pp. 54-55).



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

Nesse sentido, também, remetendo-se à concepção de mundo naquela cultura, Abimbola (1971) destaca que este é constituído por elementos de três naturezas: física, humana e espiritual, que são disseminados entre o *Ayé*(terra) e o *Òrun* (céu).

Ayé, que é também algumas vezes conhecido por *isáláyé*, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc. *Òrun*, que é outras vezes conhecido como *isálórun*, é o lugar de *Olódùmarè* (O Deus Todo-Poderoso), que é também conhecido como *Òlórùn* significando literalmente 'o proprietário dos céus'; o *òrun* é também o domínio dos *Òrìsà* (divindades), que são reconhecidas como representantes de *Olódùmarè*; e dos ancestrais (Abimbola, 1971, p. 02).

O autor apresenta a estrutura do cosmo e suas especificidades, na visão *Yorùbá*, atentando para uma organização hierárquica na sua conjuntura que procura espelhar no *Ayé* (terra) a dinâmica realizada no *Òrun* (céu), mostrando, assim, a interatividade existente entre estes dois mundos.

Dessa maneira, Abimbola (1971) destaca *Olódùmarè*(Deus Supremo) como aquele que ocupa o mais alto nível hierárquico no *Òrun* (céu), seguido subsequentemente pelos *Òrìsà* (divindades) e pelos *Òkú-òrun* (ancestrais). De maneira similar, no *Ayé* (Terra) esta estrutura é refletida no poder supremo do *Oba* (rei)“sobre seus subalternos”, pois acredita-se que ele é descendente do grande ancestral dos *Yorùbá*, *Odùduwà*. O rei é assessorado por um grupo de ministros constituído por chefes de vilas e cidades (os *baàlè*), e estes, por sua vez, são auxiliados por chefes de linhagem e famílias (os *baálé*), que tomam suas decisões com o consentimento dos mais velhos da linhagem familiar (os *àgbà*), caracterizando a importância dos idosos para esta sociedade. Nesta estrutura hierárquica, crianças e jovens (os *omodé*) não possuem nenhuma autoridade na comunidade.

No plano físico, *Ayé* (Terra), o humano, após a sua concepção no plano espiritual, *Òrun* (céu), nasce a partir da combinação de dois elementos principais: o



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

físico, que é conhecido como *ara* (corpo em toda sua constituição, incluindo a cabeça externa), e o espiritual, que é composto pelo *è mí* (alma, sopro divino de Olodumare), *orí* (cabeça interior, destino) e *esè* (pernas: símbolo de poder e atividade, que são conhecidas pelo mesmo nome no plano físico) (ABIMBOLA, 1971).

Neste contexto, sabe-se que cada *Orí* recebe, no momento de sua confecção, substâncias progenitoras que estabelecerão os vínculos identitários entre o indivíduo portador do *Orí* e todas as suas divindades. Elas concedem a ele natureza específica que se desdobra em aspectos físicos, personalidade, identidade mítica e interdições no uso de alimentos, cores e comportamentos, marcando no seu meio social as características do sujeito. Tudo isso porque as interdições têm relação com a natureza de constituição do “duplo”, e a ofensa a essa natureza constitui-se um *èwò* (tabu), uma falta grave a si e a sua matriz criadora.

Portanto, uma vez feita a escolha do *Orí* (cabeça interna, destino), ato de livre-arbítrio do indivíduo, de que, “além de *Ajálà*, somente *Òrúnmilà*, o deus da divinação e sabedoria, é testemunha” (ABIMBOLA, 1971, p. 10), ele se torna um ser humano completo, pronto para nascer no *Ayé* (Terra). O seu êxito ou fracasso na existência vai depender, exclusivamente, de sua escolha feita no *Òrun* (céu).

No que diz respeito ao Axé, Santos (2008) argumenta:

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àsẹ* a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àsẹ* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos (p. 39).

Assim, possuir *àsẹ* (axé), transmiti-lo, exige pressupostos como memória, tradição e ritos específicos. Dado que não se pode transmitir o que não se recebeu.



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

Dessa forma, *àṣẹ* é algo a ser herdado, desenvolvido e transmitido, em um universo social típico, a partir de procedimentos regulares que garantem sua ação e perpetuação no corpo da comunidade que o movimenta.

Portanto o *àṣẹ* é a energia que interconecta o *Òrun* (céu) e o *Ayé* (Terra) e permite o trânsito das divindades entre os humanos, nos rituais realizados nas religiões de origem africana, em que há a fusão momentânea dessas forças primordiais: o divino se humaniza para divinizar o humano na dinâmica mítico-simbólica do universo iorubano.

OS *ÒRÌSÀ*: OS DONOS DA CABEÇA

O sistema religioso *Yorùbá* se organiza em torno do culto aos *Òrìsà* (divindades) e aos *Òkú-òrun* (ancestrais), como tratado anteriormente. Assim, do ponto de vista etimológico, a palavra *Òrìsà* tem um significado “obscuro”, que, segundo Sàlàmi e Ribeiro (2011), pode ser resultado, numa primeira explicação, da contração da expressão “*Ohun-tí-a-rí-sà*, o que foi encontrado e reagrupado”, ou, em uma segunda explicação: “[...] a palavra *òrìsà* seria uma corruptela de *òrìsé* contração de *Ibití-orí-ti-sé*, ou seja, origem ou fonte dos *orìs* [...]” (p.56). Essas interpretações podem ser ilustradas a partir da narrativa mítica apresentada por *Ìdòwú* (*apud* RIBEIRO, 1996), que se apresenta a seguir:

Olodumare designou Orixá para vir ao mundo com Orumilá. Passado algum tempo, a arqui-divindade [*sic.*] quis possuir um escravo. Dirigiu-se ao mercado de escravos em Emure e comprou um, de nome Atowoda, aquele que alguém traz sobre a própria cabeça. Prestativo e eficiente, trazia muita satisfação ao seu senhor. No terceiro dia de convivência Atowoda pediu a Orixá que lhe cedesse uma porção de terra para cultivo próprio. Teve seu pedido atendido e tornou-se proprietário de terras na encosta da montanha que ficava próxima à casa de Orixá. Em apenas dois dias de trabalho limpou o mato, construiu uma cabana e cultivou uma fazenda, deixando seu amo muito bem impressionado. Mas o coração de Atowoda não era bondoso e nele germinou o desejo de



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

destruir o amo. Procurando a melhor maneira para realizar seu intento, maquinou um plano: havia na fazenda grandes pedras e uma delas poderia, em momento oportuno, ser deslocada do alto da montanha, de modo a rolar morro abaixo e cair sobre Orixá. Escolhida a pedra adequada, preparou-a para que pudesse ser facilmente deslocada. Uma ou duas manhãs depois, Orixá encaminhou-se para a fazenda. Atowoda o espreitava sem esforço, pois seu senhor vestia roupas brancas, destacando-se, nítido, na paisagem verde. No momento oportuno, Atowoda movimentou a pedra e a arqui-divindade [*sic.*], entre surpreso e aterrorizado, não teve como escapar e sucumbiu sob o peso da pedra, partindo-se em muitos pedaços, que se espalharam por toda parte. [...] Orumilá tomou conhecimento do ocorrido e, servindo-se de certas práticas ritualísticas, recolheu os pedaços de Orixá numa cabaça: Ohun-ti-a-ri-sa - o que foi encontrado e reagrupado. Alguns pedaços foram levados a Iranje, lugar de origem da arquidivindade, e outros foram distribuídos por todas as partes do mundo (p. 62).

Dessa forma, deduz-se, segundo Sàlámì e Ribeiro (2011), que a palavra *Òrìsà* tanto pode se referir a uma unidade da qual outras divindades decorrem, ou seja, o “Uno manifesta-se no múltiplo”, quanto pode se referir à “íntima participação das divindades na obra da Criação e a presença divina em cada ser humano” (p. 56). Seguindo esse raciocínio, não se pode precisar o significado do termo *Òrìsà*, dado a complexidade de sua configuração. De modo abrangente, compreende-se *Òrìsà* como a divindade que é adona da cabeça, a representação divina da natureza que rege o físico e o espiritual e que harmoniza o ser com o cosmo, a intermediária entre *Olódùmarè* e os humanos.

Assim, pode-se afirmar que os traços identitários relacionados a cada *Òrìsà* darão forma não somente à personalidade humana, mas à sua própria constituição física. Essas características que terão uma dupla relação, dado à complexidade dessa conexão, permite dizer que o *Òrìsà* se personaliza em cada um dos seres humanos, atribuindo-lhes suas características essenciais: “Cada orixá possui ritualística própria no que se refere a alimentos, cores, roupas, símbolos, toques de tambor e *ewós*, que são interdições alimentares e de conduta entre outras”



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

(SÂLÂMÌ; RIBEIRO, 2011, p. 57).

O panteão das divindades iorubanas é constituído por um grande número de *Òrìsà*, que, por fatores históricos, decorrentes do tráfico de escravos, tiveram no Novo Mundo seus cultos ressignificados. Assim, para que pudessem manter viva a memória e a tradição religiosa da cultura *Yorùbá* na América, os cultos sofreram uma reconfiguração nos seus aspectos primordiais para a sua manutenção. Dessa forma, muitas divindades tiveram seus cultos agrupados, amalgamados e misturados: o culto que antes era feito de forma personalizada a um *Òrìsà* específico, em determinadas regiões da África, por uma “coletividade familiar”, tomaram formas diferenciadas em cultos coletivos a várias divindades numa mesma ocasião, uma vez que esta mesma “coletividade familiar” não existia mais nas terras brasileiras (VERGER, 2002, p. 74).

De tal modo, os *Òrìsà* mais conhecidos e reverenciados, neste novo contexto histórico, que compõem o panteão das divindades africanas cultuadas no Brasil, são: Exu, Ogum, Xangô, Oiá/Iansã, Iemanjá, Oxum, Obá, Euá, Oxóssi, Ossaim, Logunedé, Oxumarê, Iroko, Nanã Buruku, Obaluaiê/Omolu, Ibeji e Oxalá: Oxaguiã/Oxalufon. No entanto, existem outros menos populares, para citar apenas alguns: *Erinlé, Orunmilá, Oloroké, Egbé Orun Aráagbóe Ajé*, além dos ancestrais: Igunukô, Egungun e Iyami Oxorongá.

Os *Òrìsà* podem se agrupar por características arquetípicas, associadas aos quatro elementos da natureza: água, ar, fogo e terra. O aprofundamento sobre estas divindades demanda a realização de outros trabalhos, o que ficará para outro momento.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ESTRUTURA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ: A REPRESENTAÇÃO DA ÁFRICA RESSIGNIFICADA NO BRASIL

Os terreiros de candomblé surgiram como fruto de uma estratégia de sobrevivência utilizada pelos negros africanos, traficados para o Brasil, durante o



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

período da escravidão, que, por conta do processo de sua desterritorialização, tiveram de se adaptar, ressignificar espaços, resistir e sobreviver ao contexto social imposto no Novo Mundo. Assim, as relações simbólicas entre o que existia na África e o que se encontrou nas terras brasileiras permitiram uma readaptação do culto aos Orixás e a possibilidade de sobrevivência do imaginário daqueles sujeitos.

Dessa maneira, os terreiros de candomblé estabeleceram uma organização e estrutura peculiares a grupos sociais dessa natureza e caracterizaram-se pela reinvenção e recomposição de territórios africanos nas terras brasileiras, ou seja, os terreiros de candomblé simbolizam a África ancestral, ao tempo em que possibilitaram a preservação de elementos fundantes de sua identidade cultural e de sua memória coletiva, reinventados, a partir de fragmentos de etnias africanas pré-existentes, por africanos escravizados e por seus descendentes, no amplo contexto dos contatos interétnicos (SERRA *et al.*, 2000).

De qualquer modo, percebe-se então que o terreiro de Candomblé no Brasil se configurou como uma “África ressignificada”, em um processo de contínua readaptação na composição dos espaços: mítico, ritual e social. A diferença marcante nesse processo é que, aqui, o terreiro de candomblé “não é templo de uma única divindade; é o resumo de toda a África mística, de todo território nagô” (p.78).

Assim, com o tráfico de escravos, pode-se afirmar que “o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e ressignificados no ‘terreiro’” (SANTOS, 2008, p. 33) que, do ponto de vista funcional, compreende dois espaços: um de ritual e outro de habitação, podendo estes ser delimitados, segundo sua estrutura e funcionamento, pelo uso e acesso. Então, quando se analisa a estrutura de um terreiro de candomblé jêje-nagô, por exemplo, a forma mais utilizada de divisão, amplamente reconhecida e difundida entre os estudiosos dessa religião, considera o “espaço urbano” e o “espaço mato”, ou seja:



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

O modelo espacial básico de terreiro jêje-nagô apresenta duas áreas bastante distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao “mato” – área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns “assentamentos” de orixás. Na área edificada – também denominada por Juana Elbein de “espaço urbano”, em decorrência de suas características mais domésticas e controladas –, estão localizados a casa principal do culto, o “barracão”, os ilê-orixá ou “casas de santo”, alguns assentamentos e as habitações permanentes e temporárias (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 6).

Nesse sentido, Santos (2008, pp. 33-34) discorre que no espaço “urbano” do terreiro localiza-se: um barracão principal, local onde ocorrem as grandes festas e cerimônias públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos hierárquicos que compõem a “comunidade-terreiro” e os lugares para os visitantes; “as casas-templos, *Ilé-òrìsá*, consagradas a um *òrìsá* ou a um grupo de *òrìsá*”, onde se encontram os assentamentos de *àṣẹ*, objetos e representações mítico-simbólicas de cada divindade; uma construção destinada à reclusão dos iniciantes para rituais específicos, chamada de “*Ilé-àṣẹ*” (camarinha ou roncó); uma cozinha ritual (onde são preparadas as comidas votivas dos orixás); uma construção, entre este núcleo mais “urbano” e o “mato”, destinada ao culto dos *egunguns* (espírito dos ancestrais), lugar de acesso extremamente restrito e, por fim, um conjunto de habitações (permanentes ou temporárias) para os membros da comunidade religiosa.

O espaço do “mato” costuma ser a maior área dos terreiros, e nele estão uma grande variedade de arbustos, plantas, ervas medicinais e várias árvores, elementos considerados indispensáveis para a realização das práticas rituais e litúrgicas. É uma área sagrada, de acesso permitido somente àqueles que têm autorização pelo grau hierárquico religioso que ocupam ou pela permissão dos orixás.



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

Não obstante, o terreiro de candomblé ou “comunidade-terreiro” é, também, “uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa (BARROS, 2011, p. 17)” ou ainda, um “território político-mítico-religioso (SODRÉ, 1988, p. 50)” que exhibe elementos que funcionam como demarcadores simbólicos da religião de matriz africana.

Desse modo, a religião do Candomblé segue um esquema de organização social baseado na constituição de uma “família ritual”, que apresenta uma estruturada hierarquia, com papéis e funções bem definidos. Para que os seus participantes sejam reconhecidos como integrantes legítimos, deverão se submeter ao processo iniciático obrigatório, em etapas sucessivas e constantes, conforme determina a tradição religiosa do grupo ao qual estão ligados, que serão descritas mais adiante.

Na composição hierárquica de um terreiro de candomblé, a autoridade máxima é desempenhada pela Ialorixá ou pelo Babalorixá, Mãe-de-Santo ou Pai-de-Santo, respectivamente. É a liderança que “exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos” (LIMA 2003, p. 60). Este mesmo autor ainda esclarece:

o nome de *pai* ou de *mãe* que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família de santo* (p. 60).

Partindo desse pressuposto, ressalta-se que somente através dos ritos de iniciação, em suas mais variadas formas e níveis, é que os membros do grupo se legitimarão como pessoas do candomblé e irão estabelecer, a partir desse processo, “uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo” (LIMA, 2003, p. 69). Durante os ritos iniciáticos, os indivíduos vão



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

conhecendo sua identidade mítica, vinculada ao seu *Òrìsà* e compreendendo suas fragilidades e fortalezas.

Sendo assim, quando um indivíduo começa a frequentar um terreiro de candomblé, o primeiro “estágio” a ser cumprido é o de *abiã*, em iorubá *abiyán*, que pode ser traduzido como “aquele que vai nascer para um novo caminho” (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 69) ou aspirante. Este acompanha as festas, frequenta a casa, tem contato com a comunidade religiosa, realizando limpezas de corpo, oferenda aos orixás, especialmente ao orixá de sua cabeça, mas a ele não é revelado nenhum segredo. O *abiã* somente se transformará em filho(a) legítimo(a) do terreiro quando fizer sua primeira obrigação iniciática, conhecida como lavagem de contas, momento em que receberá um colar de miçangas, nas cores correspondentes ao seu *Òrìsà*, lavadas com um macerado de folhas específicas daquela divindade. Nessa ocasião sua cabeça também será lavada com essas mesmas ervas, representando sua primeira ligação com seu deus regente.

Durante esse estágio inicial, que pode ser rápido ou demorar bastante, a depender da especificidade de cada indivíduo e da “vontade do *Òrìsà*”, o *abiã* vai aprendendo “o comportamento ritual que mais tarde lhe será mais estritamente imposto” (LIMA, 2003, p.69). O grupo de *abiãs* é considerado a grande reserva do terreiro, de onde os *Òrìsà* escolherão seus representantes para os diversos cargos na religião e os filhos em que montarão, ou seja, nos quais se manifestarão.

Dessa forma, na base da hierarquia do candomblé logo após os *abiãs* estão os que pertencem à categoria dos *iaôs*. A palavra iorubá *iaô* (*iyàwó*) tanto pode ser utilizada para pessoas do sexo masculino quanto para pessoas do sexo feminino, pode ser traduzida como *iyà*, mãe; *awó*, segredo – a “mãe do segredo” –; ou ainda *iyàwóòrìsá*, - “a mãe do segredo do orixá”. Pode ser entendida ainda como *omo òrìsà*, “filho(a) do orixá”, ou *elegún*, aquele que recebeu o sagrado privilégio de “ser montado” (*gún*) por sua divindade (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 74). De qualquer maneira, as *iaôs* ainda não têm poder de decisão, somente obedecem às



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

autoridades do terreiro de candomblé. Somente após cumprir as obrigações de sete anos, é que se tornam ebômis.

O termo “*ègbónmi* é traduzido como meu/minha mais velho/a” (KILEUY; DE OXAGUIÃ, 2009, p. 67). Pertencem a essa categoria todos os iniciados que completaram suas obrigações do ciclo iniciático, que dura sete anos. A partir desse período, de acordo com a vontade do *òrisà*, o/a ebômi terá o direito de também ser um pai ou mãe-de-santo e abrir um terreiro de candomblé ou “alcançar os outros postos da hierarquia da casa, os cargos de mando e de prestígio do candomblé, pois que é entre eles que o líder escolhe seu ‘estado maior’” (LIMA, 2003, p.81).

É muito importante abordar que existem duas categorias de pessoas iniciadas que não manifestarão com orixá, ou seja, não entrarão em transe em nenhum momento ritual. Os homens destinados a essa categoria recebem o *oyê*, título, de *ogãs*, autoridades masculinas do culto aos orixás, e as mulheres são conhecidas por *equedes*, autoridades femininas que auxiliam o pai ou mãe-de-santo nos rituais, são mulheres consagradas ao serviço dos orixás, iniciadas, como os *ogãs*, para esse mister, “por meio de ritos de purificação e de confirmação”. Essas categorias de pessoas não são “feitas no santo, tem o seu santo ‘assentado’” (LIMA, 2003, p. 87).

Existem várias funções específicas atribuídas aos *ogãs*, cada um exerce seu sacerdócio para aquilo que foi escolhido, devendo se aprofundar nos fundamentos e segredos da sua área de domínio, com o intuito de assessorar o pai ou mãe-de-santo durante as obrigações religiosas, pois eles são seus auxiliares mais diretos e da mais absoluta confiança. Podem ser classificados como: os *alabês*, que tocam os atabaques para evocarem os orixás ao mundo físico; o *axogum* é aquele que manuseia a faca nos sacrifícios votivos às divindades; o *pejigã* que é responsável pela organização, cuidado, limpeza e conservação dos assentamentos de orixá, dentre muitos outros que poderiam ser mais detalhadamente tratados em um estudo posterior.



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

Do mesmo modo, *equedes* também possuem funções variadas dentro do culto, no entanto, sua principal função é cuidar das iaôs quando entram em transe, acompanhar e vestir os orixás durante as festividades e rituais. Tanto os *ogãs* quanto as *equedes* são escolhidos ou pelos orixás do terreiro ou pelo pai ou mãe-de-santo com prévia consulta às suas divindades. Todos esses cargos são vitalícios.

Vale ressaltar que, além daqueles já citados de maneira muito genérica, a hierarquia do candomblé possui na sua constituição inúmeros outros cargos como: a *iyakekerê*, a mãe pequena; a *iyalaxé*, a mãe do axé; *babakekerê*, pai pequeno; *babalaxé*, pai do axé; *iya egbé*, mãe da sociedade religiosa; *baba egbé*, pai da sociedade religiosa; *iya tebexê*, responsável pelo canto nos rituais; a *iya bassê*, responsável pela preparação e distribuição ritual das comidas oferecidas dos orixás dentre muitos outros cargos. Todos aqueles que possuem cargos e não manifestam divindades têm seu orixá pessoal assentado com todo o fundamento ritual específico para essa categoria de pessoas. É importante salientar que não é objetivo deste trabalho, nesse momento, realizar um minucioso detalhamento sobre os cargos constitutivos da hierarquia do candomblé, fica a possibilidade desse aprofundamento para estudos posteriores.

Apesar das especificidades e diferenças que possam ocorrer, os candomblés de diferentes nações organizam-se a partir de um modelo originário da África e adaptado, conforme as circunstâncias, numa configuração ajustada à realidade brasileira. O ambiente organizacional é permeado por símbolos, regras e preceitos, conformando um código de ética peculiar entre o povo-de-santo e se configurando, representativamente, como uma “África ressignificada”.

CONCLUSÕES

O universo representativo e simbólico do Candomblé passa a ter para seus participantes uma significação que se movimenta no espaço coletivo, valores são assimilados e aceitos de forma subjetiva e se desdobram em ações cotidianas,



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

possibilitando o desenvolvimento dos sujeitos sociais em meio ao grupo, pois o modo como esses sujeitos sociais se compreendem e sua maneira de proceder junto ao seu grupo social perpassam diretamente pelo estilo representativo-simbólico com que eles vivem a sua religiosidade. Dessa forma, as representações sociais dos sujeitos em meio ao seu grupo perpassam a formação de saberes sociais, legitimados pelos ritos iniciáticos, que o garantem em determinadas posições e em relação aos outros membros do grupo.

A inserção social no grupo permite que os sujeitos sociais assimilem e compreendam o ser e o estar no Candomblé como algo único e necessário na sua vida, pois o aporte simbólico e religioso que garante essa crença está relacionado aos mitos e ritos que circulam no Candomblé como valor, tanto do ponto de vista social como individual. Sujeito e subjetividade se ligam através dos símbolos e do imaginário e se configuram como um universo de diversos sentidos e símbolos que vão se ligar a três dimensões do sujeito social: o psicológico, o biológico e o cultural.

A relação do humano com o divino, no Candomblé, acontece de forma simbólica, dado que o símbolo funciona de uma maneira convencional e traz à tona dimensões não apenas familiares do campo do seu consciente, mas, também, do campo do seu inconsciente. A relação entre símbolo consciente e inconsciente se liga a outros elementos como inconsciente coletivo e arquétipo que de alguma maneira explicam como os símbolos do Candomblé terão sentido para os sujeitos sociais imersos nesse contexto. Assim, para se compreender o Candomblé, seu funcionamento e suas representações sociais é necessário transitar não apenas no entendimento do seu aspecto coletivo, na sua singularidade, mas também no ponto de vista do simbólico.

Nesse sentido, a identidade funciona como elemento de conexão entre os sujeitos sociais e a estrutura do grupo de que eles fazem parte. Os laços de identificação de um sujeito social ao seu grupo são construídos ao longo da convivência coletiva, das relações de trocas sociointerativas, dos processos



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

de assimilação e de aceitação de valores e condutas, das experiências cotidianas, enfim, no gradual processo de pertencimento. A identidade, então, está fortemente ligada ao significado das representações, garante ao sujeito social uma segurança, um norte, um sentido de pertença, vinculando-o à estrutura social, de modo a integrá-lo inteiramente ao grupo. Assim, pode-se afirmar que, ao identificar-se com um grupo social, o sujeito adentra em um processo de transformação, de convertimento ao modo de representar. Por isso as identidades coletivas se constituem a partir das representações assimiladas pelos sujeitos sociais. Desse modo, a identidade refere-se à similaridade.

Todavia, ao tratar de identidade, percebeu-se que, embora os sujeitos sociais, para serem aceitos em um determinado grupo, tenham que assimilar novos valores e novas formas de ver e vivenciar o mundo, não se deve deixar de considerar as particularidades inerentes a cada indivíduo e as trocas sociointerativas que costumam ocorrer no interior do grupo.

Nessa perspectiva, a identificação do sujeito com o Candomblé se constrói sobre a base do reconhecimento de uma origem em comum, de uma ancestralidade, de algumas características compartilhadas entre os membros do grupo. Assim, esse grupo social é composto de representações e símbolos que fundamentam a constituição de uma dada identidade cultural.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. In: **Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra**, Paris, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique, Ed. n^o 544. Paris, 1981.
- BARROS, José Flávio Pessoa. **Na minha casa: Preces aos Orixás e Ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Lisboa: Ed. Presença, 1997.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e os seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002a.



ISSN: 2175-5493

XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO

14 a 16 de outubro de 2015

- _____, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.
- KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupo. Salvador: Corrupio, 2003.
- MINISTÉRIO DA CULTURA. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial - Introdução. In: **O Registro do Patrimônio Imaterial - Dossiê Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial**. Brasília: MINC/IPHAN/FUNARTE, 1999.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
- SÁLÂMÌ, Síríkù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SERRA, Ordep J.T. *et al.* **Projeto Ossain I: Implantação do Jardim Etnofarmacobotânico de Salvador** - JESSA, Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa Etnocientíficas - GIEPE, Instituto de Biologia, UFBA. Salvador, 2000 (*mimeo*).
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os Iorubás. In: **Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra**, Paris, 1971. Centre National de la Recherche Scientifique, Ed. n° 544. Paris, 1981.
- _____. **Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.