

## **CANDOMBLÉ IORUBÁ: A RELAÇÃO DO HOMEM COM SEU ORIXÁ PESSOAL**

### **CANDOMBLÉ YORUBA: THE RELATIONSHIP OF MAN WITH HIS PERSONAL ORIXÁ**

**Francisco Thiago Silva**

**Graduado em História e Pós graduando em História e Cultura Afro Brasileira pela**

**Faculdade Phênix – GO.**

**[fthiago2002@yahoo.com.br](mailto:fthiago2002@yahoo.com.br)**

#### **Resumo**

Buscaremos conhecer a relação dos praticantes do candomblé com seu orixá, sobretudo a partir da visão de três importantes estudiosos sobre o assunto: Reginaldo Prandi, Roger Bastide e Pierre Verger. Este trabalho apresenta um panorama das raízes do Candomblé de matriz africana que por meio dos escravos teve terreno fértil para se desenvolver no território brasileiro e a partir desse contato com uma nova cultura fundamentada na religião cristã foi transformado e se construiu com características próprias e hoje atrai praticantes em diversos setores da nossa sociedade, sendo uma das mais importantes religiões afro-brasileiras. A fé nos orixás é uma verdadeira “vitrine” de manifestações artísticas e culturais, por isso seu estudo é de grande relevância para a compreensão da nossa cultura. O tema foi desenvolvido por meio da análise de diversas fontes, desde obras renomadas, como Mitologia dos Orixás de Reginaldo Prandi, passando pela análise de artigos científicos que versam sobre o assunto.

**Palavras-chave:** Candomblé, Iorubá, Orixás, Sociedade.

#### **Abstract**

We will seek to understand the relation with the candomblé participants with their own orixá, mostly through the vision of three important scholars dealing with the subject: Reginaldo Prandi, Roger Bastide e Pierre Verger. This paper shows an overview of the Candomblé African roots, that was very fertile in Brazilian territory because of the slavery, and from the close contact with a new culture, which was funded on the Christian religion, it transforms and reconstruct itself with particular characteristics, attracting partakers in several layers of the Brazilian society, being one of the most important afro-Brazilian religions. The orixá belief is almost a “showcase” of artistic and cultural manifestation; because of that, the studies on the subject is of great relevance for the comprehension of our culture. The thematic of the presented article was developed by the ways of several sources analyses, from well-known pieces of work, such as “Mitologia dos Orixás”, by Reginal Prandi, to the scientific papers dealing with the matter.

**Keywords:** Candomblé, Ioruba, Orisha, Society.

## Introdução

Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o Candomblé.

(Mito Queto)

Este artigo objetiva entender as relações entre os orixás e seus filhos estabelecidas no Candomblé Queto, procurando investigar de que maneira as características da entidade influenciam no comportamento do iniciado. Procurando ainda, analisar estas ligações a partir das visões de três importantes estudiosos do assunto: Roger Bastide, Pierre Verger e Reginaldo Prandi, autores que são unânimes em afirmar a existência de especificidades no culto candomblista entre o fiel e o seu orixá.

Segundo Pierre Verger, fotógrafo francês, estudioso e praticante do candomblé, autor de importantes estudos sobre as religiões de matriz africana, cada orixá tem um caráter próprio que é religiosamente atribuído e estendido aos seus seguidores, filhos ou filhas de santo. O autor acredita que por meio dos mitos, a religião fornece padrões de comportamento que modelam, reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis. Além disso, defende que essas relações se diferenciam a depender da região no qual o praticante se encontra. O fato de ele estar na África ou no Brasil interfere na qualidade das relações entre o indivíduo e seu orixá. Comentando sobre a África Verger reflete que,

a qualidade das relações entre um indivíduo e o seu orixá é, pois, diferente, caso ele se encontre na África ou no Novo Mundo. Na África, a realização das cerimônias de adoração ao orixá é assegurada pelos sacerdotes designados para tal. Os outros membros da família ou grupo não têm outros deveres senão o de contribuir materialmente para os custos do culto, podendo, entretanto, se assim o desejarem, participar nos cantos, danças e festas animadas que acompanham essas celebrações. Devem, além disso, respeitar as proibições alimentares e outras, ligadas ao culto de seu orixá, e, assim agindo, estão perfeitamente em regra com as suas obrigações. (Verger, 1981, p.23)

Ou seja, na África a cerimônia do orixá é realizada pelo sacerdote e outros membros da “casa” têm apenas deveres materiais com a cerimônia. Nesse sentido, esta relação não é tão direta e pessoal quanto no Brasil, onde o praticante deve preparar de maneira pormenorizada o

culto ao seu orixá e obedecer às exigências dele. No território brasileiro ainda segundo Verger,

(...) ao contrário, cada um deve assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do orixá, tendo, porém a possibilidade de encontrar num terreiro de candomblé um meio onde inserir-se, e um pai ou mãe de santo competente, capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relação ao seu orixá. Se a pessoa for chamada a tornar-se filho de santo, caberá igualmente ao pai ou mãe de santo a tarefa de levar a bom termo a sua iniciação, e preparar o assento de seu orixá individual (o vaso que contém os ota, as pedras sagradas, receptáculos da força do deus). Existem, assim, em cada terreiro de candomblé múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá do terreiro. (Verger, 1981, p. 23)

A pesquisa se justifica não somente pela sua importância para se compreender um pouco da cultura negra no Brasil, mas também para entender a contribuição dessa religião africana para a construção da nossa sociedade. Auxilia ainda informar sobre o Candomblé, religião que sofre ainda hoje inúmeros preconceitos, em parte, devido à falta de conhecimento das pessoas sobre esta prática religiosa. Além disso, o estudo dos assuntos relacionados com o continente africano aqui no Brasil ainda são escassos, o que não se justifica, visto que na formação étnica, social, cultural e religiosa do nosso país a presença do negro africano ficou nitidamente registrada.

Essa raiz africana é fortemente reforçada no campo da fé, tendo em vista a grande quantidade de cultos afro-brasileiros trazidos juntamente com os milhões de escravos africanos, sobretudo, ao longo do processo de Expansão Marítima e Comercial portuguesa ocorrida a partir do século XV.

A influência afro serviu para designar e constituir o Candomblé como uma religião de matriz africana. O culto aos orixás aqui no Brasil ganhou formas e ritos específicos, a partir de uma mistura com outras crenças e passou a ter identidade própria, influenciando a vida e o cotidiano dos seus praticantes. A religião animista africana foi basilar na constituição de diversas crenças espalhadas por várias partes do território brasileiro. Essa miscelânea de ritos foi trazida para o novo mundo principalmente pelos negros tornados escravos da costa ocidental africana. Nesse contexto três nações se destacaram ao perpetuar seus rituais: os negros jeje, os iorubás ou nação Queto e os bantos ou nação Angola Kewe Lijá Undé.

Dentro da fé candomblista, o orixá ocupa um posto importante, já que o mesmo comanda e rege toda a existência individual e coletiva de seu fiel. Portanto é importante

estudar até que ponto a personificação da entidade religiosa dentro do candomblé influencia e molda o caráter e externa suas atribuições e características através da vida do filho de santo.

Para realização dessa pesquisa, o tema será desenvolvido por meio da análise de diversas fontes bibliográficas, dentre elas, Mitologia dos Orixás, Herdeiras do axé, Os candomblés de São Paulo todas escritas por Reginaldo Prandi. Utilizaremos ainda o livro Os Orixás de Pierre Verger e Candomblé da Bahia de Roger Bastide. Serão utilizados também outras obras e alguns artigos científicos e monografias apresentadas em cursos de pós-graduação e mestrado.

Reginaldo Prandi é um estudioso renomado no campo antropológico e com inúmeras pesquisas na área de religiões afro-brasileiras. Em Mitologia dos orixás o autor apresenta trezentos e um mitos iorubanos, sempre em suas mais antigas visões. Prandi escreve sobre a importância da relação do homem com o seu orixá, de forma que a idéia contempla coerentemente as propostas do presente artigo. Segundo Prandi,

os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem. (Prandi, 2001, p.24)

Roger Bastide é outro nome que se destaca na área de religiões africanas. Seu mais conhecido livro é O Candomblé da Bahia, onde descreve e comenta o funcionamento do candomblé iorubá, fortemente praticado nesta região. Muitos estudiosos são unânimes em concordar que ele foi o responsável por reafirmar o status sociológico do candomblé.

Em outras obras sobre o assunto autores como Reginaldo Prandi comenta a importância da construção da identidade do que seria o culto candomblista. Ele acredita que o mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés, percebeu a necessidade de “ser e sentir-se e mostra-se brasileiro”, compreendendo que para tanto era necessário ser católico, mesmo que fosse também de orixás.

Em sua obra Herdeiras do Axé, Prandi nos esclarece os motivos pelos quais o culto aos orixás pôde fluir e espalhar-se pelas terras brasileiras. No seu entendimento,

o candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu renascimento num novo território, em que a presença de instituições de origem negra até então pouco contavam. Nos novos terreiros de orixás que foram se criando então, entretanto, podiam ser encontrados pobres de todas as origens étnicas e raciais. Eles se interessaram pelo candomblé. E os terreiros cresceram às centenas. (Prandi, 2001, p.6)

A ligação entre a África e candomblé discutida no fragmento acima pode ser percebida no espaço do terreiro, como por exemplo, na arquitetura, nas árvores plantadas no entorno, nas cores, nas danças, nas músicas, nos instrumentos, como o atabaque, o berimbau, o agogô, o reco-reco, na culinária, dentre outros. No entanto, na concepção do candomblé outros elementos culturais também se fazem presentes, pois a cultura lusitana trazida pelos portugueses, desde a colonização, se misturou aos aspectos culturais africanos e dessa miscelânea surgiu o candomblé que é um culto de matriz africana, mas genuinamente brasileiro. Por isso, compreender essa crença tão presente no dia a dia não somente dos praticantes, mas dos brasileiros é primordial, pois contribui, além de outros motivos já citados, para o entendimento da cultura nacional.

## **1 – Da África ao Brasil: origens do Candomblé**

Não existem muitas fontes escritas sobre a religiosidade na África não islamizada porque os cultos animistas, realizados em grande parte do território africano, eram praticados diariamente e seus fiéis repassavam sua tradição de forma oral. Tal situação fez com que as informações que foram chegando para outras partes do mundo fossem carregadas de superficialidade e preconceito contra as práticas religiosas afro, pois os dados colhidos e registrados eram em sua maioria realizados e escritos por brancos, viajantes, padres ou ministros protestantes. Ou seja, era a partir do olhar do outro, fundamentado em seus interesses civilizatórios, religiosos ou escravocratas que esses indivíduos eram concebidos.

Apesar da variedade de cultos e de divindades existentes no continente africano, no Brasil, o termo candomblé foi o mais utilizado para designar as diversas práticas mágicas e religiosas, relacionadas ao culto dos orixás. Marina de Mello e Souza em sua obra *África e Brasil africano* discorre como a história escrita em nosso território registrou a presença e a fecundidade desses ritos, e a preponderância das crenças de origem iorubá. Como assegura Souza,

outro conjunto importante de práticas e crenças mágico-religiosas de matrizes africanas que germinou no Brasil foram os candomblés, sendo do

século XIX as primeiras referências a eles. Apesar de o termo pertencer à língua banto, no Brasil se refere a cultos religiosos de origem iorubá e daomana. Neles, as principais entidades sobrenaturais são os orixás, quando a influência iorubá é maior e voduns, quando a influência daomeana se destaca. Na Bahia, os iorubás também ficaram conhecidos como nagôs, e os daomeanos como jejês. (Souza, 2006, p. 115)

Desse modo, basicamente a maior influência dentro dos candomblés no Brasil vem dos ensinamentos dos povos iorubás dos quais provinha à maioria dos escravos vindos da África.

O culto candomblista teve origem na cidade de Ifé, na África, ao sudoeste da atual Nigéria e chegou as terras pertencentes a Portugal, como no caso do Brasil colônia lusa à época, entre os séculos XVI e XIX e acompanhou toda a trajetória da escravidão. Nessa época, os colonizadores achavam que o rito era baseado na feitiçaria e que tudo que fosse produzido nele era obra do demônio. Por essa razão, a maioria dos praticantes adotou elementos do catolicismo romano, para disfarçar sua crença e não ser reprimidos ou duramente castigados pelos seus senhores. Era uma estratégia de ao mesmo tempo se proteger e resistir à dominação ao tentar preservar de forma disfarçada as suas tradições milenares. Um exemplo disso foi o uso por associação de nomes dos orixás com os de santos, dando início ao processo de sincretismo dentro dos cultos afro-brasileiros. Marina de Mello e Souza afirma que,

também os cultos jêjes e nagôs, aos voduns e orixás, adotaram santos e rezas católicas, incorporando-os ao seu panteão de representações e ritos religiosos sem alterar a natureza das antigas crenças nem a maneira de se relacionar com o sobrenatural. Outro sinal de que o catolicismo muitas vezes passou a fazer parte da intimidade e da vida cotidiana de africanos no Brasil, e principalmente de seus descendentes, são algumas imagens de santos católicos, esculpidas em madeira e às vezes em osso. (Souza, 2006, p. 19)

O catolicismo era a religião hegemônica no Brasil durante todo o período de escravidão negra e como detentora de poder e de grande influência, sendo a fé da elite dominante e de grande parte da população, determinava a evangelização de todos aqueles que não eram cristianizados e o seu batismo. Desse modo, todos os negros deveriam ser batizados segundo os rituais católicos e deveriam seguir os ensinamentos de Cristo. No entanto, apesar de um rígido controle da Igreja sobre o comportamento religioso dos escravos brasileiros, como defende Tina Gudrun Jansen, apesar disso os africanos conseguiram transmitir suas crenças ao longo da história. Segundo a autora,

os escravos africanos eram proibidos de praticar suas várias religiões. A Igreja Católica Romana deu ordens para que os escravos fossem batizados e eles deveriam participar da missa e dos sacramentos. Apesar das instituições escravagistas e da Igreja Católica Romana, entretanto, foi possível ao escravo comunicar, transmitir e desenvolver sua cultura e tradições religiosas. Houve vários fatos que os ajudaram a manter esta continuidade: os vários grupos étnicos continuaram com sua língua materna; havia um certo número de líderes religiosos entre eles; e os laços com a África eram mantidos pela chegada constante de novos escravos. (Jensen, 2001, p.2)

Assim, apesar da perseguição, o candomblé conseguiu arrebanhar muitos adeptos e se firmou como instituição religiosa, principalmente no início do século XX. No século XVIII, as cerimônias secretas eram chamadas de Calundus e, somente no século XIX, passou a ser designado de candomblé e o terreno mais fértil para o desenvolvimento do culto candomblista foram as cidades litorâneas da Bahia.

A questão do caráter monoteísta ou não do candomblé, não é um ponto pacífico entre os estudiosos, principalmente no que diz respeito a autoria da origem e criação do mundo. Basicamente existem duas vertentes sobre o assunto. Uma delas defendida, dentre outros autores, por Reginaldo Prandi, para ele, os orixás é que criaram o mundo, pois receberam essa missão do deus supremo Odolumaré, sendo então, politeísta. Para Prandi,

os orixás são deuses que receberam de Odolumaré ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. (Prandi, 2001, p.20)

A outra corrente da qual faz parte Pierre Verger atribui a criação do universo somente ao deus supremo Odolumaré, que é também o responsável pela criação dos orixás, dando-lhes a missão de governar e supervisionar o mundo. Para Verger,

acima dos orixás reina um deus supremo, Odolumaré, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os orixás para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. Odolumaré, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os orixás. (Verger, 19881, p.11)

De qualquer maneira, apesar dessas divergências conceituais entre os estudiosos do assunto, é inegável a força que estes cultos vindos da África tiveram no Brasil. A depender da região na qual se difundiu o Candomblé recebe várias denominações diferentes. Em Pernambuco é denominado Xangô, no Rio Grande do Sul é chamado batuque, no Maranhão é designado tambor de mina nagô e no Rio de Janeiro é conhecido como macumba. Porém, na

Bahia é que se encontra maior registro desses rituais como explica Reginaldo Prandi. Para este autor,

o candomblé dessas casas baianas mais estudados no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé queto, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Queto, em região hoje pertencente à República do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras religiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubá, além do sincretismo católico, é claro. (Prandi, 1991, p.17)

O povo do candomblé faz sua ligação com o mundo espiritual por meio da utilização do oráculo, e somente a maior autoridade religiosa pode fazer essa consulta aos búzios, ou seja, os babalorixás (pais-de-santo) e as ialorixás (mães de santo). Estes também são responsáveis por manter ativo o axé, que é o poder vindo dos orixás, capaz de realizar grandes feitos na vida individual e coletiva dos praticantes candomblistas durante as cerimônias públicas ou privadas, principalmente no momento em que ocorre o transe.

Pierre Verger (1996, p. 12), um dos únicos babalorixás a escrever sobre o candomblé em livros e artigos de cunho acadêmico, esclarece a função e a ligação da autoridade no candomblé com a energia axé. Para ele, o título real de um sacerdote de orixá, o título que indica suas funções, é ialaxé ou babalaxé, mãe ou pai-de-santo. E axé é o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas. Tal sacerdote é encarregado de tomar conta de axé, de mantê-lo ativo.

O candomblé baseia-se no culto aos orixás, deuses oriundos das quatro forças da natureza: Terra, Fogo, Água e Ar. Os orixás são, portanto, forças energéticas, desprovidas de um corpo material. Sua manifestação básica para os seres humanos se dá por meio da incorporação durante as cerimônias.

O ritual de posseção dentro dos cultos afro-brasileiros ainda desperta muitas indagações e curiosidade por parte das pessoas que não fazem parte das crenças. Porém, autores como Prandi investigaram e constataram que o rito de transe no candomblé vai muito além do momento em que acontece durante as festas, pois nesse instante ocorre um retorno ao passado mítico dessas divindades. Prandi acredita que,

no candomblé, emblematicamente, quando o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva. (Prandi, 2001, p.7)



Muitos estudiosos assinalam que o culto candomblista está pautado na relação entre as forças da natureza e o culto de adoração propriamente dito, pelo fato de que cada praticante tem que cumprir inúmeros rituais destinados aos vários orixás do panteão brasileiro. Sobre essa questão, Mary Del Priore e Renato Pinto Venâncio (2004, p.26) entendem que: os iorubás e outros povos aparentados veneravam, por sua vez, várias divindades: os orixás, divindades da natureza (trovão, rios, arco-íris, etc.) que depois de sua deificação foram assimilados a ancestrais fundadores de dinastias.

Aqui no Brasil costuma-se cultuar em torno de dezesseis orixás, dos quase duzentos existentes na África. São eles: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Oxumaré, Obaluaiê, Xangô, Iansã, Obá, Oxum, Logun-Edé, Euá, Iemanjá, Nanã, Oxaguiã (Oxalá Jovem) e Oxalufã (Oxalá Velho).

Os orixás são concebidos como semideuses que estiveram no mundo dos homens por algum tempo e realizaram feitos importantes e sagrados, para, em seguida, retornarem ao orum<sup>1</sup>. Porém, por onde passaram deixaram seu legado e sua marca: segredos, encantos, ensinamentos, a partir disso sua devoção foi se construindo e sendo passada de geração em geração. Essa noção de orixá está ligada diretamente ao culto em torno da família. Para alguns intelectuais, como Pierre Verger, a divinização do orixá seria uma devoção a um ancestral desse núcleo familiar, pois,

a religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização, o poder, axé, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado. (Verger, 1981, p.9)

O candomblé atua misturando o sagrado e o profano e a identificação com os ancestrais míticos pode ser o ponto mais importante da religião candomblista como acredita Prandi, onde cada um tem seu guia pessoal e pode cultuá-lo agradando todos os seus desejos, pois o orixá tem sentimentos e desejos humanos e há toda uma série de obrigações que o filho de santo tem que cumprir para agradar sua divindade. Por exemplo, para agradar Ogum, deus do ferro, da guerra e da tecnologia é preciso fazer sacrifícios de animais, como o bode, o boi,

---

<sup>1</sup> Nome dado ao céu dos Orixás.

o galo e de preferência às terças-feiras que é o seu dia. Além disso, oferecer ao orixá as comidas que ele mais aprecia: feijoada, o acarajé, o inhame assado e o milho branco.

Esse tipo de oferenda dentro da tradição do candomblé, a comida de santo, é muito valorizada entre as famílias de santo, pois se cada orixá tem sentimentos e desejos humanos, é evidente que ele goste de comidas, das mais variadas e bem preparadas.

Os dados apresentados pelo IBGE referentes ao período de 1980 a 2000 revelam que o número de praticantes das religiões afro-brasileiras é pequeno, pois o país está cada vez mais evangélico e menos católico. Reginaldo Prandi faz essa discussão em seu artigo sobre As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Segundo o autor, muitos estudiosos afirmam que o segmento religioso de matriz africana está em crescimento, mas nas últimas décadas tem perdido bastante fiéis. Como registrou o IBGE:

(...) o pequeno contingente de afro-brasileiros declarados representava em 1980 apenas 0,6% da população brasileira residente. Em 1991, eles eram 0,4% e agora, em 2000, são 0,3%. De 1980 a 1991 os afro-brasileiros perderam 30 mil seguidores declarados, perda que na década seguinte subiu para 71 mil. (Prandi, 2001, p. 4)

Porém, tal situação não pode ser vista como um reflexo da realidade, admitir ser do candomblé ainda hoje representa marginalização e preconceito, o que faz com que muitos não assumam sua crença para evitar que se afixem rótulos de inferioridade, pois os candomblistas ao longo da história têm sido vitimados com idéias estereotipadas construídas por diferentes grupos de dominação. Tais preconceitos estão presentes no Brasil desde a época da escravidão permanecendo ainda atualmente tanto no discurso tradicional católico como na concepção de outras religiões como as neopetencostais e nos meios de comunicação. Tais imagens negativas dos negros estão relacionadas à idéia de que esses são subalternos aos brancos e que sua religião, conseqüentemente, também é inferior. Esses grupos “superiores” ao subjugarem o menos poderoso acabam por enfraquecê-lo, como discute Norbert Elias ao tratar das relações estabelecidas entre outsiders e estabelecidos. Conforme o autor,

Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas mais usadas pelos grupos ‘superiores’ nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo. Conseqüentemente, a capacidade de estigmatizar o outro diminui ou até se inverte, quando um grupo deixa de estar em condições de manter seu monopólio das principais fontes de poder existentes numa sociedade e de excluir da participação nessas fontes outros grupos interdependentes – os antigos outsiders. Tão logo diminuem as disparidades de força ou, em outras palavras, a desigualdade do equilíbrio de poder, os antigos grupos outsiders,

por sua vez, tendem a retaliar. Apelam para a contra-estigmatização (...). (apud Britto, 2005, p.44)

A análise dos números do IBGE, ainda revela que dentre os cultos de matriz africana no Brasil, a umbanda tem o maior número de adeptos, superando quase em dobro o do candomblé. Segundo os números apresentados na pesquisa de Prandi (2003: 6), no ano 2000 o candomblé apresentava o número de 139.328 praticantes, enquanto a umbanda possuía 432.001 adeptos, superando amplamente “a religião dos orixás”.

No entanto, apesar de serem dois cultos afro-brasileiros mais evidentes na nossa sociedade, candomblé e umbanda ainda buscam status de religião. No entendimento de Cristina Britto (2005, p. 44) a pureza do candomblé busca a preservação da tradição mágica tribal. Neste sentido, o status de religião é perseguido por ambos os cultos, porém com estratégias distintas: a Umbanda doméstica seus elementos mágicos enquanto o candomblé os exalta.

Apesar do baixo número oficial de adeptos vemos publicamente os traços desta religião em diversos segmentos da sociedade: são as cores e formas das roupas e adereços, dos acessórios, as músicas, a rica culinária. Todos esses elementos expressam a ligação histórica e afetiva que o povo de santo brasileiro tem com o continente africano.

Na fase inicial de formação dos cultos afro-brasileiros, a presença maciça era de negros, em maioria afro-descendentes de líderes religiosos. Hoje, porém, nas festas de candomblé, por exemplo, é comum a presença de variados tipos de etnias e das mais diversas esferas econômicas dentre os praticantes.

Estudiosos ainda divergem sobre a intensidade da ligação entre os cultos afros aqui no Brasil com o berço das crenças, as terras litorâneas da África. Segundo Maria Lúcia Braga, Roger Bastide pertence ao grupo dos que defendem uma genuína autenticidade africana no culto aos orixás, para ela,

Roger Bastide insiste na procura da autenticidade africana ao tratar do candomblé. Para esse autor, parcelas ou pedaços da África podem ser encontrados nas relações estabelecidas no âmbito das comunidades negras e sua vida religiosa. Essa tradição de estudos foi de fato complementada e ampliada pelas pesquisas bastidianas e as subseqüentes. (Braga, 2004, p. 16-17)

Atualmente, um aspecto que vem sendo tratado e discutido entre a rede familiar dos adeptos dos rituais é o que se chama de dessincretizar, ou seja, a busca de uma religião mais fina, onde os membros estão cada vez mais preocupados em aproximar seus ritos com os de seus ancestrais, mas mantendo a identidade brasileira nos cultos. Por esta razão, lêem mais sobre o tema, viajam e acabam propiciando a entrada de novas pessoas, de todas as etnias, que

acham no candomblé respostas para muitas de suas indagações. Tal crescimento está relacionado, como defende Prandi, devido à religião iorubá atenuar e aceitar as diferenças individuais, pois,

o que a realidade social das religiões no Brasil tem mostrado é que a religião dos orixás cresce e prospera (Pierucci e Prandi, 1996). Sobretudo se transforma cada vez mais brasileira, cada vez menos africana. Mesmo o movimento de africanização, que procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar muitos elementos africanos de caráter doutrinário ou ritualístico perdidos na diáspora, não pode fazer a religião dos orixás no Brasil retornar a conceitos que já se mostraram incompatíveis com os da civilização contemporânea. (Prandi, 2001, p.21)

Como acredita Prandi (2001) o candomblé libera o indivíduo e o mundo, ele não tem uma mensagem para a humanidade, não é uma religião de palavra, não busca mudar o mundo, não é salvacionista, o que conta são os rituais e a relação que cada adepto vai ter com seu orixá guia, assim haverá crescimento espiritual e isso vai influenciar na vida secular de todos que resolvem iniciar-se.

## **2 - Os orixás e seus filhos: a personificação da entidade no comportamento do fiel**

Para compreender a complexa relação entre o fiel e seu orixá é importante entender como funciona o transe e a importância que ele ocupa no ritual. Talvez o momento mais esperado pelos fiéis nas festas de candomblé é o transe, onde os filhos e filhas são tomados pela presença incorporada de suas entidades, num ritual de beleza, espetáculo e fé. Por meio da possessão, orixá e filho se tornam um só, é a prova viva do tipo de relação que cada um estabeleceu com sua entidade. Sobre esse assunto Pierre Verger afirma que,

o orixá é uma força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado de elégùn, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar a Terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram. (Verger, 1981, p.10)

Quando os participantes de qualquer manifestação religiosa prestam culto, devoção e adoração ao seu orixá ou a vários deles, a intenção dos adoradores é tentar aproximar-se o máximo possível das características de seus guias, reproduzindo os gestos, os sentimentos,

construindo sua personalidade legitimada pela força e pela importância da entidade a ser copiada.

O que vários estudiosos têm demonstrado por meio de suas pesquisas, é que essa reprodução do caráter da divindade na vida do fiel não acontece somente em determinados momentos de fervor religioso. No caso da religião candomblista, o que se tem observado é que antes de tudo, o filho de santo reproduz no seu cotidiano, as inúmeras marcas das características que cercam os orixás. Para Roger Bastide (2001: 288), o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural.

Os traços das personalidades dos deuses africanos são traduzidos e repassados nos terreiros de santos por meio da narrativa da história mítica dos orixás, desde a cozinha, onde se prepara a comida de santo até os momentos que cercam a cerimônia religiosa nos barracões. Inúmeros pesquisadores têm reconhecido a importância que esses relatos têm para manter viva a raiz e a memória dos antepassados que vieram da África, mesmo que esses sejam ressignificados a partir do olhar cultural brasileiro. Ou seja, a construção da identidade do candomblista está relacionada com sua memória ancestral, suas tradições passadas, com sua origem e em determinados momentos no tempo, sobre isso Kathryn Woodward afirma que,

as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Na discussão sobre mudanças globais, identidades nacionais étnicas ressurgentes e renegociadas e sobre os desafios dos “novos movimentos sociais” e das novas definições das identidades pessoais e sexuais, sugerir que as identidades são contingentes, emergindo em momentos históricos particulares. Alguns elementos dos “novos movimentos sociais” questionam algumas das tendências à fixação das identidades da “raça”, da classe, do gênero e da sexualidade, subvertendo certezas biológicas, enquanto outros afirmam a primazia de certas características consideradas essenciais. (Silva, 2000, p.38)

A representação está relacionada à identidade e à diferença. Quando um determinado grupo é representado por meio das mais variadas formas, seja artística ou não, essa representação é que dará sentido a identidade, que é relacional, pois depende da diferença, ou seja, do outro, para se constituir. Como reflete Tomaz Tadeu Silva,

é aqui que a representação se liga à identidade e à diferença. A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença adquirem sentido. É por meio da representação que, por assim dizer, a identidade e a

diferença passam a existir. Representar significa, neste caso, dizer: “essa é a identidade”, a “identidade é isso”. (Silva, 2000, p. 91)

A obra *Mitologia dos Orixás* do sociólogo Reginaldo Prandi é um trabalho ímpar dentro dos estudos do candomblé. Neste trabalho, o autor reúne uma coletânea de 301 mitos sobre os deuses iorubás. Nela são apresentados vários episódios do cotidiano desses personagens que retratam as suas experiências através de enredos que envolvem uma miscelânea de sentimentos: amor, alegria, inveja, ciúme, ódio, compaixão, dentre outros.

Destaco abaixo o mito de número 188, que trata do ciúme que Oxum sentiu de sua irmã Oiá,

vivia Oxum no palácio em Ijimu. Passava os dias no seu quarto olhando seus espelhos. Eram conchas polidas onde apreciava sua imagem bela. Um dia saiu Oxum do quarto e deixou a porta aberta. Sua irmã Oiá entrou no aposento, extasiou-se com aquele mundo de espelhos, viu-se neles. As conchas fizeram espantosa revelação a Oiá. Ela era linda! A mais bela! A mais bonita de todas as mulheres! Oiá descobriu sua beleza nos espelhos de Oxum. Oiá se encantou, mas também se assustou: era ela mais bonita que Oxum, a Bela. Tão feliz ficou que contou do seu achado a todo mundo. E Oxum Apará removeu amarga inveja, já não era a mais bonita das mulheres. Vingou-se. Um dia foi à casa de Egungum e lhe roubou o espelho, o espelho que só mostra a morte. (Prandi, 2001, p. 323-324)

Geralmente os mitos iorubanos que têm os orixás como protagonistas, trazem situações como a anterior, que demonstram a carga de sentimentos que as entidades africanas carregam, nem sempre bem vistos para serem atribuídos a um deus, pelo menos na perspectiva ocidental cristã, na qual Deus representa sempre o bem e o Diabo, o mal. Esse maniqueísmo cristão não existe no Candomblé. Para Prandi,

O candomblé opera em um contexto ético no qual a noção judaico-cristã de pecado não faz sentido. A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o orixá. Não há um sistema de moralidade referido ao bem-estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu orixá particular. A ênfase do candomblé está no rito e na iniciação, que, como se viu brevemente, é quase interminável, gradual e secreta. (Prandi, 1997, p.10)

No entanto, esses contos geralmente têm um desfecho que pune as personagens que praticaram atitudes ruins, numa espécie de ensinamento, como vemos no final desse mito,

(...) a imagem horrível de tudo o que é feio. Pôs o espelho do Espectro no quarto de Oiá e esperou. Oiá entrou no quarto, deu-se conta do objeto. Oxum trancou Oiá pelo lado de fora. Oiá olhou no espelho e se desesperou. Tentou fugir, impossível. Estava presa com sua terrível imagem. Correu pelo quarto em desespero. Atirou-se no chão. Bateu com a cabeça nas paredes. Não

logrou escapar nem do quarto nem da visão tenebrosa da feiúra. Oiá enlouqueceu. Oiá deixou este mundo. Obatalá, que a tudo assistia, repreendeu Apará e transformou Oiá em orixá. Decidiu que a imagem de Oiá nunca seria esquecida por Oxum. Obatalá condenou Apará a se vestir para sempre com as cores usadas por Oiá. (Prandi, 2001, p. 323-324)

Esse relato ilustra bem como a essência dessas entidades penetra no ser de cada seguidor, e passa a fazer parte da existência do fiel. Por exemplo, se o orixá de um indivíduo é invejoso como Oxum, então quem o segue, tende a apresentar sentimentos próximos a esse em algum momento de sua vida secular. Isso acontece com todas as entidades do panteão brasileiro, que funcionam como espelhos e modelos para ditar ou pelo menos orientar a existência de seu seguidor. Para Pierre Verger,

se apóia na pesquisa de Gisèle Cossard para discutir arquétipos, segundo o que, os iniciados, geralmente, possuem traços comuns a seu orixá, tanto no biótipo, quanto em características psicológicas. O corpo do filho de santo, bem como suas ações em sociedade parecem ser espelho do orixá, tal qual seus mitos apresentam. Neste sentido, se Xangô é vigoroso, forte e elegante, Oxum possui feminilidade extrema e elegância, Iansã apresenta-se como força, energia e sensualidade, Oxossi com vivacidade e independência, Ogum com extrema força, rapidez e não muito bom humor, isso será reproduzido no arquétipo. (Fernandes, 1992, p.3)

As pesquisas de doutorado da francesa Gisèle Binon-Cossard, conhecida no Rio de Janeiro como a mãe-de-santo “ialorixá Omindarewá”, foram fundamentais para compreender melhor as relações entre o fiel e a entidade. Um dos resultados de seus estudos está na obra *Awô: o mistério dos orixás*, na qual Binon-Cossard destaca a importância que a iniciação tem na vida do candomblista, de forma que após servir de “cavalo” para o orixá, ele passará a moldar aspectos pessoais da personalidade do seu próprio guia. Ou seja, cada um vai adquirir formas variadas, por exemplo, nenhum oxalá é igual ao outro. Por isso,

quanto mais antiga for a iniciada, mais a personalidade de seu Orixá irá se desenvolver. Ela vai continuar correspondendo ao arquétipo tradicional de cada entidade, mas adquirirá nuances variáveis de acordo com cada um. (...) Tem-se o hábito de dizer que o orixá se desenvolve com o tempo, sem que a iniciada tenha consciência disso, o mesmo aconteceu quando ela foi escolhida para tornar-se yawô, sem que tenha feito nenhum esforço para isso. (Cossard, 2006, p. 160)

Nesta perspectiva, as oferendas e o tempo que o iniciado dedica ao seu orixá são determinantes para a construção de uma relação mais íntima com a sua entidade. Percebe-se que conforme o grau de iniciação do candomblista vai evoluindo, a sua cumplicidade e ligação com o seu guia vão aumentando e tornando-se complexa, pois os praticantes do

candomblé buscam ao máximo aproximar-se fisicamente e psicologicamente de seus deuses. Sobre isso Prandi esclarece que

maior o tempo de iniciação do filho, maior o grau de autonomia, privilégio, prerrogativas e poder que alcançará o orixá. Há uma relação de equivalência diretamente proporcional entre o saber iniciático do filho-de-santo (Omo-orixá, em iorubá) e a capacidade de expressão do orixá. (Prandi, 1991, p.72)

Tais questões podem ser evidenciadas nos relatos da Mãe de Santo, Wanda de Oxum, que conta como é importante o contato direto do fiel com seu guia. Segundo Wanda, em uma festa dedicada a Ogum,

you ajoelha na frente do orixá, daquela simbolização do orixá e you sente a presença dele. E ali acontece algumas coisas, you come o fruto sagrado que é colocado ali, algumas comidas, a pimenta que faz parte, né?, o atarê. E aí é colocado um vinho que é a bebida de Ogum, conversa com Ogum, bebe um gole e o restante do vinho you joga em cima do Ogum e pede para ele o que you quer. Então é uma coisa muito forte, é um contato direto com o orixá. (apud Melo, 2004, p. 119)

Quanto mais a família do terreiro percebe a existência clara do orixá na vida do iniciado, significa que os laços entre as partes estão cada vez mais estreitos. Isso evidencia ainda a existência de um crescimento espiritual alcançado pelo fiel, o que de fato lhe dá status no grupo. A cerca disso José Flávio Pessoa de Barros e Maria Lima Lina Leão Teixeira esclarecem que

uma vez conhecido o orixá principal e o tipo de iniciação e/ou tratamento pertinente a que o consulente deve se submeter, uma série de atividades rituais geralmente são prescritas e devem ser cumpridas. É claro que nem todos precisam chegar à tapa máxima da iniciação – a “feitura de santo” – categoria sacerdotal. Os diferentes períodos de reclusão cumpridos e o rituais realizados, como já foi dito, é que vão marcar diferencialmente os graus de compromisso e, conseqüentemente, o status dentro do grupo. (Moura, 2000, p.112)

Outra questão importante na relação entre o fiel e seu orixá é a “telepatia”. O filho sente na sua mente os comandos, as ordens e os conselhos de seu guia. O depoimento de uma ialorixá demonstra isso. Segundo a Mãe de Santo Wanda (Melo, 2004, p. 166), quando você é velho do orixá, no santo, quando você chega lá, é uma interpretação assim que você tem como se fosse uma telepatia. Você não precisa ir até lá e ouvir seu deus dizer “Bom dia Iyá”. Quando você entra ele fala por você na sua mente.



De maneira geral, toda a existência religiosa dos praticantes do candomblé é orientada pela passagem que o orixá teve aqui na Terra. As ações que ele realizou enquanto vivia no mundo terreno é que determinam como será o destino de quem resolve iniciar-se. Nesse sentido, muito das características psicológicas e morais que o fiel possui são atribuídas ao fato dele ser filho de tal orixá. Assim, as personalidades do fiel e do guia se entrelaçam de tal maneira que fica, muitas vezes, difícil separar uma da outra. Prandi faz uma colocação muito interessante sobre esse assunto. Segundo ele, devido à estreita relação entre o orixá e o seu “cavalo” a comunidade da qual ele pertence legitima tanto as características positivas quanto negativas dos candomblistas. Isto também está relacionado com o fato de não existir no Candomblé a dicotomia entre orixás bons e maus. Nessa perspectiva esses estão muito próximas da humanidade de cada um, pois como os seres humanos têm sentimentos complexos e variados. Sobre estas questões Prandi assevera que:

nenhum orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mau. Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos orixás no Brasil. E os devotos acreditam que os homens e mulheres herdaram muito dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isto evidentemente legitima, aos olhos da comunidade de culto, tanto as realizações como as faltas de cada um. (Prandi, 1997, p.12)

Se existissem, no complexo funcionamento da ritualística candomblista, entidades dotadas somente de pureza e santidade, assim como na perspectiva ocidental, certamente a maioria dos seguidores, se pudesse, iriam optar por adorarem tais forças. Mas não é o que acontece na ótica do candomblé.

Nas religiões mágicas em geral não se identifica um núcleo, uma origem certa, até porque muita dessas crenças caracterizou-se no tempo de forma fragmentada, ao contrário de muitas religiões monoteístas como a católica. Não existe na ótica candomblista a luta entre o bem e o mal. Por esta razão Prandi assinala que,

as religiões mágicas não se caracterizam pela existência de um pacto geral de luta do bem contra o mal. Nelas, o sacerdócio e o cumprimento de prescrições rituais têm finalidade meramente utilitária de manipulação do mundo natural e não natural, de exercício de poder sobre forças e entidades sobrenaturais malélicas e demoníacas, de ataque e defesa em relação à ação do outro, que é sempre um inimigo em potencial, um oponente. Não há uma teodicéia capaz de nuclear a religião e nem desenvolver especulações éticas sobre a ordem cósmica, mesmo porque a religião – no caso do candomblé – já se desenvolveu como uma colcha de retalhos. (Prandi, 1997, p. 18)

Quem resolve fazer parte do candomblé estará ingressando numa religião que necessita de muita disciplina e dedicação, às vezes a própria vontade não é levada em conta, se ela não agrada aos deuses. Por exemplo, se um candomblista resolve fazer uma escolha e em uma consulta ao seu guia, este ordena que “seu cavalo” siga por outro caminho, provavelmente obedecerá, pois temerá desagradar seu orixá. Além disso, não é o neófito que escolhe seu guia. Ele só fica conhecendo a que orixá ele pertence a partir do momento em que o chefe do terreiro utiliza-se do oráculo para revelar qual orixá é dono da sua cabeça. Só então o iniciado é convidado a conhecer quem foi, o que fez e como se apresenta esse poder que passará a reger toda sua vida e a justificar o que acontece ao longo de sua caminhada no plano terreno. Ou seja,

a primeira coisa que se faz num candomblé é descobrir, através do oráculo, qual é o santo da pessoa; não só o orixá principal, mas também outros que tomam parte no destino desse indivíduo. Essa leitura é a primeira e decisiva ponte lançada para se chegar à identidade de cada um, desvendando forças e fraquezas, vantagens e fardos, talentos e misérias. O homem não é apenas filho ou protegido espiritual do orixá – é parte dele, e dele carrega qualidades e defeitos. (Prandi, 1991, p. 96)

Não basta optar por fazer parte da família de santo e imaginar que todas as coisas vão melhorar como é a proposta em quase toda comunidade religiosa, cada praticante tem deveres e obrigações, que vão levá-lo mais perto de seu orixá, mas essas tarefas se resumem ao relacionamento entre fiel e entidade, não está associada à noção de regras morais generalizadas. Conforme Reginaldo Prandi,

Não é por acaso que a noção de “obrigação” no candomblé está restrita à relação entre o fiel e o orixá não a uma pauta de conduta organizada em termos de deveres e direitos entre os homens. A idéia de “obrigação” não está relacionada, assim, nem à idéia de regras morais para reger a vida e nem a comportamentos generalizados. (Prandi, 1991, p. 154)

Essas oferendas são importantes porque aproximam o homem e as forças espirituais, de forma que ambos fiquem alimentados e realizados, pois os,

orixás e Encantados e também a mãe Terra alimentam-se da essência, do cheiro das coisas. Por isso fazem-se oferendas, comidas, que serão dadas aos nossos protetores, que se alimentarão daquele cheiro, daquela essência, criando, dessa forma, uma espécie de pacto de vida e de bem estar. A mitologia africana demonstra que as oferendas criam uma convivência entre o homem e o Cosmo e ambos sentem-se felizes, recompensados, alimentados, realizados. (Bracellos, 2005, p.23)

Mas para chegar a tal nível de crescimento espiritual no culto candomblista, é preciso passar por várias etapas de aprendizagem, onde os

primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nesta etapa, mais desordenados ou inexpressivos. Esse sentimento é uma emoção profunda, um intenso desejo de compartilhar da vida religiosa da forma como ela a vê e a sente representada no grupo. A abiã está ligada à mãe-de-santo por laços estreitos de afeto e confiança; muito mais ligada ainda ao orixá ou outra entidade da mãe-de-santo. (Prandi, 1991, p.76)

Isso tudo faz parte da ritualística iniciatória, que vai além do aspecto religioso, trazendo uma série de aprendizagens ao neófito, todo conhecimento adquirido se relaciona aos deveres que devem ser dedicados ao seu deus pessoal: a forma de cultuá-lo, o modo de apresentar-se na comunidade de santo, as vestimentas, os gestos. Sobre esta questão Reginaldo Prandi menciona que,

é na etapa da iniciação propriamente dita que o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que o transe implica. O iniciante fica recolhido por cerca de 21 dias (o que lhe permite aproveitar as férias anuais para fazer o santo), que são decisivos na sua carreira religiosa. Durante este período, passado todo ele no roncó, a clausura, os contatos com o mundo exterior cessam. (...) Na iniciação, o iaô, ou quase, iaô, aprende a dançar, aprende toda coreografia da festa pública que encerra o recolhimento, aprende os gestos e posturas do orixá no barracão. (Prandi, 1991, p. 177)

Talvez o que mais marca a fase inicial de entrada na religião candomblista no aspecto físico do iniciado é a raspagem da cabeça, pois nesse momento o orixá passará a ter livre passagem pela vida do filho, pois o mesmo estará renascendo para dedicar-se fielmente ao seu guia. Em seu livro *Candomblé de Ketu*, o babalorixá Ominarê explica essa etapa, onde o filho de santo,

é então submetido à raspagem de cabeça, que é, em seguida, lavada com água dos axés, sendo no momento feito o sacrifício dos animais. O sangue é deixado cair sobre a cabeça do noviço, de modo a escorrer até os pés. Esse sacrifício é feito com várias espécies de animais, aves e quadrúpedes, desde o pombo até o cabrito. (Valle, 2005, p. 85)

Mas as obrigações e proibições não param por aí. Enquanto o iniciado estiver na “camarinha” ou “roncô”, que são lugares de reclusão no terreiro, ele ainda deve observar e seguir uma série de condutas, entre elas:

ficará proibido de falar a quem quer que seja, de sair à rua, de apanhar chuva, sereno, sol ou vento na cabeça. Observará o resguardo de certos

alimentos, bem como lhe será proibido relações sexuais durante todo o período. Tomará banho de madrugada, na fonte mais próxima ou com água das moringas dos Orishás, sempre com a ajuda do Babalorishá ou da Yalorishá, conforme o sexo do filho de santo. Durante todo esse período de “camarinha”, não receberá visita de ninguém. Caso deseje alguma coisa, baterá palmas três vezes (paó) e fará o pedido por mímicas, sem falar. (Valle, 2005, p. 85)

Ainda nos próximos três meses o iaô não poderá usar talheres para alimentar-se, não poderá usar roupas além de branco, deverá permanecer numa esteira sobre o chão no momento das refeições, além de estarem proibidos os usos de cigarros e bebidas alcoólicas.

Ao adquirir um “dono”, o fiel passará a observar todas as vontades da força que o rege:

seus alimentos preferidos, lugares, horas certas para adoração; dias de maior influencia deste ou daquele determinado deus, além de cânticos próprios, rezas, orações e sacrifícios. Não podemos esquecer de mencionar a preocupação dos fiéis de evitar determinados cruzamentos ou confrontações de determinados deuses que, por acaso, seriam inimigos a fim de evitar choques naturais ou ambientais, talvez. (Barcellos, 2005, p.110)

Assim, cada vez mais é construída uma relação de proximidade e cumplicidade entre divindade e adorador, visto que cada vez mais o fiel herdará traços da personalidade do seu orixá, pois,

o temperamento dos deuses é uma das chaves para a explicação do ritual, das obrigações e dos interditos de cada um. Tal sistema permite classificar e julgar as pessoas de acordo com o que se sabe de seu orixá, explicar e prever o seu comportamento; proporciona aos fiéis modelos de personalidade e padrões de comportamento condizentes com estes últimos. (Moura, 2000, p. 10)

Dessa quantidade de ritos e obrigações é que surgirá uma concepção de homem, pautada na evidência das características do seu deus pessoal, em vários momentos de sua existência, nas mais variadas relações cotidianas. Claude Lépine, acerca disso, afirma que,

da análise dos estereótipos da personalidade surge uma concepção de pessoa humana, que combina quatro aspectos principais. Encontramos em primeiro lugar os traços que dizem respeito ao corpo: aparência física, tipo morfológico, saúde, defeitos de nascença que permitem identificar o dono da cabeça. Vigor, agilidade, beleza são atributos altamente valorizados. Em segundo lugar, podemos citar as características que se referem à sexualidade: potência, fecundidade, ou, pelo contrário, impotência, frieza. A seguir, encontramos aqueles que delineiam o perfil psicológico propriamente dito do sujeito: vaidade, segurança, generosidade, egoísmo, falsidade, indolência, impulsividade, etc. (Moura, 2000, p. 146)

A partir disso, os estereótipos de personalidade são construídos sob a ótica do mundo candomblista e as ações, positivas ou negativas e as conseqüências delas na vida do fiel são o reflexo da subjetividade que cada orixá carrega e estende para seu filho durante toda a sua existência.

## **Considerações Finais**

É clara e marcante a presença do negro africano nas bases da sociedade e da cultura brasileira, é difícil entender a história do Brasil, sem considerar a influência dos bantos, dos iorubás, dos angolanos, enfim, de tantas nações que fazem do nosso país o que ele é, uma verdadeira mistura de raças e crenças.

A contribuição dos negros é bastante perceptível na construção das bases das crenças afro-brasileiras, que, apesar de estarem presentes desde o início da colonização, só no século passado passaram a ser respeitadas como cultos religiosos. Exemplo disso foi o reconhecimento e a liberdade do culto ao candomblé estabelecida em 1976 por autoridades da Bahia na época. O candomblé foi reconhecido como religião oficial em 1976 pelo governador da Bahia Roberto Santos que assinou a lei de reconhecimento diante de 800 pais e mães-de-santo.

Apesar disso, muita gente ainda credita ao candomblé, o status de “apenas” manifestação folclórica, sem considerar a sua ritualística ou mesmo a quantidade de adeptos que levam a vida toda dedicadas ao culto dos orixás. Sobre isso Claude Lépine frisa que,

Candomblé não é folclore, nem é apenas religião ou ideologia, quer entendamos por ideologia uma visão globalizante do mundo, quer entendamos uma fantasmagoria, um conjunto de idéias falsas, que disfarçam a situação real de um grupo oprimido. Trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação. (Moura, 2000, p. 140)

Por isso o culto candomblista vai além dos rituais estritamente religiosos que acontecem nos barracões. Em cada casa de candomblé percebe-se a existência de uma sociedade, de hábitos próprios, o que vai além da compreensão religiosa. E muitas pessoas desses terreiros têm sim, orgulho de pertencer ao mundo dos orixás:

Nós, candomblecistas, somos um povo que tem, naturalmente, o “nariz em pé”. Em nosso peito carregamos o orgulho, a felicidade e a honra da cultura Afro. Somos até chamados de “bestas” e “esnobes”. Mas, na verdade, é orgulho, nobreza e convicção dos próprios sentimentos. (Barcellos, 2005, p. 43)

Antes de tudo, como culto religioso, o candomblé oferece aos seus seguidores, a possibilidade de encontrar e construir sua própria identidade por meio da relação com seu orixá, assim a religião possibilitará a construção da identidade do seguidor, principalmente no que tange o seu relacionamento com seu pai sobrenatural, pois a desse contato, a personalidade de ambas as partes irá se construir mutuamente.

Essa devoção está presente nas relações de todos os tipos, mesmo as que não envolvem somente pessoas ligadas aos cultos afro-brasileiros, as entidades ligadas aos seus seguidores podem determinar desde a carreira até os relacionamentos pessoais que o fiel virá a ter.

Como numa relação cotidiana entre seres humanos, o relacionamento divino entre o filho e o orixá, deve ser pautado pelo respeito, pela devoção e pelo amor, pois eles serão os condutores de todas as ações de seus fiéis. Muitas vezes nem percebemos, mas

às vezes, até num simples ato, como o de cozinhar, por exemplo, temos a presença, ou melhor, a regência, de quatro ou cinco, ou até mesmo seis dessas forças, os Orixás. São eles, na grande maioria das vezes, os condutores de nossas ações. E essa convivência é eterna. Cabe a nós, algumas vezes, torná-las benéficas e pacíficas. (Barcellos, 2005, p. 47)

A presença do orixá na formação do caráter do candomblista é perceptível e ocupa papel fundamental nas bases dessa religião afro-brasileira. É preciso se desligar de valores civilizatórios racistas para tentar compreender como a ritualística religiosa do candomblé molda a personalidade do adepto, por meio dos mitos, dos hábitos, dos rituais. A maneira mais clara de observar isso está no desenrolar cotidiano das relações sociais pelas quais essas pessoas vivem; na escola, em casa, no trabalho, na sociedade em geral, onde os filhos de cada entidade em algum momento da vida irão expressar traços da subjetividade que cada orixá carrega.

Podemos perceber que a cada dia os ritos candomblistas ganham espaço e são respeitados, um avanço, pois o culto, de origem estritamente negra, está se expandindo e não mais está entrelaçado e identificado como uma religião específica de determinado grupo.

Enfim, essa discussão pretendeu, a partir da análise teórica das visões de estudiosos renomados sobre o assunto, ou mesmo da opinião dos praticantes e líderes religiosos, abordar

diversas idéias a cerca das relações dos fiéis do candomblé iorubá com seu orixá pessoal, demonstrando que essas divindades regem a vida do fiel em todos os sentidos. Ou seja, no seu cotidiano, pois influenciam seu comportamento, sua personalidade, seus sentimentos, suas vontades e a sua subjetividade por meio das obrigações, das devoções, mantendo um relacionamento íntimo, de reciprocidade e de afeto.

## Referências

BARCELLOS, Mario Cesar. Os Orixás e o segredo da vida: lógica mitologia e ecologia. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. Tradução de Le candomblé de Bahia, de 1958. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1978. Nova Edição: São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1989.

\_\_\_\_\_. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva [Estudos 18], 1973.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Para além da nagocracia: a (re) africanização do candomblé nação Angola-Congo em São Paulo. Marília: UNESP, 2007. Disponível em: [http://www.marilia.unesp.br/Home/Pós-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/botao\\_rus\\_me\\_mar.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/Pós-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/botao_rus_me_mar.pdf). Acessado em 15/07/2008.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. IN: A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRAGA, Maria Lucia. Roger Bastide e os precipícios da irracionalidade: candomblé e modernidade. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 16 a 18 de setembro de 2004, Coimbra. Portugal.

BRITTO, Cristina da Silva. Umbanda, Ordem e Progresso: a representações das origens, construção identitária e institucionalização da “umbanda pura” no Rio de Janeiro (1908-

1961). Brasília, 2005. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília.

CARVALHO, José Jorge de. A tradição mística afro-brasileira. Brasília: UnB, 1998. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie238empdf.pdf>. Acesso em 15/07/2008.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira Fernandes; MOTA, Manoel Santos. Da apropriação e reiteração de discursos iorubas: uma leitura sónica Salvador: 1992. Disponível em: <http://www.ciranda.net/spip/article1444.html>. Acesso em: 18/07/2008.

FRANCISCO, Adilson José. História e religiosidade: resignificação contemporânea da tradição afro-brasileira. In: Revista Virtual Historicidade (Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre- MG). Disponível em: [http://www.historicidade.com/art4.htm#\\_ftn1](http://www.historicidade.com/art4.htm#_ftn1)>. Acesso em: 11/08/2008.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 1, p. 1-21, 2001. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2001/p\\_jensen.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf). Acesso em: 16/07/2008.

MELO, Aislan Vieira de. A voz dos fiéis no Candomblé “reafricanizado” de São Paulo. Marília, 2004. Dissertação (mestrado) – programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - campus de Marília.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Candomblé: religião de corpo e alma. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas - Revista de Ciências Sociais, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/108/104>. Acesso em 02/08/2008.



\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. Congresso realizado pela ALER – Associação Latino-Americana para o Estudo das Religiões, 3 a 7 de julho de 2006, São Bernardo do Campo. São Paulo.

\_\_\_\_\_. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 1-16, outubro 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci>. Acesso em 01/08/2008.

\_\_\_\_\_. Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

\_\_\_\_\_. Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. Mitologia dos orixás. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais. In: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

ROCHA, Agenor Miranda. Caminhos de Odu. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. Religião e espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do Candomblé. São Paulo: USP, 2005. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-134704/>. Acesso em: 05/08/2008.

\_\_\_\_\_ e PRANDI, Reginaldo. A Realidade social das religiões no Brasil - Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. A Realidade social das religiões no Brasil- Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. Encantaria Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SANTOS, Milton Silva dos. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. Revista Nures. São Paulo, n. 8, p. 1-9, jan./abr. 2008. Disponível em: [http://www.pucsp.br/revistanures/revista8/nures8\\_milton\\_02.pdf](http://www.pucsp.br/revistanures/revista8/nures8_milton_02.pdf)>. Acesso em: 05/07/2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. África e Brasil africano. São Paulo: Ática, 2006.

VALLE, Wilton do Lago, Babalorixá Ominarê. Candomblé de Ketu ou Alaketu. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

VERGER, Pierre Fatumbi. O Deus supremo Iorubá: uma revisão das fontes. Publicado em Odu, University of life, Journal of African Studies, vol. 2, nº 3, 1966. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/638715.pdf>. Acessado em 15/08/2008.

\_\_\_\_\_. Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981. Disponível em: [http://www.uucab.com.br/uucab\\_orixas\\_index.html](http://www.uucab.com.br/uucab_orixas_index.html) . Acesso em: 12/7/2008.