



PUC  
RIO

MARIA CRISTINA DE BARROS CARVALHO BROIDE

O INDIVÍDUO, SÍMBOLO VIVO NA RELIGIÃO NAGÔ

TESE DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio, outubro de 1980

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

N. Chamada: 150 / B866 / TESE UC

Título: O indivíduo, símbolo vivo na religião na



0 0 3 0 5 0 1

EX 2-CENTRAL

-958

MARIA CRISTINA DE BARROS CARVALHO BROIDE

O INDIVÍDUO, SÍMBOLO VIVO NA RELIGIÃO NÃO

UC 19004-3

*Tese apresentada no Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.*

*Orientador: Monique Augras*

*Departamento de Psicologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

*Rio, outubro de 1980.*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
1535  
BIBLIOTECA  
26.03.91  
DO RIO DE JANEIRO

30607

150  
3 806  
TESE DE  
UC-19004-3

3



Nossa gratidão à:

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro que, através de seus mestres, nos proporcionou mais um passo na formação acadêmica e humana;

Monique Augrás, com quem foi possível ir de encontro aos ônibus;

E a todos aqueles que de alguma forma nos acompanharam e deram forças para que este trabalho se realizasse,

*Christine Corral*

MARIA CRISTINA DE BARROS CARVALHO BROIDE

O INDIVÍDUO, SÍMBOLO VIVO NA RELIGIÃO NAGÔ

*Tese apresentada no Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia.*

*Orientador: Monique Augras*

*Departamento de Psicologia  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*

*Rio, outubro de 1980.*

Nossa gratidão à:

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro que, através de seus mestres, nos proporcionou mais um passo na formação acadêmica e humana;

Monique Augras, com quem foi possível ir de encontro aos sonhos;

E a todos aqueles que de alguma forma nos acompanharam e deram forças para que este trabalho se realizasse,

*Antônio Carlos*

## **O INDIVÍDUO, SÍMBOLO VIVO NA RELIGIÃO NAGÔ**

INTRODUÇÃO.....	I
I. DO ESPAÇO.....	11
II. O ESPAÇO NO SISTEMA RELIGIOSO NAGÔ.....	27
III. CORRESPONDÊNCIAS COM O INDIVÍDUO: REPRESENTAÇÃO CORPORAL.....	56
IV. O CORPO HABITADO, SÍMBOLO VIVO NO SISTEMA RELIGIOSO NAGÔ.....	72
V. CONSIDERAÇÕES DE ORDEM PSICOLÓGICA.....	120
VI. BIBLIOGRAFIA.....	125
GLOSSÁRIO.....	132



## SUMÁRIO

O presente trabalho pretende abordar o Sistema Religioso Nãgô segundo o modelo mítico espacial que nele se inscreve, e assim, chegar a uma compreensão do homem.

Como trabalho de cunho exploratório, descreve e interpreta a organização espacial cosmos-"terreiro"-corpo, procedendo uma explicitação do simbólico. A perspectiva aí adotada é metodologicamente fenomenológica.

Do ponto de vista da psicologia situa-se como psicologia antropológica. Procura as significações do homem na intersecção do individual e coletivo, onde o homem é o centro e o polarizador da transcendência como um símbolo vivo.

Apresenta assim, uma visão geral do Sistema Religioso Nãgô através de uma 'leitura' das vestimentas, objetos, gestos e movimentação característicos dos òrìsà, deuses-que-habitam-os-seres. E também, apresenta a organização espacial do "terreiro", que representa uma imagem da recriação do mundo africano no Brasil.

Encontra na psicologia analítica de C.G. Jung, abertura para o acesso à experiência religiosa como uma modalidade de ser-no-mundo. A autora utiliza o conceito junguiano de função transcendente na compreensão da dinâmica Ego-Self, Consciente-Inconsciente, Indivíduo-Coletivo. Para a apreensão da intensa vivência de totalidade no fenômeno religioso, toma por base a dimensão criativa e sintetizadora do símbolo, tal como o define Jung.

## SUMMARY

This work attempts to arrive at an understanding of man by approaching the Nāgō Religious System according to the spatial mythical model in which it inscribes.

The nature of this work is exploratory. It describes and interprets the cosmos-"terreiro"-body spatial organization by explicating what is symbolic. The adopted point of view is methodologically phenomenological.

From the psychological perspective, this work places itself within an anthropological psychology. It searches for the meanings of man in the intersection of the individual and the collective, where man is the center and polarizer of transcendence as a live symbol.

This work thus presents a general view of the Nāgō Religious System through a 'reading' of the characteristic vestements, objects, gestures and movements of the ōrīsā: human-beings-possessed-by-deities. It also presents the spatial organization of the "terreiro", which represents an image of the recreation of the African world in Brazil.

Through C.G. Jung's analytic psychology this work could approach religious experience as a modality of being-in-the-world. To understand the dynamics of Ego-Self, Conscious-Unconscious and Individual-Collective the author took advantage of the Jungian concept of transcendent function. To capture the intense experience of totality in the religious phenomenon, the author bases this work on the creative and synthesizing dimension of the symbol as defined by C.G. Jung.

## I N T R O D U Ç Ã O

"... o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história."

[Eliade, 1956:23]

A experiência do sagrado enquadra-se no comportamento geral do homem constituindo-se o comportamento religioso uma das possibilidades de acesso à realidade do mundo.

Conhecer o espaço vivido do homem religioso é conhecer seu universo, é conhecer um modo de existência específica no mundo; a existência aqui se dá na totalidade, transparecendo na intersecção das experiências próprias e da experiência coletiva, a significação, o sentido dentro do próprio fenômeno, estando respeitada a complexidade do real. O mundo é apreendido como manifestação, atualização de todas as suas possibilidades de existência, mesmo que contraditórias. E nisto, é como o mito, uma modalidade privilegiada de adaptação à realidade, dotando o universo de uma significação coerente. O universo simbólico que desperta a experiência individual possibilita ao ser, sair de sua situação particular e se "abrir" para o geral, o universal, ao mesmo tempo em que entra em contato com a profundidade de sua existência, suas origens (está configurada a sua verticalidade). Neste nível, o

ser se confunde com o sagrado e a psicologia se volta para sua captação enquanto dimensão a um tempo individual e coletiva.

Pretendemos no decorrer deste trabalho, descrever o universo religioso nãgô, numa aproximação ao que é uma de nossas raízes culturais, e a partir daí compreender o indivíduo com base no modelo mítico procedendo a explicitação do simbólico.

Limitaremos nosso estudo de uma das dimensões reveladas do ser no mundo: a organização do espaço próprio, considerando a relação cosmos-casa-corpo, como sua expressão básica, na medida em que a busca de si mesmo equivale ao estabelecimento da ordem cômica, a um modo de integração do ser-no-mundo. Vemos nisto a possibilidade de uma aproximação do Eu Mítico, centro e lugar de transcendência, polarização das tendências do indivíduo.

Estamos portanto nos colocando dentro da perspectiva de uma psicologia antropológica, que busca nas criações e produções culturais, o homem. Conhecer as raízes africanas de nossa cultura, através do polo de resistência de seus valores de origem, a religião tradicional, se apresenta como oportunidade de penetrar esse campo pouco explorado nas pesquisas efetuadas pelos psicólogos.

Como base de nossas descrições e informações recorreremos ao trabalho de Elbein dos Santos, "Os Nãgô e a Morte", que contém uma revisão crítica da literatura relativa à religião tradicional nãgô. Todavia, a apreensão e introdução neste mundo amplo, complexo e vivencial só poderia se dar por nossa participação "desde dentro". Assim, frequentamos um mesmo "terreiro" tradicional, no Rio de Janeiro, durante o ano de 1979, assistindo um ciclo comple

to das obrigações públicas que compõem o ano litúrgico nãgô. Estas observações-participantes significaram um acesso introdutório e insuficiente para a captação da experiência religiosa na sua complexidade e totalidade, ainda que tenham sido valiosos para a compreensão e elaboração das informações obtidas. É no âmbito desta "iniciação", que pretendemos esboçar nossas colocações. Acreditamos que isto explicará o caráter predominantemente descritivo que terá nossa produção. Todavia pretendemos ir transmitindo os sentimentos e sensações vividos no decorrer dos atos litúrgicos, bem como o ambiente e clima presentes na comunidade reunida, elementos que nos parecem fundamentais nesta abordagem. Isto significa que estamos longe de uma postura objetivamente neutra, uma vez que as significações ganham lugar no observador. Tentaremos ao longo do trabalho distinguir o que é fátual-descrição dos elementos constitutivos da realidade observada e/ou considerada, - do que é interpretação - análise da natureza e significado dos elementos implicados no contexto dinâmico da situação ritual, expressos nos objetos-emblemas, nos gestos e movimentação das danças, nas vestes e paramentos que portam os deuses-que habitam-os-seres.

#### - Sobre o Sistema Nãgô

Especificando agora o objeto de nosso estudo faremos algumas observações gerais sobre o sistema nãgô, que nos parecem importantes para o acompanhamento das colocações que virão nos capítulos que seguem.

Foram os escravos negros que imprimiram profundas marcas de suas culturas africanas no Brasil. Transportados para cá,

provenientes de diversas partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental ("nações" ou grupos étnicos), objeto de dominação como mão-de-obra servil conseguiram contudo manter parte de sua herança cultural no novo habitat, ao longo dos séculos de escravidão a que foram submetidos. Durante esse período, foram sofrendo a influência das variações da estrutura social (passagem do Império à República), assim como das pressões presentes: da cultura lusobrasileira expressa na política do Estado e atuação da Igreja Católica. Desta forma, a religião africana teve como tendência, re constituir no novo território a comunidade aldeã a que estava ligada, mas devido as influências dissolventes - dispersão das famílias, dos grupos étnicos - não o conseguiu, suscitando então grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes, ainda que diferentes dos agrupamentos africanos.

Em relação aos Nãgô parece possível admitir que tenham sido os últimos grupos a se estabelecerem no Brasil (século XVIII - XIX). São eles provenientes do centro e do sul do Daomê e do Sudeste da Nigéria, de uma região denominada "Yoru baland". Nãgô é o nome genérico pelo qual são conhecidos no Brasil estes portadores das culturas dos reinos do Kêtu, Sábé, Òyô, Ègbà, Ègbado, Ijêsa, Ijêbu. Falam uma língua comum com variações dialetais, considerando-se descendentes de um único progenitor mitológico, Odùduwā, e um lugar mítico de origem, Ilê Ifê. A aplicação desse nome, Nãgô ou Anãgônu, foi herdada por todos os Yorübā na Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica (Elbein dos Santos, 1977).

Os grupos Nãgô se encontraram nas zonas urbanas mais ricas e desenvolvidas, particularmente nas capitais de Salvador e

Recife, e o contato permanente com suas terras de origem (tráfico e comércio) parece responsável pela realimentação das tradições e valores africanos. Como na África, a religião conservou seu profundo sentido regulador, marcando as atividades do negro no Brasil, preservando a mesma fidelidade à mística africana e ao sentido de comunidade representativa de um complexo cultural.

As associações organizadas, *egbê*, em que se constituíram os negros para manter e renovar o culto de suas divindades - *orixã* - e de seus ancestrais - *êgun* - são de data relativamente recente (século XIX). Instalados em roças ou "terreiros", daí o nome adotado para o lugar e associação onde se pratica a religião tradicional africana, recriam a imagem da totalidade do país perdido. Se na África cada divindade tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto, no Brasil tal especialização não foi possível, havendo uma concentração da África representada. Cada *egbê* estará sob a autoridade de uma cúpula sacerdotal do "terreiro", devendo render homenagem a todas divindades sem exceção.

O chefe supremo do "terreiro", a *Iyálôrisã* - "mãe"-que-possui-os-*orixã* - ou *Babalôrisã* - "pai"-que-possui-os *orixã* - é responsável pelo culto das entidades divinas e ao mesmo tempo detentora e transmissora de uma força propulsora, poder sobrenatural - *ãse* - que permite a existência e realização dinâmica. A realimentação constante e a fixação desse poder assegurador da existência é fundamental, e é o que confere o caráter sagrado, estabelecendo o centro, o eixo com a África genitora. Cada indivíduo iniciado, é portanto portador do *ãse* nele implantado pela "mãe" (ou "pai"), assim como os objetos rituais contidos no "terreiro".

desempenhando uma finalidade e função em seu pleno significado, uma vez que são indutores ativos que conformam e estimulam o processo ritual.

A comunidade religiosa é constituída de grupos de iniciados, praticantes e fiéis que se vinculam a uma matéria de origem comum, abstrata, simbolizada por seu *orixã*. O *orixã* patrono possui um lugar consagrado, sua casa-templo, onde foi implantado o *ãse* correspondente e transmitido a todos os elementos que o representam: objetos, elemento vegetal, animal, mineral, constituindo o "assento" sua representação simbólica a ser adorado.

O grupo consagrado ao *orixã* cultuado se organiza segundo uma hierarquia formada pelas sacerdotisas mais antigas, por ordem de iniciação, havendo distribuição de funções no manejo e responsabilidades: renovação do *ãse* no assento de seu *orixã* patrono, através de oferendas específicas correspondentes; participação nos ritos de passagem e iniciação; participação nos ritos públicos; etc.

O conjunto das atividades desenvolvidas está sujeita à cúpula sacerdotal havendo maior ou menor intervenção dos grupos consagrados aos *orixãs*. Todos são considerados membros consangüíneos, irmanados e responsáveis pela acumulação, manutenção e desenvolvimento do *ãse*, pondo em movimento o sistema que transfere e recria os conteúdos que caracterizam a religião *nãgô*.

Estão unidos pela prática religiosa, desenvolvendo uma série de atividades rituais que implicam em outras atividades paralelas como confecção dos objetos, preparação de alimentos, dança, canto, ..., constituindo uma estrutura sócio-cultural, um sis



tema de valores que reflete a cosmovisão africana. Os "terreiros" vão assim configurar o novo território e estrutura que os grupos negros construíram no país que vieram habitar, a um tempo diverso e reedição da África de origem.

Assim, vemos que o africano não separa o mundo material, como nós o fazemos, do conjunto de valores social-geográfico-co-místico-religioso que se constitui como um único e mesmo todo. O espaço que recria no Brasil é o lugar de suas origens e identidade, de resistência, revelando profundo desejo de existir em sua natureza própria.

#### - Sobre o Modelo Mítico

Se o todo pode aparecer em um fragmento significativo é porque o fragmento repete o todo, ou seja, o espaço recriado pelo negro africano no Brasil é um símbolo vivo na medida que integra o homem-fragmento em unidades mais amplas: a sociedade, a cultura, o universo, abolindo os limites de sua separação das origens. Esta descontinuidade que se verifica atualiza o real, recupera a consciência de seu fundamento de ser e promove a condição de síntese. Surge aí, na experiência da cisão, do sofrimento, a revelação da transcendência, a visualização das possibilidades, para alguns, ou a morte para outros.

A recriação cultural designa a diferença específica do homem, "animal simbólico" no dizer de Cassirer, estando-lhe aberto o caminho da civilização.

O caminho para a compreensão deste mundo será portanto

através da conduta simbólica apreendida em suas manifestações na reatualização do sistema religioso, sua teogonia e mitologia. "A dinâmica da possessão expressa, num tempo recriado psicologicamente, aqui e agora, dramatizada numa experiência pessoal, a existência de um sistema de conhecimento, de uma doutrina." (Elbein dos Santos, 1977:45)

O símbolo revela certos aspectos da realidade que se negam a qualquer outro modo de conhecimento. As imagens, símbolos, mitos são criações da psique que respondem a uma necessidade, preenchendo a função de revelar as modalidades mais secretas do ser. Esta linguagem por imagens engloba as alusões ao "concreto" mas não se esgota nas mesmas, são multivalentes por sua própria estrutura.

Se é verdade que os símbolos revelam ocultando e ocultam revelando, pode-se transformar em regra metodológica, na medida que nos possibilita um meio de atingir o sentido do que é oculto e é ao mesmo tempo revelado. Derivado da força simbólica, o mito situa-se como forma de conhecimento, propondo-se como explicitação do irracional, a-lógico. Ensina como lidar simbolicamente com os problemas existenciais, dotando o universo de estruturas que lhe dão uma significação coerente. Para Jung a vivência mítica é uma modalidade privilegiada de adaptação à realidade, funcionando o imaginário como fonte de ajustamento ao respeitar a complexidade da psique.

A imagem mítica pode então ser tomada como modelo de referência na compreensão fenomenológica do ser.

Na totalidade da visão mítica do mundo, o espaço atua

como um esquema de aplicação a elementos muito diferentes, à primeira vista incomparáveis, que podem se relacionar com os outros. Cada diferença qualitativa possui uma dimensão pela qual aparece como espacial. Há uma troca, uma circulação contínua entre elas: a tradução do mundo transpõe as qualidades percebidas e sentidas em imagens e em intuições espaciais. O mito harmoniza assim o que há de mais heterogêneo e o torna comparável.

A unidade do microcosmo e do macrocosmo é concebida como uma correspondência espacial e física entre o mundo e o homem, para concluir pela unidade da origem. Isto vamos encontrar expresso tanto nas mitologias primitivas como nas mitologias mais diversas. Esta transposição se aplica aos domínios mais diversos da existência; o infinitamente pequeno pode-se reproduzir no infinitamente grande; o longe no perto e os dois permanecem essencialmente idênticos.

#### - Sobre a interpretação

No âmbito deste trabalho, o material a ser analisado diz respeito à manifestação da realidade mítica não através de sua organização espacial expressa nas áreas e regiões do "terreiro", na esquematização e fisiologia do corpo, nos gestos e movimentações das danças, nas cores das vestes e dos paramentos, nas cores e composições dos colares, bem como dos objetos-emblemas que portam os-deuses-que-habitam-os-seres. Desvendar as correspondências, em seu significado funcional e dinâmico dentro do contexto do sistema, e através de tais captações revelar a estrutura do ser-no-mundo at presente, será nosso objetivo. Ao interpretar,

por exemplo, as vestimentas, emblemas, gestos, estaremos identifi-  
cando a entidade que habita o corpo e a modalidade deste ser-no-  
mundo. Assim abarcaremos o nível coletivo e individual, em si in-  
separáveis.

Para penetrar no universo mítico que tem lugar no cor-  
po e "terreiro" e daí extrair significações utilizaremos a aborda-  
gem simbólica que dá lugar à intuição, ao sentir, permitindo es-  
tabelecer correspondências compreensíveis e coerentes. Em termos  
de Jung, o símbolo é a expressão de uma experiência espontânea  
que revela a partir de si mesmo um significado não traduzível em  
termos racionais. Assim ao explicitar os elementos-signos não  
pretenderemos atender a um interesse puramente racional, respon-  
dendo a questões lógicas. Nossa intenção será captar a potência  
criativa desta linguagem, exercitando o contato direto com as ima-  
gens e acompanhando os círculos concêntricos que se alargam e se  
projetam a partir deste centro (imagem observada) numa ampliação  
que remete a novas imagens e deduções. Colocamo-nos assim como  
instrumento na compreensão da situação interpretada, tentando ex-  
traír da observação vivida o sentido do fenômeno.

É importante assinalar que esta postura interpretativa  
afirma que a compreensão é necessariamente limitada. Deixar isto  
claro é importante na medida que promove a objetividade pretendi-  
da.

nota: Para acompanhar as exposições encontra-se em anexo para con-  
sultas:

1. quadro dos orixás - características gerais e relações míticas.
2. Glossário - termos não conforme ordem de introdução no texto, exceto aqueles introduzidos no Cap. IV, pois serão aí descritos.

## CAPÍTULO I - DO ESPAÇO

"En effet, l'espace est la demeure de notre corps et le lieu où nécessairement se déploient nos projets. Si on peut admettre que la proximité et l'éloignement sont le langage du rejet et du désir, c'est qu'ils sont, dans l'espace, le langage du temps."

(De Keyser, 1970:151)

Falar hoje do espaço como uma dimensão elaborada a partir do homem, de seu corpo, é colocar em perspectiva o espaço como uma característica do ser - ser-no-mundo . É o mesmo que dizer, junto com a Física após Einstein, que só existe o espaço vital, referido a um objeto em um dado tempo.

É um fato interessante notar que todas as tradições e culturas possuem sistemas mais ou menos abstratos de descrever o espaço, coexistindo modelos heterogêneos e até mesmo opostos desta dimensão.

Na Antigüidade, por exemplo, a noção de espaço excluía a matéria, sendo o universo concebido como o pleno e o vazio (encontramos esta concepção nos aristotélicos, pitagoreanos e atomistas). Podemos acompanhar a evolução e visão dominante na história do pensamento humano, destacando os temas de reflexão relativos, nos filósofos que se seguem. Entre outros temos: DESCARTES,

que equaciona espaço-substância, matéria=extensão, donde, matéria=substância e espaço=extensão, o que significa negar a existência do espaço vazio; LEIBNIZ, compreendendo o espaço enquanto um sistema de relações entre "mônadas" indivisíveis; KANT, sob a influência da física newtoniana inaugura uma teoria absoluta sobre o espaço postulando suas propriedades como apreensão intuitiva, puramente matemática; e, HEIDEGGER interpreta o espaço como um "modo de Ser no mundo", expressando com isso a significância ontológica do mesmo (espacialidade do Dasein).

Tais concepções sobre o espaço ganham expressão de caráter relativista ou absolutista nos desenvolvimentos da matemática (desde a Geometria de Euclides até suas novas concepções como a Geometria Hiperbólica, ou a Geometria Elíptica, ou a Geometria Projetiva) e da física moderna, que se utiliza de um ou outro destes modelos conforme o critério de adequação para representar sem distorções o espaço estudado. Vamos encontrar a concepção de espaço referido ao sujeito na Teoria da Relatividade Espacial, de Einstein; não se justificando, de acordo com este ponto de vista, a separação Espaço e Tempo (ainda que conceitualmente sejam diferentes), na medida que o real deve ser qualificado por um tempo e um objeto. As coisas e eventos tornam-se reais em um dado tempo (às três dimensões do espaço acrescenta-se um tempo) e com isso abandona-se a concepção linear de espaço e tempo. Deste modo o espaço total dos físicos modernos se distancia cada vez mais do espaço euclidiano, a um tempo contínuo, infinito e homogêneo.

Do mesmo modo que o homem pensa o espaço em sistemas abstratos, as sociedades fornecem aos seres que as constituem uma

visão de espaço que desempenha um papel preponderante na vida cotidiana dos indivíduos. Estudando o assunto, Le Men menciona "A mentalidade mexicana não conhece o Espaço e o Tempo abstratos, mas apenas locais e acontecimentos"; ou, "para os chineses o Espaço era quadrado, sendo sua organização social (feudal) imaginada segundo uma federação de extensões heterogêneas, segundo o modelo espacial da quadratura". (Le Men, 1966;14,15). Um outro exemplo vamos buscar na nossa cultura: (índigena) "Dois polos bastam, no pensamento krahô, para ordenar o espaço e servir de referência para as outras oposições; são os dois pontos cardeais, o leste e o oeste, enquanto o norte e o sul não recebem denominação diferenciada e são ditos apenas "lados, sem relevância para a orientação". (Carneiro da Cunha, 1978:39); (africana) "Os Nâgô concebem que a existência transcorre em dois planos: o *āiyē* (mundo, universo físico concreto e vida de todos os seres naturais) e o *òrun* (o além, o espaço sobrenatural, concepção abstrata de algo imenso, distante e infinito habitado pelas entidades sobrenaturais), mundos paralelos que coexistem com os mesmos conteúdos", ou ainda, na simbolização do "tronco ritual que liga os nove espaços do *òrun* ao *āiyē*", não deixando a menor dúvida de sua visão do mundo como uma totalidade e a existência simultânea dos dois planos" (Elbein dos Santos, 1977:53,58). Aqui o Cosmos é vivido como uma hierofania, em sua totalidade.

A esquematização espacial constitui o laço que une o homem ao Cosmos, reflete a ordem do homem nele, vindo a ser este espaço antropológico um mediador entre o homem e o universo. No dizer de Heidegger, o homem se organiza em regiões, em caminhos, em lugares que não são indiferentes.

É a partir de um centro, geralmente, que são estabelecidas as direções do espaço - podendo ser este uma cidade, um templo, uma casa, um "terreiro", ou o próprio corpo - e é na organização do mesmo que se definem também seus limites. Do ponto de vista do indivíduo aã se fundam, se organizam os aspectos motor, afetivo e intelectual da personalidade, em seu corpo próprio. O corpo é assim "este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como símbolo geral do mundo e pelo qual, conseqüentemente pode viver este mundo, compreendê-lo e lhe dar uma significação" (Merleau-Ponty, 1971:52). O espaço corporal é assim um espaço expressivo, carregado de valor; lugar e síntese de nossas experiências.

É pelo modo que o indivíduo desenvolve esta tarefa organizacional, pela construção de seu espaço, que se dá a interpretação do mundo. Pode-se dizer ainda que o centro, o ponto de cristalização de todas as direções do cosmos, que faz tudo possível, é o modelo do homem, no sentido que é a partir daí que este pode percorrer todas as direções - lugar de ruptura de nível, lugar da transcendência.

Nosso interesse refere-se justamente a esta dimensão de espaço construído, vivido, o espaço das identificações, aquele da relação afetiva concebida enquanto uma qualidade das coisas em relação a nós mesmos. O espaço das cosmologias primitivas, das crenças, dos mitos, dos poemas, dos sonhos, dos valores que tem sua fonte na cultura e na afetividade. O espaço antropológico que se sacraliza, que tem sua significação na organização própria do ser-no-mundo.



A universalidade da intuição espacial vem a ser também o veículo do "universalismo" da visão do mundo.

O espaço do mito é um espaço estrutural. Nós encontramos em cada parte, a forma, a estrutura do todo. A totalidade do mundo do espaço, e com ela, o cosmos em geral, aparece construído segundo certo modelo que pode se apresentar tanto em uma escala ampliada como em uma escala reduzida, permanecendo sempre idêntico. Remonta esta identidade a uma identidade originária da essência, e repousa sobre uma base afetiva originária que interpreta o mundo com base em valores diferentes e opostos.

E qual a significação que as direções do espaço adquirem para a psicologia humana?

Se podemos dizer que "o espaço é o corpo do homem, não sendo limitado às suas fronteiras somáticas mas incluindo as extensões implícitas" (Augras, 1978:41), em termos de vivência as direções do espaço são uma intuição fundamental para a compreensão do homem. Para apreender uma totalidade organizada e compreendê-la o corpo humano e sua organização, sede das vivências e dinamismos, oferece-se como uma imagem intuitiva. O mundo pode ser projetado de modo análogo ao corpo próprio. Estudando o desenvolvimento da linguagem, por exemplo, viu-se que os termos que exprimem a orientação espacial: "em frente", "atrás", "em cima", "embaixo", são referidas à intuição do corpo próprio. O corpo do homem e seus membros constituem assim o sistema de referência sobre o qual são transpostos indiretamente todas as outras diferenças espaciais.

A partir da imagem que tem de seu corpo, como organismo fechado e articulado de modo autônomo, o homem o utiliza como

modelo e constrói a partir dele a totalidade do mundo. Possui desta forma um ponto de referência original ao qual se reporta na medida de sua progressão e ao qual ele empresta também denominações que lhe servem para simbolizar. A evolução da linguagem se verifica também no sentido desta progressão. Deste modo, as relações espaciais estão ligadas a certos termos concretos: o interior e exterior, a frente e atrás, o em cima e embaixo adquirem uma significação porque estão ligadas a um certo substrato sensível no conjunto do corpo humano.

Tanto em sistemas lingüísticos altamente desenvolvidos, que utilizam de ordinário preposições ou pós-posições para exprimir as relações espaciais, como em outras menos evoluídas, que utilizam expressões nominais, as relações de referência com o corpo são claras. (Cassirer, 1972:161).

Ao descrever o espaço mítico Cassirer diz: "aqui cada diferença qualitativa parece ter um aspecto no qual ela também é espacial, enquanto cada diferença espacial é e permanece uma diferença qualitativa...os simples termos espaciais se tornam assim um tipo de expressão intelectual original. O mundo objetivo tornou-se inteligível à linguagem na medida em que a linguagem conseguia traduzi-lo de volta em termos de espaço... Para o pensamento mítico, a relação entre o que uma coisa "é" e o lugar no qual está situada não é nunca puramente externa e accidental; o lugar é em si mesmo parte do ser do objeto, e o lugar confere ao objeto laços internos muito específicos" (Cassirer, 1972: 68,77).

As intuições, se organizam em sistemas simbólicos - seja em termos da linguagem ou dos mitos - uma vez que o símbolo é por excelência a "melhor fórmula possível para dizer de um estado

de coisas relativamente desconhecido, mas que se reconhece como existente" (Jung, 1967:543). A expressão por imagens é sua linguagem, da mesma forma que a "unidade básica ou original de funcionamento mental é a imagem". (Whitmont, 1969:28).

A atividade da consciência - o estabelecimento de controle no mundo das coisas através da conceitualização, do pensamento racional e do desenvolvimento de disciplina e abstração das emoções - é uma fase posterior, vital e indispensável ao desenvolvimento psíquico. A tradição mitológica expressa esse desenvolvimento na criação do mundo a partir do caos: a emergência da "terra", "ilhas" no oceano maior. Aqui, terra-centro-consciência, expressam uma relação espacial, situando a dimensão destes termos dentro da totalidade do cosmo-psyque. O centro se revela princípio de ordenação, a consciência se afirma como ponto de orientação.

### DO CENTRO

Princípio de ordenação do mundo, as três dimensões são estabelecidas, geralmente, a partir do centro. Vemos isso no esquema espacial dos índios Jê: "um homem nasce na periferia da aldeia, vai para o centro à medida que se socializa e volta para a periferia para fundar família. A mulher permanece, ponto fixo no círculo das casas. A parentela é assunto de casas, de periferia, as metades cerimoniais, assunto de pátio, assunto central". (Carneiro da Cunha, 1978:16). É assim, que com base nesta esquematização apreendemos o que é central e periférico na sociedade Jê, explicitando-se a rede de relações na disposição da aldeia.

Observamos que o centro possui uma significação especial na construção do que se convencionou chamar "espaço sagrado", aquele que M. Eliade define por oposição ao profano, que se apresenta carregado de uma força significativa porque participa de uma realidade sobrenatural que se revela como sacralidade cômica. O mundo todo é concebido como um conjunto de forças, e o centro é o momento vital que se capta enquanto tal.

Isto significa dizer que a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, revela um "ponto fixo" absoluto, um "centro", um "limiar", que servirá a toda orientação futura. (Eliade, 1956). O espaço aqui não é concebido de forma homogênea, como o espaço conceitual da geometria, na medida em que há porções qualitativamente diferentes. Nele, cada ponto, cada elemento possui uma coloração particular; pode-se dizer que cada uma de suas direções recebe um valor afetivo particular, que o remete à acentuação fundamental própria ao mito, aquele da diferença entre sagrado e profano.

As fronteiras, que a consciência mítica coloca e que lhe permite se orientar espacial e espiritualmente no mundo, são dadas pela atitude que o homem assume ao transpor qualidades percebidas e sentidas em imagens e intuições espaciais expressas nesta oposição: sagrado-profano. Este modo de pensamento, percepção e intuição repousam em uma base afetiva originária. As diferenciações do espaço remetem às diferenciações que se efetuam nesta base afetiva. As direções e os lugares se separam no espaço porque a elas se liga um acento particular de significação, uma avaliação que corresponde a um ato espontâneo da consciência religiosa e mítica. (Cassirer, 1972).

Essa consciência que opera uma ruptura no espaço permite a constituição do mundo: nada pode se fazer sem uma orientação prévia e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. A descoberta deste ponto de referência, o "Centro", equivale à "Criação do mundo", e nesse sentido, a busca de si mesmo equivale à reedição do mito da criação, à experiência do sagrado, à revelação da realidade. Então, o sagrado é o real por excelência - funda o ser - ao mesmo tempo é poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O sagrado revela a realidade absoluta ao mesmo tempo que torna possível a orientação fixando limites, e, em consequência, estabelecendo a ordem cósmica. Desse modo o homem ocupa, instala-se em um território desconhecido transformando-o em Cosmos mediante uma repetição ritual da Cosmogonia - transformação do Caos pelo ato divino da criação -. Seja quais forem as dimensões do espaço que lhe é familiar - o seu corpo, casa, "terreiro", país - o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num modo total e organizado, num Cosmos.

O Centro é justamente o lugar onde se efetua a ruptura de nível, onde o espaço se torna sagrado, real por excelência. A instalação de um território reitera a cosmogonia - criação do mundo como arquétipo de todo gesto criador humano - equivale à fundação de um mundo, o que significa uma decisão vital, pois trata-se de "assumir a criação do mundo que se deliberou habitar" (Eliade, 1956). Na própria estrutura de habitação revela-se o simbolismo cósmico... "lá onde o sujeito se manifesta o real descobre-se; o mundo vem à existência". (Eliade, 1956).

No gesto da consagração do "terreiro" da tradicional religião africana, quando se cava um buraco no chão e os objetos

ãšẽ são aĩ colocados, fundando o santuário da divindade que ẽ a "cabeça" do seu fundador, e repetindo-se o mesmo gesto para todos os aposentos que compreendem o panteão yorũbã, estabelece-se o centro, recria-se o mundo mĩtico africano, o mesmo da criaçã do mundo. Do mesmo modo "fazer a cabeça" do filho de santo ẽ fundar o centro do ãšẽ no prõprio corpo do indivĩduo, e, assim permitir a realizaçã que dinamiza a existẽncia e configuraçã da divindade com a qual se identifica. Em outros termos, poderĩamos falar que ẽ permitir que o "ser seja", que se dẽ a realizaçã da identidade prõpria do indivĩduo, que a existẽncia se realize aĩ em seu significado pleno. O mesmo significado cosmogõnico se verifica na construçã da mandala, "que ẽ simultaneamente uma imago mundi e um panteão simbõlico". [Eliade, 1970:442].

Ao ordenar seu espaço, ao fundar o centro do mesmo, o homem religioso estã repetindo um modelo exemplar, estã refazendo a Criaçã do Mundo.

Assim a cosmovisã Yorũbã (Nãgõ) se exprime de modo caracterĩstico na apreensã do espaço, na organizaçã do "terreiro". A totalidade do mundo, do espaço e com ele do Cosmos em geral, aparece construĩdo segundo um certo modelo mĩtico que apresenta uma identidade originãria de essẽncia, que projeta a existẽncia segundo uma unidade orgãnica corpo-casa-Cosmos. Esta consciẽncia mĩtica parte de uma correspondẽncia entre o homem e o mundo, a unidade do microcosmo e do macrocosmo, concluindo pela unidade de origem. ẽ assim, que a forma mĩtica da vida se imprime integralmente na forma espacial que projeta esta cosmovisã e pode em um certo sentido se ler nele. O sentimento mĩtico e religioso do sagrado encontra sua primeira objetivaçã voltando-se para o exterior

e se apresentando nele através da intuição das relações espaciais.

Esta mesma idéia vem-nos na concepção da psicologia analítica de Jung: a personalidade se desenvolve como manifestação do Self - centro da totalidade psíquica - estabelecendo um centro de consciência, o Ego. É a instalação de um centro-consciência que permite a polarização das tendências construtivas do indivíduo, formulando-se a partir daí o encontro do indivíduo consigo mesmo. Sua individuação pode acontecer quando foi estabelecida a ruptura de nível Self-Ego, verificando-se nesse eixo o reencontro com as raízes, com as forças arquetípicas, que são em última instância, cósmicas. Dora Kalff, analista junguiana, vem experimentando um método de desenvolvimento da personalidade, "Sandplay", originado de seu trabalho com M. Lowenfeld na Inglaterra (Lowenfeld's World Pictures). Trata-se de uma caixa de madeira com areia, de dimensões específicas, de modo que ao ser olhado de qualquer ângulo a visão abarque sempre a totalidade da dimensão da caixa. A caixa é um continente, um "temenos", para as fantasias que possam emergir; funciona como um fator protetor, ordenador e limitante. O indivíduo pode aí experienciar o que ela chamou "um espaço livre e ao mesmo tempo protegido" onde vem a se expressar em imagens de representação tridimensional dando formas aos símbolos emergentes, germes dos poderes psíquicos que levam à formação do Ego e desenvolvimento da personalidade. Desta forma o indivíduo constrói seu espaço próprio nas dimensões interno-externa.

É no sentido do que vem sendo dito, que a partir do centro, se manifestam as quatro direções básicas no espaço (pontos cardeais), os quatro horizontes. Os termos que exprimem a orien-

tação espacial, "frente", "trás", "em cima", "embaixo" são também eles uma intuição do corpo próprio: "o corpo do homem e seus membros constituem o sistema de referência sobre o qual são transpostos indiretamente todas as outras semelhanças espaciais. A linguagem mítica utiliza a mesma via, uma vez que, para apreender a totalidade organizada e para compreendê-la se dá uma imagem intuitiva, graças ao corpo humano e sua organização". (Cassirer, 1972: 125).

Uma apreensão belíssima disto vem expressa no relato que Gaiarsa faz de um sonho: "Eu estava em movimento e percebia que cada fibra muscular (ou unidade motora) do meu corpo comportava-se como um segmento de reta, que se prolongava até o infinito nas duas direções. Cada músculo era então uma condensação de linhas: conforme o músculo, a região ou o movimento, eu me sentia como uma soma de leques, abrindo-se ou fechando-se em todas as direções imagináveis (...). Orientando adequadamente braços e mãos, eu podia fazer com que este grande número de linhas se cruzasse de todas as formas possíveis. Dada a existência de verdadeiros pincéis de linhas, quando eles se cruzavam com incidências variáveis, podiam traçar curvas e volumes que eram verdadeiras integrais e diferenciais acontecendo no espaço". (Gaiarsa, 1966:1).

As diferenciações do espaço remetem às diferenciações que se efetuam em base afetiva: os lugares e as direções se separam no espaço porque a ele se liga um acento particular de significação. Pela diferenciação, os sistemas de oposições definem os novos significados e formas.

Uma representação dos significados do espaço, pode ser vista na espacialização que tem lugar no corpo do indivíduo, se-



gundo a concepção da religião Nāgô tradicional.

### DOS LIMITES

A dialética "fronteira que opõe dois mundos-passagem", locus de interligação de dois mundos" propõe a manifestação imediata e concreta da continuidade do espaço, da possibilidade de transcendência. Na religião nāgô a figura que expressa comunicabilidade entre dois mundos - natural e sobrenatural - é Èsù aquele que abre os caminhos, representando o princípio dinâmico de tu do que existe. "Assim como Ọlōrun representa o princípio da existência genérica, Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar." (Elbein dos Santos, 1977:131).

Ainda, a dimensão dos limites enfoca o que Van Gennep apresenta de modo claro em sua obra "Os Ritos de Passagem". Para ele "entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ocorrer sem um estágio intermediário", no caso, ritos específicos são desenvolvidos. (Van Gennep, 1978:25). São eles que regulam a passagem de um país a outro, mas também a entrada em uma nova época da vida, a passagem da infância ao mundo adulto, do celibato ao casamento, da vida para a morte. Os limites que o homem se impõe por este sentimento essencial do sagrado vem a ser o ponto de partida pelo qual começa a delimitação do espaço e além do qual se expande, se organizando e se articulando progressivamente em relação à totalidade dos cosmos. No limiar se estabelece a dialética dentro-fora,

interior-exterior, entrar-sair, modelo das relações estabelecidas com o mundo. O limiar entre dois mundos é frequentemente representado como uma zona perigosa, sendo guardado por um espírito, um guardião, um dragão, um anjo. "Quaisquer que tenham sido as valorizações e interpretações do limiar do templo ou da casa, ela se explica pela função separadora dos limites, defesa mágica, na medida que reservam em meio ao espaço "caótico", povoado de demônios e larvas, um espaço organizado, quer dizer provido de centro." (Eliade, 1970:439).

"No dizer de Bachelard "O jogo do exterior e da intimidade não é, no reino das imagens, um jogo equilibrado", e, "no jogo múltiplo das imagens de casa: elas são em nós do mesmo modo que somos nela"."

Para E. Cassirer (1972) a sacralização começa quando se seleciona da totalidade do espaço uma região particular que se distingue das outras como uma divisão do espaço, concretizada na expressão templus (latim, e em grego: tēmenos): tem - cortar, significando portanto o que é recortado, o que é delimitado. Nesse sentido designa o domínio, o território sagrado, aquela unidade a que se aplica uma organização sagrada. Os limites que o homem se impõe por esse sentimento essencial do sagrado vem a ser o ponto de partida que define a delimitação do espaço e além do qual se estenderá, organizando-se e articulando-se progressivamente a totalidade do Cosmos.

A divisão do espaço em diferentes regiões e direções é paralela à divisão do tempo em momentos singulares: são duas manifestações diferentes de um só processo, a iluminação progressiva do espírito, a aquisição de consciência. A dimensão da consciên-

cia se dá no tempo e no espaço.

Assim, vemos que a existência do homem religioso, sobretudo do primitivo, é "aberta" para o mundo. Vivendo, o homem religioso nunca está sozinho, nele vive uma parte do mundo (Eliade, 1956). A vida desenrola-se num plano duplo: é vivida como existência humana e ao mesmo tempo participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos Deuses. Isto implica dizer que "aberto" para o Cosmos, "aberto" ao Mundo:

a) Homem em comunicação com os Deuses;

b) Homem participando da santidade do mundo,

ou seja, instalando-se conscientemente na situação a que está de certo modo predestinado, o homem "mundifica-se", reproduz dentro de uma escala humana o sistema de condicionamentos recíprocos e ritmos que caracterizam e constituem um "Mundo" e que definem seu universo.

Consoante seu modo de ser mantêm uma "abertura", que se comunica pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente. Daí, que a abertura torna possível a passagem de um modo de ser a outro, de uma situação existencial a outra. Ao nível da matéria individualizada-homem, no sistema Nāgō, esta abertura está situada no centro da cabeça (orĩ).

Resumindo, podemos caracterizar o "sistema de mundo" das sociedades tradicionais do seguinte modo:

- um lugar sagrado constitui uma ruptura da homogeneidade do espaço;

- esta ruptura é simbolizada por uma abertura que tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra;

- a comunicação com o céu (transcendente) é expressa indiferentemente por um certo número de imagens referentes ao *Axis Mundi* (pilar, escada, montanha, árvore);

- em torno do eixo cósmico encontra-se o "mundo" (nosso mundo), por consequência o eixo encontra-se no "Umbigo da terra", "o meio", é o "Centro do Mundo". (Eliade, 1956).

Existencialmente, o homem religioso situa-se sempre num contexto cósmico, e seu comportamento contribui para manter a santidade do mundo: imitando os deuses, o homem mantém-se no sagrado, e por consequência, na realidade; por outro lado, pela reatualização ininterrupta dos gestos divinos, ritos, o mundo é santificado. Deste modo recria a vida pela repetição simbólica da cosmogonia. O homem das sociedades arcaicas possui consciência de si mesmo em um mundo "aberto" e rico de significações: em sua perspectiva, o Universo não está fechado, nenhum objeto está isolado em sua própria existencialidade, tudo se sustém unido por um sistema de correspondências e assimilações.

A estruturação do espaço vem a ser a melhor forma pela qual a consciência do homem consegue exprimir sua própria natureza, no esforço que empreende para organizar as distâncias elaborando nelas trajetos e direções (Minkovski, 1967).

Pretendemos a seguir explicitar a dimensão do indivíduo como centro do espaço na religião Nãgô tradicional, "o homem morada dos deuses", no sentido de uma aproximação desta dimensão de homem que está na raiz da cultura afro-brasileira. A implicação deste conhecimento para o campo da psicologia, é a penetração neste sistema de identificações que pode ser a base de uma "tipologia intuitiva" (Augras e Correa, 1979:37).

## CAPÍTULO II - O ESPAÇO NO SISTEMA RELIGIOSO NAGÔ

A compreensão do sistema religioso nagô pode-se dar pela concepção espacial representada pelo "terreiro", onde são recriados e transpostos os conteúdos que caracterizam esta cosmologia. Aí estão todas as representações materiais e simbólicas dos dois planos em que transcorre a existência - o *òrun* (o além) e *àiyê* (o mundo) - expressa nos elementos que os relacionam e na força que assegura a dinâmica da existência, que permite o acontecer e o devir (o *àşę*). O eixo com o espaço geográfico da África genitora é estabelecido, numa recriação de sua "ímago mundi", de seus conteúdos culturais, e numa síntese histórico-social que teve lugar na organização geográfico-mítica dos "terreiros", território que o negro veio habitar no Brasil.

"Os mitos revelam que, em épocas remotas, o *àiyê* e o *òrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas; os *òrĩşã* habitavam o *àiyê* e os seres humanos podiam ir ao *òrun* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *òrun* se separou do *àiyê* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *òrun* e voltar de lá vivos." (Elbein dos Santos: 1977:54).

Transcreveremos uma das histórias que conta como se deu a separação do *òrun*, que nos parece rica para a compreensão proposta: "No tempo em que o *àiyê* e *òrun* eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se em várias oca

siões a *Drīṣālā*, divindade mestra da criação dos seres humanos, e lhe implorou que lhe desse a possibilidade de gerar um filho. Repetidamente *Drīṣālā* se tinha recusado a atendê-la. Enfim, movido pela grande assistência, aquiesce ao desejo da mulher, mas com uma condição: a criança não poderia jamais ultrapassar os limites do *āiyē*. Por isso, desde que a criança deu seus primeiros passos, seus pais tomaram todas as precauções necessárias. Contudo, toda vez que o pai ia trabalhar no campo, o pequeno pedia para acompanhá-lo. Toda sorte de estratagemas eram feitos para evitar que a criança acompanhasse o pai. Este saía escondido de madrugada. À medida que a criança ia crescendo, o desejo de acompanhar seu pai aumentava. Tendo atingido a puberdade, uma noite, ele decidiu fazer um burquinho no saco que seu pai levava todos os dias de madrugada e de por uma certa quantidade de cinza no fundo. Assim, guiado pela trilha de cinza, conseguiu localizar seu pai e o seguiu. Eles andaram muito tempo, até chegar ao limite do *āiyē* onde o pai possuía suas terras. Neste exato momento, o pai apercebeu-se que estava sendo seguido por seu filho. Mas este não pode mais deter-se, atravessou o campo e, apesar dos gritos do pai e dos outros lavradores, continuou a avançar. Ultrapassou os limites do *āiyē* sem prestar atenção às advertências do guarda e entrou no *ḡrun*. Lá começou uma longa odisséia no decorrer da qual o rapaz gritava e desafiava o poder de *Drīṣālā* faltando ao respeito a todos os que queriam impedi-lo de seguir seu caminho. Atravessou os vários espaços que compõem o *ḡrun*, lutando contra uns e outros, até chegar ao ante-espaco do lugar onde se encontrava o grande *Drīṣālā* a cujos ouvidos chegou seu desafio insólito. Apesar de ter sido chamado a atenção várias vezes, o rapaz insistiu

atē que *Orīsālā* irritado, lançou seu cajado ritual, o *ōpāsōrō*, que, atravessando todos os espaços do *ōrun*, veio cravar-se no *āiyē* separando-o para sempre do *ōrun*, antes de retornar às mãos de *Orīsālā*. Entre o *āiyē* e o *ōrun* apareceu o *sānmō* (o céu-atmosfera), que se estendera entre os dois." (Elbein dos Santos:1977: 55).

O conjunto céu-atmosfera/terra, o *āiyē*, simboliza o aspecto concreto materializado, desdobramento do *ōrun*, a totalidade. Aqui é o ar divino, *ōfuruṣū*, que separa os dois níveis de existência, *ōrun* do *āiyē*, de si inseparáveis.

O *ōrun*, por sua vez é referido em uma das histórias do *Ifá* [texto oracular] como sendo composto de nove espaços, descritos com nomes particulares cada um deles, estando situados de modo superposto, o do meio coincidindo com o espaço terra, quatro acima, e quatro abaixo. Os nove compartimentos, formando um todo, estão unidos por um pilar que liga o *ōrun* ao *āiyē*, ou, por uma cadeia como sugerem outros relatos. É interessante notar que o *ōrun* não só "ocupa" o espaço-terra, mas também o contorna por cima e por baixo, abrange a totalidade do mundo não deixando dúvida quanto à simultânea existência do *ōrun* e do *āiyē*. Em outra história, os espaços do *ōrun* assumem posição horizontal como pátios e construções distribuídas à maneira de um palácio *Yorūbā*, simbolizando o *āiyē* e reproduzindo na terra os espaços sagrados do *ōrun*.

Além dessa concepção mítica, a representação mais conhecida da unidade que constitui o *āiyē* e o *ōrun*, o universo, é dada por uma cabaça cujo nome é *igbā-odū* ou *igbādū* formada de duas metades unidas - a metade inferior: o *āiyē*/ a metade supe-

rior: o *Orun* - contendo em seu interior os três elementos - signos que permitem a procriação e continuidade da existência individualizada, os três "sangues" do *ase*: o "branco" (*efun* ou *giz*); o "vermelho" (*o osun* ou *pô vermelho*), o "preto" (*carvão de madeira* ou *carvão*), a *lama*, *matéria-prima*.

Essa cabeça ritual pode ser vista também como representação do princípio masculino e feminino numa referência aos elementos cósmicos e da terra, e sua área de poder.

"... nos primórdios existia nada além de ar; *Olōrun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Orisānlā*, o grande *Orisā-Funfun*, *Orisā* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olōrun* admirou essa forma, e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Esū*, ou melhor, o proto-*Esū*, *Esū Yangi*. *Esū* é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência do elemento procriado." (Elbein dos Santos: 1977:58).

Vamos ver que: a) A relação entre *Olōrun*, proto-matéria do universo e o ar divino, como elemento existencial, que dá a vida.

b) A posição de *Orisānlā* na escala hierárquica e sua relação com o elemento água.

c) A lama, a terra como elemento, é a matéria fecunda



e está associada particularmente a Odūduwā (ou Odūa).

d) Èsū, protoforma, o filho, elemento símbolo daquilo que é procriado.

E, nesse mesmo sentido a relação entre a imagem símbolo do universo, a cabaça igbādū, expressa o nível de existência ou âmbito próprio controlado por Odūduwā, - a metade inferior (o āiyē, a terra), poder feminino no seu aspecto coletivo - e aquele âmbito de existência controlado por Orīṣālā - a parte superior (o ṛun), símbolo coletivo do poder ancestral masculino.

Instaurado o processo vital com a primeira separação dos elementos e identificados os planos da existência tem lugar a história dos seres.

A história-mítica sobre a criação do mundo ilustra o papel e a luta dos Orīṣā-funfun (Odūa - Orīṣālā) e o acordo que fizeram para manter-se unidos como forma de conservar a existência do mundo, numa relação harmoniosa entre o poder masculino e feminino. Assim, "as duas metades da igbā-odū devem-se manter unidas; ṛun e āiyē, Odūa e Obātālā, o feminino e masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência". (Elbein dos Santos : 1977:64).

Com base em um resumo da narração sobre a criação do mundo feito por Elbein dos Santos (1977) ilustraremos o que vimos colocando.

Ao pretender criar a terra, Olōrum chamou Orīṣālā e lhe entregou o "saco da existência", instruindo-o para a execução dessa tarefa. Orīṣālā reuniu todos os outros orīṣā e de saída en

controu-se com Odūduwā. Esta, antes de acompanhá-lo realizou suas obrigações rituais. A caminho, Orīṣālā passou por Eṣū e este, controlador e transportador de sacrifícios, que domina os caminhos, lhe perguntou se já havia feito suas oferendas propiciatórias. Sem se deter Orīṣālā respondeu-lhe que não, e seguiu o caminho. Então Eṣū sentenciou que nada do que ele se propunha a empreender aconteceria. Com efeito os acontecimentos o mostraram: no caminho, Orīṣālā teve sede mas continuou andando até que esta se tornou insuportável. Foi quando viu diante de si uma palmeira e sem se conter plantou-lhe no tronco seu cajado ritual, bebendo de sua seiva. Bebeu até que suas forças o abandonaram e perdeu os sentidos.

Nesse meio tempo Odūduwā, tendo consultado os sacerdotes do oráculo Ifā, e feito suas oferendas a Eṣū, reuniu todos os elementos que os sacerdotes lhe aconselharam: cinco galinhas de cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício (ẹbọ). Eṣū apanhou o sacrifício oferecido devolvendo-lhe porém a cadeia, as aves e o camaleão. Consultando novamente os sacerdotes do oráculo estes indicaram a Odūa a necessidade de fazer uma oferenda de 200 caracóis de "sangue branco" (Ẹgbin) a Olōrum. Ao procurar Olōrum este se aborreceu por ver que Odūduwā não havia partido com os outros, mas recebeu sua oferenda ao saber de Odūa que cumpria ordens de Ifā. Ao abrir a almofada, onde geralmente está sentado, Olōrum viu que não havia colocado no "saco da existência", entregue a Orīṣālā, um pequeno saco contendo a terra. Ele "entregou a terra nas mãos de Odūa" para que ela por sua vez o remetesse a Orīṣālā. Odūa partiu indo encon-

trair este último ao pé da palmeira, inanimado e cercado pelos òrìṣà que não sabiam o que fazer. Sem conseguir acordá-lo, voltou e apresentou a Olòrun o "saco da existência" que encontrou no chão, ao lado de Òrìṣàlá. Olòrun encarregou então Odùá da criação da terra. Na volta, Òrìṣàlá ainda dormia, então, Odùá reuniu os òrìṣà, lhes explicou sua missão, e juntos se dirigiram para o local determinado para a criação da terra, orientados por Ògùn, um dos Òrìṣà caçador, que conhecia o caminho. Ògùn passou a ser considerado aquele que desbrava os caminhos, que está na vanguarda. Chegando diante do pilar que une o òrun ao mundo, colocaram a cadeia e Odùá deslizou até o lugar indicado, por cima das águas. Lançou a terra que trazia e enviou a pomba para esparramá-la, e depois, as cinco galinhas para ajudá-la. A terra foi esparramada em todas direções: à direita, à esquerda, e ao centro, a perder de vista. Para saber se estava firme, Odùá enviou o camaleão que cuidadoso e tateante foi sentindo a terra sob suas patas. Após ele, Odùá quis também pisar na terra, sendo a primeira entidade a fazê-lo, marcando-a com sua pegada. Após dela vieram todos os outros Òrìṣà, colocando-se sob sua autoridade. Aí se instalaram. Todos os dias, Orúnmilá - patrão do oráculo Ifá - consultava Ifá para Odùá.

Nesse meio tempo Òrìṣàlá acordou, vendo-se despojado do "saco da existência" e só, retornou a Olòrun lamentando-se. Olòrun apazigou-o e lhe transmitiu o saber profundo e o poder de criar todos os tipos de seres que povoariam a terra: todas as árvores, plantas, ervas, animais, aves, peixes, e todos os tipos de humanos.

Foi assim que Òrìṣàlá preparou-se para chegar a terra

acompanhado dos outros *Orĩsã-funfun* (*Orĩsã* que manipulam e tem domínio sobre a formação dos seres).

*Orũnmĩlã*, que consultava *Ifã* para *Odũa*, anunciou-lhe o acontecimento aconselhando-a a receber *Orĩsãlã* com reverência, se quisesse que a existência se desenvolvesse e crescesse como havia projetado, estabelecendo firmemente a terra. Todos deveriam considerã-lo pai. E assim aconteceu.

*Odũa* e *Orĩsãlã* ficaram sentados face a face até o momento que *Orĩsãlã* decidiu instalar-se com sua gente, construindo uma cidade e guardãdo-a com vigias. Os dois se interrogaram para saber quem deveria realmente reinar, mas não chegaram a um acordo e as divergências se fizeram cada vez mais sêrias; até que surgiu uma verdadeira guerra colocando em perigo toda a criação.

*Orũnmĩlã* interveio, consultando *Ifã* para que apresentasse uma solução para essa luta entre os dois poderes genitores.

Usando de sua sabedoria conseguiu sentar *Odũa* e *Orĩsãlã* face a face, assinalando a importância da tarefa de cada um deles: reconfortou *Orĩsãlã* dizendo que ele era o mais velho, que *Odũa* havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para consolidar a criação e não era justo que botasse tudo a perder. Depois convenceu *Odũa* a ser amável com *Orĩsãlã*: não tinha sido ela a criar a terra? *Orĩsãlã* não tinha vindo do *Orun* para que convivessem juntos? Todas as criaturas não sabiam que a terra lhe pertencia?

Apaziguados, *Orũnmĩlã* fez *Odũa* sentar-se à sua esquerda e *Orĩsãlã* à sua direita, e, colocando-se ao centro realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo.

O que encontramos na simbologia Nāgô até aqui transcrita?

Em primeiro lugar o desdobramento do espaço total, o universo, em dois níveis: o òrun e o āiyē, que traduzem uma imagem especular numa concepção da existência, da vida e dos seres individualizados, como um acontecer dialético. Para que a existência seja, o espaço antes homogêneo se diferencia em dois planos - òrun-āiyē -, os limites são dados ao mesmo tempo que se recupera a unidade: o poder de Orīṣālā representado pelo cajado ritual lançado, delimita e une por um eixo - centro - os dois espaços agora diferenciados significativamente: em cima - centro - em baixo/direita - esquerda, e toda multiplicidade de direções possíveis de se projetarem a partir daí. A existência é, no mesmo sentido, cunhada pelo sopro divino de Olòrun que une em uma unidade harmoniosa òrun-āiyē, masculino-feminino, caracterizando o universo como uma totalidade que transcorre simultânea e complementarmente nestes níveis. Isto ressalta uma das características essenciais do sistema Nāgô: "a cada elemento espiritual ou abstrato corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal". (Elbein dos Santos: 1977, 40).

Olòrun é o grande detentor dos três poderes que tornam possível e regulam toda a existência, tanto no òrun como no āiyē: iwā - poder que permite a existência genérica, veiculado por diversos elementos, entre os quais o ar (òfurufū, a atmosfera; ēmī, a respiração). Como existência genérica é representado pelo branco.

āṣe - poder de realização que dinamiza a existência e que permite

sua continuidade. As três cores: Branco, Preto e Vermelho são dele representativos e sua força é contida e transmitida através de certos elementos materiais e substâncias, que transferidos aos seres e aos objetos mantêm e renova neles os poderes de realização. (Adiante desenvolveremos um pouco mais este aspecto).

ābā - poder que dá direção, que induz e permite a orientação, o objetivo num sentido preciso (acompanha o āṣe).

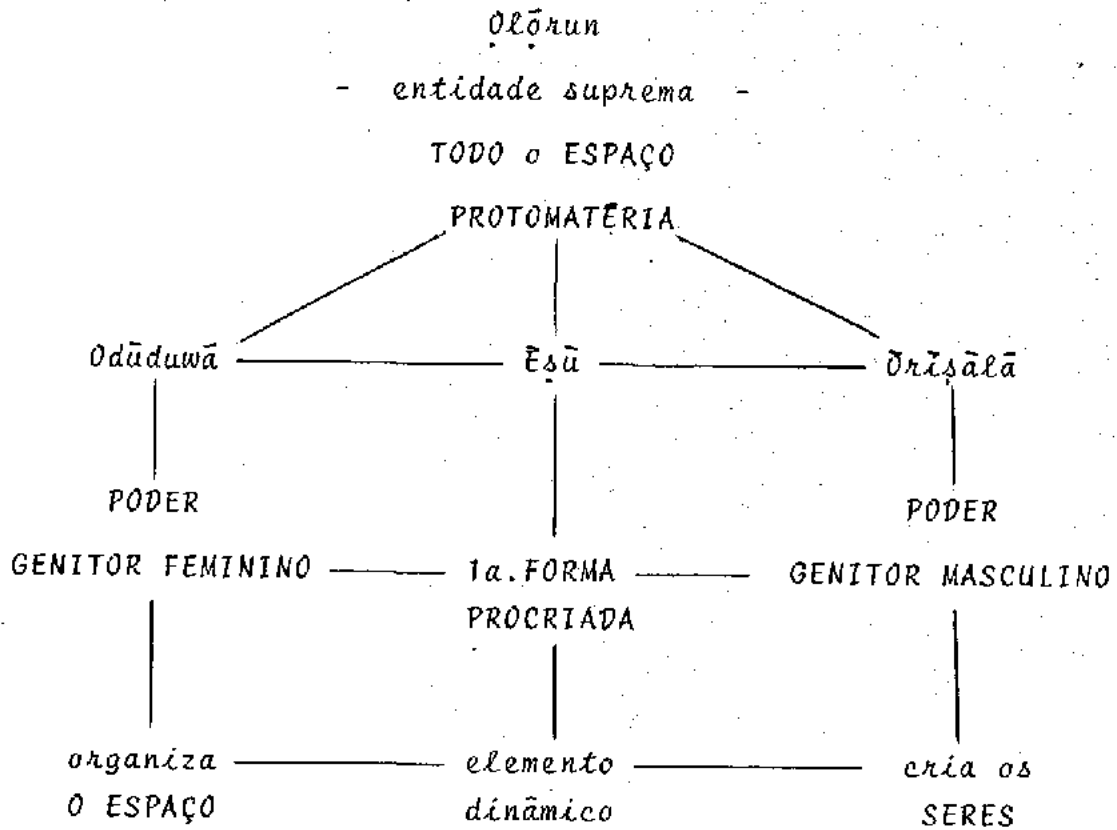
Diversas combinações desses poderes foram transferidas aos Ōrīṣā - entidades divinas - cuja existência remonta aos primórdios do universo, nos tempos em que a existência se originou e cujos āṣe e domínios de ação foram transmitidos diretamente por Ōlōrun - encarregados de mantê-los nas diferentes esferas do mundo<sup>[1]</sup>. Os Ōrīṣā são reagrupados (segundo textos de Ifā) em "quatrocentos da direita e duzentos da esquerda". Duzentos e quatrocentos significam neste contexto um número simbólico de grande quantidade. Sempre se agrega 1 quando se quer mencionar uma grande quantidade de seres sobrenaturais. O 1 representa Èṣù que pertence tanto à direita como à esquerda intercomunicando todo sistema (mais 1 indica continuação e expansão. "...a adição de uma unidade ao número redondo (quarenta ou duzentos) evoca continuação... o número redondo, ao contrário, ...marca uma paralisação na numeração, ...um limite ..." (Maupoil, referido em Elbein dos Santos, 1977:133).

---

[1] A classificação mais geral destaca: Irūnmalē - entidades divinas e os Irūnmalē - ancestrais, espíritos de seres humanos que são objeto de culto separado (culto dos ēgūn, dos mortos ilustres).

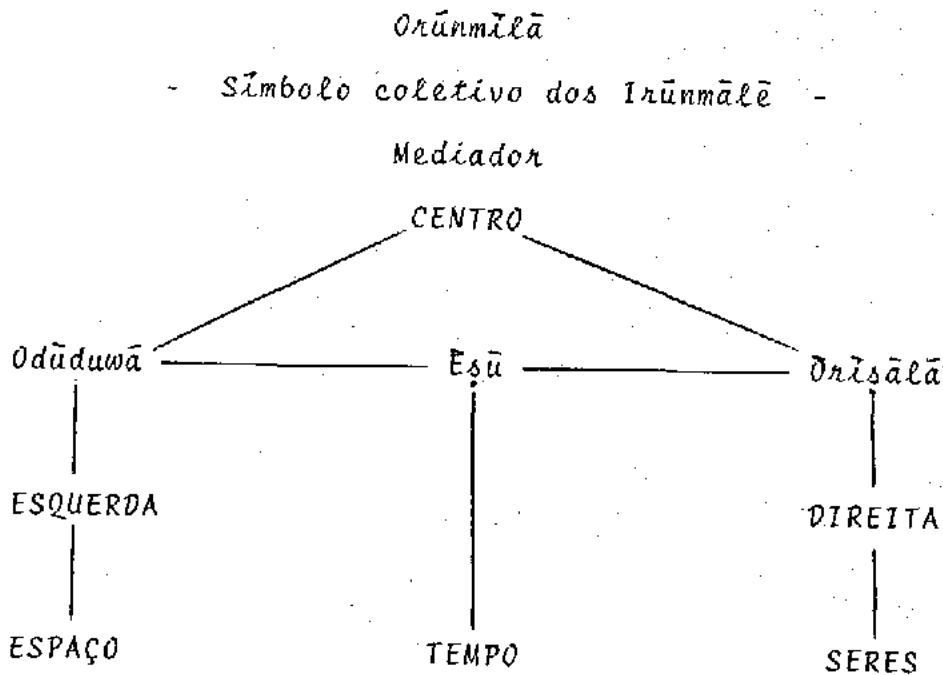
ESQUEMA 1

EXPANSÃO E PROCREIAÇÃO



ESQUEMA 2

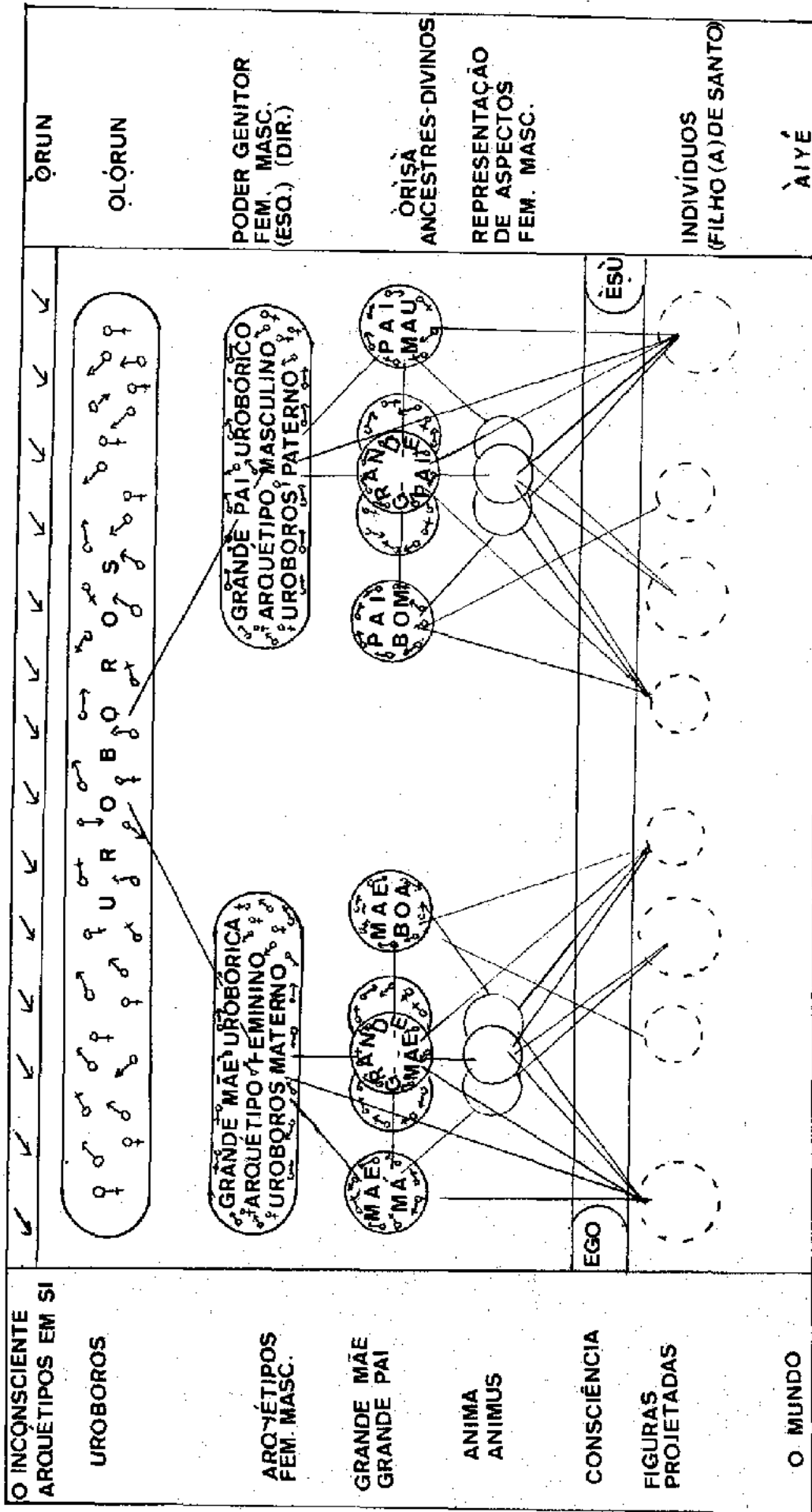
REATUALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES  
PARA A CONTINUIDADE DA EXISTÊNCIA



Nestas polarizações nenhuma supremacia é atribuída a cada um dos termos mas sua significação deve ser buscada nas relações de complementariedade e equivalência, considerando o contexto.

O mesmo modelo mítico de compreensão da existência encontramos na concepção da psicologia analítica de Jung. Vejamos o esquema 3 que segue, retirado de Neumann (1970). A comparação nos sugere algumas considerações.





ESQUEMA 3

A evolução da consciência se processa da mesma forma cosmogônica, revelando simultaneamente dois planos de existência - individual e coletivo - , envolvendo duas polaridades - masculino e feminino -, e tendo um centro - o Ego - que faz a ponte entre o Mundo e os Arquétipos (grandes representações, modelos exemplares), possibilitando o devir de cada ser.

Como figura representativa da totalidade, do redondo, vivendo o ciclo de sua própria vida, o Uroboros (conhecido na antiga Babilônia, a serpente que morde seu próprio rabo): é ao mesmo tempo o masculino e feminino, o ativo e o passivo, o em cima e o embaixo, o lugar de origem e a célula germinal da criatividade. Funciona como um fator transpessoal, estágio psíquico do ser antes da formação da individualidade (pré-estágio do Ego em formação), ou seja, antecede sua projeção materializada no mundo. É infinito, TEMPO eterno, é todo e nenhum ESPAÇO - Olôrun.

Sua representação transparece nos Arquétipos do Grande Pai - Orìṣàlá - e da Grande Mãe - Odùduwā - que carecem de um princípio dinâmico para se tornarem presença no mundo dos seres. O 3º termo, Ego-Èṣù, princípio individualizador, representação coletiva do individual, centro mediador, propiciador dos contatos e realimentações entre as figuras e suas representações originárias. Ainda mais, Odūa o Espaço, o feminino que contém a matéria em formação, que dá o lugar para o vir-a-ser-no-mundo; princípio que possibilita essa organização que é o corpo a ser habitado, princípio das relações - Eros. Orìṣàlá, representante do criador e perpetuador das espécies, representação do macho fecundador, do homem que dinamiza a natureza com sua possibilidade de conhecimentos sem fronteiras, princípio do saber - Logos.

Neste sistema, a complementariedade entre os elementos se torna evidente, a passagem do nível da representação ao representado define a projeção da consciência no plano do existir no mundo, em relação a si mesmo e ao outro. A organização do modelo se faz concreta nos espaços habitados.

Veremos como é que isto se passa ao nível da comunidade, o "terreiro" e ao nível da individualidade, o "corpo".

### Do "Terreiro"

"...é necessário mostrar que a casa é um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. (...) Sem ela, o homem seria um ser disperso. (...) Ela é corpo e alma. É o primeiro mundo do ser humano." (Bachelard, 1967:26).

O "terreiro expressa a busca do negro africano que veio habitar, é seu lugar construído, reflexo e recriação do mito da criação. A organização físico-geográfica do "terreiro" não é apenas material mas sugere a intenção do negro de impor-se como figura que se discrimina, se destaca como modos e formas culturais próprios. Aí, situa-se no mundo, funda um centro, "planta" o aze, restabelece o eixo energético com suas origens. Deste modo fixa um ponto de referência que lhe possibilita seguir direções, desenvolver projetos, vislumbrar perspectivas e limites.

É neste espaço que se concentra e se passa a vida dos integrantes da comunidade religiosa. Parte de seus integrantes mora neste local ou nos arredores; outros moram mais distante mas

o frequentam com regularidade, às vezes a permanecendo por períodos prolongados em habitações-quartos que compõem o conjunto do "terreiro". Mantêm vínculos com a sociedade global, geralmente exercendo profissões fora e mantendo também relações diversas.

É lugar de vida intensa: doméstica, informal, de intimidade por um lado; pública, formal por outro. Nele se processam todas as atividades necessárias ao prosseguimento e manutenção dos conteúdos culturais para a transferidos. Funções e atividades são distribuídas segundo a posição dos membros dentro da hierarquia. Envolvem a confecção e manutenção dos objetos rituais; cuidados reservados às casas-templos; preparação dos alimentos, das ervas que serão utilizadas nas atividades litúrgicas e/ou nas prescrições ditadas para solucionar problemas, harmonizar situações, propiciar ajudas; preparação dos locais onde ocorrerão as cerimônias, que serão específicos dependendo do tipo de atividade ritual - pública ou privada - etc.

É curioso observar que dentro dos muros do "terreiro" o tempo vivido é outro daquele profano, de nossos relógios. É como se as situações fossem se desenhando conforme uma tela invisível que traça e tece as configurações que são captadas no seu momento de aparição. Se o planejamento a existir ele obedece a leis intrínsecas a este modo intuitivo, basicamente voltado para necessidades sagradas. Tudo segue um ritmo que não corresponde necessariamente a aquele imposto por nossos objetivos colocados. Assim, pode-se pretender determinada situação, uma informação por exemplo, mas para que ela ocorra deve-se deixá-la acontecer, delinear-se a seu tempo sem forçá-la. Com isto não queremos dizer que não existe uma organização temporal. Ela está presente e po-

de ser observada em maior ou menor grau: na rigorosidade horária com que se iniciam e terminam as cerimônias; no calendário das atividades litúrgicas desenvolvidas anualmente; nos dias da semana dedicados a cada divindade; nas horas próprias e específicas para os rituais se iniciarem ou terminarem. O dado marcante porém é a flexibilidade no ritmo e tempo vividos neste espaço.

Nele também se verifica a presença do branco desde que identificado com a cosmovisão nãgô, integrando-se como todos os outros membros. O acesso e participação na vida do "terreiro" depende do grau de introdução e vinculação mantidos. Este acesso se expressa ao nível dos espaços em que é permitida ou proibida a penetração. O espaço se mostra aberto na proporção da consciência daquilo que se participa: ao participante-iniciante delimita-se o espaço público; e conforme a iniciação e a vinculação com os diversos níveis da estrutura do sistema progride, o conhecimento e a abertura também progridem. Poderíamos assim dizer que no polo oposto ao iniciante está a divindade que ocupa todo o espaço. Daí o Espaço Sagrado. Na própria sacralização do espaço se define a dialética dos limites dentro-fora, conhecido-desconhecido, possível-impossível, público-privado. Por isso mesmo a apreensão da realidade só pode se dar numa perspectiva "desde dentro". Isto é básico na evolução da consciência.

O contato com as forças mitológicas consteladas exige ritos de introdução porque se compreende que a consciência não preparada pode-se perder ao entrar em contato com as mesmas. Van Gennep desenvolve de modo detalhado o significado dos Ritos de Passagem. Passar significa socializar-se; introjetar as regras e normas definidas pelo sistema contextual, e isto se faz com rigor.

O limiar é considerado sempre um local perigoso: a entrada sem retorno, o fascínio do desconhecido, a impossibilidade de penetrar, o medo de fracassar no enfrentamento do que advirá, a imprevisibilidade do futuro. A presença de guardiões é uma constante, e isto encontramos nas situações mais diversas: desde as fronteiras materiais dos países, como na situação psicológica constelada no espaço psicoterápico, onde o terapeuta é o guardião do *in e vir* no universo das vivências.

Mencionamos em nossa introdução que nosso acesso direto ao mundo do "terreiro" se resumiu à participação de ritos públicos, indiretamente, mantivemos contatos com personalidades envolvidas diretamente na vida do "terreiro", apreendendo de certa maneira a partir daí. O que será aqui dito em seguida, é fruto de nossas observações, leituras, informações verbais de outros membros, conversas e trocas com a equipe que vem trabalhando nesta área orientada pela professora Monique Augras.

Apresentamos um diagrama correspondente a um terreiro, localizado no Estado do Rio de Janeiro cedido por gentileza da professora Monique Augras (Anexo 1). A visualização da organização do espaço-"terreiro" permite uma aproximação mais rica do que descreveremos a seguir. É preciso fazer notar que essa distribuição, em termos gerais, é mantida nos "terreiros" tradicionais, preservando-se as diferenças das áreas em que venham a ser implantados.

Nesta parte do capítulo nos manteremos dentro de um ponto de vista descritivo, para posteriormente retomarmos os aspectos simbólicos apontados em relação às descrições das vestes, paramentos e gestos que identificam cada divindade, complementando suas significações.

O termo "terreiro" refere-se a um tempo à associação e ao lugar onde se pratica, se mantêm e se renova o culto das entidades sobrenaturais e dos ancestrais ilustres. É como se, num espaço geográfico limitado os principais locais e as regiões onde se originaram e se praticaram os cultos da religião tradicional africana aí se concentrassem.

"Contêm dois espaços com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificaremos de "urbano", compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado "mato", equivalendo à floresta africana, ..." (Elbein dos Santos: 1977, 33).

O espaço "urbano" compreende:

- as casas-templos - consagradas a um orixá ou a um grupo de orixás que por características de uma comum matéria de origem podem ser cultuados juntos. Cada casa contém o "assento", que é o local consagrado ritualmente, onde foi "plantada" a combinação de ãse que dota de poder as representações materiais da divindade consagrada. Cada entidade tem um "assento" específico, o que é expresso nos elementos que o compõe. Por exemplo, o "assento" de Orisálá está constituído por uma grande cuia de porcelana branca (elemento genérico em relação com o ar e/ou água). Contêm: uma pedra característica, que representa o corpo e é o núcleo central do "assento" que receberá a

combinação particular de "sangues" (ãse) durante os rituais de oferenda; uma certa quantidade de caurĩs, e a cavidade da cuia ẽ recheada de algodão. Tudo ẽ recoberto com o alã, grande pano branco que ẽ seu emblema. A natureza das entidades sobrenaturais se revela nestes elementos e na estrutura do "assento". Alẽm dos elementos representativos do õrĩsã, todo "assento" estã acompanhado de uma vasilha que contẽm ẽgua (e nã se deve secar nunca) e de um "assento" de Ešũ que sempre acompanha cada õrĩsã. Todo "assento" contẽm uma pedra particular a cada õrĩsã. O iniciado estã identificado e possui um lugar consagrado a seu õrĩsã patrono, em volta do qual são colocadas as vasilhas "assentos"-individuais. Estes "assentos"-individuais, com raras exceções, apresentam estrutura similar ẽ aquela do "assento" de adoração comum ao seu õrĩsã, sendo suas dimensões mais reduzidas. Qualquer que seja o õrĩsã ao qual a sacerdotisa estã devotada, ela faz parte do "terreiro", ẽ membro consangũĩneo, estã irmanada e unida pelos laços de iniciação ẽs autoridades, particularmente ẽ "mãe do terreiro" e principalmente, aos antecessores e ancestrais do terreiro;

- uma construção privada destinada ẽ reclusão das noviças;



- uma cozinha ritual com sua ante-sala e uma sala semi-pública;
- o "barracão", um grande salão destinado às festividades públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos que constituem a associação e hierarquia religiosa, e os lugares para o público (ver Anexo 1). No centro do "barracão" foi plantado o ãse para que possa preencher sua função de local sagrado e impulsionar a prática litúrgica. Em algumas construções a esse centro corresponde um poste que liga o mundo natural e sobrenatural.

"... o aposento se torna a própria imagem do mundo." "... é então um microcosmo, ou também o mundo reconstruído em sua realidade mítica, que é sua verdadeira realidade. E este mundo não se destrói porque está sendo perpetuamente criado de novo por uma união sexual que não cessa nunca, simbolizada pelo poste central." (Bastide: 1961, 102);
- um conjunto de habitações permanentes ou temporárias para os iniciados que fazem parte do terreiro e aí habitam com suas famílias;
- a casa onde são cultuados os mortos, que fica no limite do espaço "urbano" e o "mato", local que ninguém pode se aproximar. Aí se encontram os "assentos" dos ancestrais venerados, consagrados e guardados pelos sacerdotes preparados para estes mistérios, sendo separado do resto do

"terreiro" por uma cerca de arbustos rituais.

O espaço "mato" corresponde a quase dois terços do "terreiro". Constitui um reservatório natural (árvores, arbustos e ervas) de onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis às práticas litúrgicas. De modo geral o "mato" é sagrado.

Em sua porteira principal o "terreiro" tem o "assento" de Èṣù Òṅà, Senhor dos Caminhos, além do "assento" consagrado especialmente Èṣù, ao ar livre, como local de sua adoração, e dos "assentos" individuais de cada Èṣù acompanhando cada um dos òrìṣà cultuados nas casa-templos.

Como foi dito, todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição do ãṣe.

"Para que o "terreiro" possa ser e preencher suas funções, deve receber ãṣe. O ãṣe é "plantado" e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o "terreiro". (Elbein dos Santos: 1977, 39).

O ãṣe de um "terreiro" é um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do àiyê e do òrun. Essa combinação não é uma fórmula fixa. Cada combinação é única, determinada pela finalidade e pelas circunstâncias específicas da comunidade a constituir-se. A cada circunstância ritual será feita uma consulta prévia ao oráculo que - conhecedor dos destinos - saberá determinar para cada ocasião a composição necessária do ãṣe a ser "plantado" ou revitalizado. Ao receber o ãṣe incorporam-se os elementos simbólicos que represen-

tam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe: Desse modo, ocorre a individualização, permite-se uma significação determinada. Restabelece-se a unidade entre o *āiyē* e o *òrun*, o mundo e o além.

O espaço sagrado é este espaço fechado entre os limites do terreiro." O espaço "urbano", doméstico, planejado e controlado pelo ser humano distingue-se do espaço "mato", selva-gem, fértil, incontrollável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais. Ambos os espaços se relacionam. - O espaço "urbano" expande-se, fortifica-se e toma elementos do "mato", que ele deve pagar consequentemente. Há um intercâmbio, uma troca. O "terreiro" por estar constituído pelos dois espaços mais a água representada pela fonte, contém os elementos que simbolizam o *āiyē*, este mundo, o da vida. Nele são plantados e consagrados os altares (os *peji*) com seus lugares de adoração, onde são invocadas as forças patronas que regem o *āiyē*, os *òrìṣà* e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do *òrun*, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica - nos "assentos" e através do culto - estabelecer a relação harmoniosa *āiyē-òrun*.

"...é no "terreiro", durante a realização dos ritos, que a constelação mítica com toda sua carga simbólica é revivida aquí e agora." (Elbein dos Santos: 1977, 282). Os *òrìṣà* são invocados e sua participação no contexto ritual nos permite interpretar seus significados, como entidades-símbolos associados à estrutura da natureza, do cosmo.

Todas as entidades são reagrupadas segundo pertençam à direita ou à esquerda, e no "terreiro" terão seus "assentos" sí-

tuados segundo características fundamentais que definem sua função no sistema.

Os *orixã* do exterior ou "*orixã* de rua" são:

- Ọgūn, também ligado à vegetação e à floresta é associado ao mistério das árvores e seu "assento" é "plantado" ao pé de uma cajazeira e rodeado por uma cerca de *pêrêgun* (planta que no Brasil é chamada Espada de Ọgūn). Às vezes também é "plantado" ao pé de uma palmeira, daí sua relação com *Orixalã* de quem é descendente direto. Do grupo dos *orixã* caçadores, Ọgun é um desbravador, abrindo caminho para quem o segue. As cores que o representam, verde e azul-claro, são qualidades do preto.
- Ọṣoṣi, caçador por excelência, compartilha de muitas características de seu irmão Ọgūn. Está diretamente ligado à terra virgem: É considerado *orixã* real, rei de *Ketu*, *Alākētu* como é chamado, sendo considerado origem das origens, dos descendentes de *Ketu* no Brasil. Essa relação com ascendência e descendência, representada pelo oge (chifres de touro selvagem), situa-o como um dos elementos de comunicação entre o *aiyê* e o *orun*. Ọṣoṣi tem o poder de controlar e manejar todo tipo de espíritos da floresta, concentrado em seu instrumento característico *erūkērē*. Como Ọgun, está associado a um aspecto do preto expresso na qualidade azul-claro.
- Ọsanyin, *orixã* patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados. O "sangue" das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente é considerado um dos *ase* mais poderoso. Em combinações apropriadas elas

mobilizam qualquer ação ou ritual. "...Ọ̀sanyin possui um poder ao mesmo tempo benéfico e perigoso, a depender dos vários empregos das folhas." [Elbein dos Santos:1977,92]. Veicula o "sangue preto", representado pela cor verde, uma de suas qualidades.

- Ọ̀bālūaiyē, a respeito de Ọ̀bālūaiyē e Nānā, encontramos como referência sobre a localização de suas casas-templos: "... a casa de Omolu se localiza obrigatoriamente fora da habitação principal, e assim também os templos de Buku, sua mãe..." [Bastide: 1961,82], ainda, "Omolu, em muitos candomblēs, seu peji é fora da casa, ou pelo menos separado dos outros orixās". [Cacciatore: 1977,202].

Ọ̀bālūaiyē e Ọ̀ṣūmārē são cultuados no mesmo templo que sua mãe Nānā, cada um tendo um "assento" separado. Sua relação com a terra, matéria de origem, se manifesta em seus elementos-signos (seus conteúdos internos de "ventre fecundado" e dos espíritos, ancestrais aí contidos). Estão ainda, associados com o "transcurso", com o destino e com os mistérios da morte e renascimento.

Ọ̀bālūaiyē é representado pelas três cores puras: branco, preto e vermelho.

- Ọ̀ṣūmārē, filho de Nānā, transporta em seu corpo todos os matizes, representando o arco-íris, múltipla combinação possível de āṣe, ativo e poderoso que se expande sobre o mundo. É considerado sábio e relacionado com destino. Todas as tonalidades o representam, usa como emblema 2 serpentes de ferro.

- Nānā ou Nānā Burūkū, ōrīṣā de grande importância, a mais velha dentre as entidades genitoras femininas, associada aos primórdios da criação. Contém e processa coisas em seu interior (mistério da morte e renascimento/interioridade). Esta relação se expressa no uso abundante de caurīs e nas cores azul-escuro (qualidade do preto) mais o branco que a representam.

- Irōkō, que é uma árvore figueira branca como as outras árvores sagradas, nas quais residem os espíritos, descendentes de Ōrīṣālā, é paramentado com uma tira de pano branco em torno do tronco, denotando sua relação com os ōrīṣā. É considerada árvore de grande importância entre todas as outras.

Esta localização explicita o caráter de exterioridade presente em cada um dos ōrīṣā mencionados acima, embora não esgote a significação que mantêm em relação ao sistema.

Os ōrīṣā do interior, ou "ōrīṣā de dentro", geralmente têm seus "assentos" nas casas-templos: distribuem-se em cômodos separados em uma construção comum, que pode ou não estar ligada ao corpo do "barracão". Veremos como se dispõem:

- Ōrīṣālā, a única divindade de direita, ocupa lugar de destaque. Seu templo é o primeiro dentre os demais; situa-se anexo ao "barracão" onde ocorrem os rituais públicos. O acesso a este local consagrado só é permitido aos iniciados e pessoas importantes na hierarquia do "terreiro". Como elemento fundamental que deu origem a novas formas de existência, no āiyé e no ōrun, representa o controlador dos dois planos de existência, dos seres vivos e dos mortos.

Sô veste branco; branco, cor-substância ou incolor do nada, está presente em seus objetos, e vestes; prata é seu metal. Seu cajado ritual, o Opāsōrō é conservado em pé no altar, coberto de um pano branco.

- Sāngō, ocupa a mesma casa-templo que: Oya (ou Vansan), esposa, companheira e guerreira; Ọsun, esposa preferida, e Ọba, a menos querida (esta última não está presente necessariamente uma vez que é pouco comum sua aparição nos "terreiros" no Brasil); e Vēmānjā que mantém uma relação irrefutável com Şāngō (em todos os mitos foi ela quem concebeu Şāngō).

Şāngō é ōrīṣā patrono do trovão (força do fogo), ancestral divino dos reis de Oyo, capital do reino Yorūbā. Está relacionado com a terra e a árvore (matéria individualizada criada por Ọṣālā quando criou os seres). É símbolo dos descendentes. O vermelho e branco alternados o representam.

- Oya, divindade dos ventos, das tempestades, dos relâmpagos. Está associada ao ar, à água, à floresta, aos animais e espíritos que a povoam, e ao fogo (ar+movimento) que constitui seu aspecto dinâmico e essencial. Tem poder sobre os ancestrais masculinos. É considerada o aspecto feminino de Şāngō, representando matéria individualizada, descendente, caracterizado na cor uniformemente vermelha.
- Ọsun, é a patrona da gravidez, da procriação, do desenvolvimento do ser gerado. Associada às águas contidas: rios, cascatas, córregos, mar. Como genitora feminina está diretamente associada ao vermelho do corrimento menstrual - mãe

ancestral suprema - A cor amarelo-ouro a caracteriza, qua lidade do vermelho, "maduro", pronto para gerar. Seus me tais são o ouro e o bronze.

- Yēmānjā, ōnīsā genitora feminina associada à interioridade, aos filhos que contêm em si. No Brasil seu culto é bastante propagado, sendo conhecida sua relação com as águas - "mãe dos peixes-filhos". Sua significação expressa o poder que dá a vida e individualiza, dimensão do vermelho que a vincula com Şāngō. É representada pelo branco-incolor e qualidades diluídas do preto: azul-celeste, verde-água e seu metal é a prata.

A colocação espacial destas divindades no cômodo depende da importância que cada uma delas representa para a casa, convencionando-se ocupar o centro aquele que é mais importante quanto à força do āşe do "terreiro" (representar a entidade da "mãe" do "terreiro", por exemplo).

Até aqui vimos que a espacialização expressa na concepção nāgō e retratada em cada nível do sistema, faz referência constante à direita-masculino e à esquerda-feminino, situados em relação a um centro. Paralelamente, as delimitações entre áreas destaca uma zona limítrofe, estabelecendo a dialética-externo-interno. O espaço assume um caráter de qualidade, de significação; as diferenciações remetem-nos à uma base afetiva. As direções e lugares no espaço traçam algo básico da constituição do mundo: na da pode se fazer sem uma orientação prévia e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. Isto transparece no ato ri-



tual do nãgô ao fazer suas oferendas: "estende o braço para a frente saudando o nascente - *ĩyo-õrũn*; levando seu braço atrás, saúda o poente - *ĩwõ-õrũn*; depois, estende o braço para a direita, saudando o lado direito do mundo - o *õtũn-ãiyẽ*; e finalmente, para a esquerda, saudando o lado esquerdo do mundo - o *õsĩ-ãiyẽ*.

Ao nascente pertence tudo aquilo que está em via de desenvolvimento, o que está na frente, e que, ao cumprir seu ciclo passará a pertencer ao poente, o que está atrás; aquilo que está acordado, que vive, que tem direção, o futuro, pertence ao nascente; aquilo que dorme, que está morto, o passado, pertence ao poente". (Elbein dos Santos: 1977, 69).

Se todos os elementos do nascente e do poente, do universo todo, reagrupam-se em duas categorias: os da direita e os da esquerda, há, também, uma terceira categoria, que possui as qualidades e as significações dos da direita e dos da esquerda, e cujos elementos são considerados pertencendo ao centro, apontando a importância dos três termos que constituem uma unidade dinâmica e são a base do sistema nãgô.

É preciso pelo menos dois termos para que a diferenciação ocorra e com ela possa se instalar a consciência, dada pela apreensão do espaço referido. A contrastação leva à polarização que dota de significado o que é particular a cada coisa (suas diferenças significativas). Porém, a expressividade da particularização depende de um fator dinâmico, 3º termo, que movimenta e atualiza as oposições promovendo a síntese em um elemento novo, único, individualizado.

Sem perder esta perspectiva, no decorrer dos capítulos III e IV retomaremos estas dimensões, agora no contexto do indivíduo-corpo.

### CAPÍTULO III - CORRESPONDÊNCIAS COM O INDIVÍDUO;

#### REPRESENTAÇÃO CORPORAL

Parece-nos importante destacar que no sistema Nãgô as entidades divinas representam simultaneamente:

- um aspecto do cosmos: são símbolos coletivos personificados, correspondendo a cada um dos elementos fundamentais tais como ar, água, terra, fogo, ou, combinações destes elementos (vento, arco-íris, ...);
  - um aspecto social: narrado nos mitos e dramatizado durante o ritual, apontando sua função no sistema geral;
  - um aspecto individual: cuja representação se encontra nos elementos componentes e característicos da pessoa, o que se evidencia na prática litúrgica bem como nos textos míticos;
- e cada divindade pode atuar separada ou concomitantemente nestes três níveis.

O modelo se repete para a pessoa. Como todos os outros seres, o ser humano é constituído de:

- elementos coletivos transferidos das entidades genitoras (míticas ou divinas) e dos ancestrais (antepassados de linhagem ou família);
- uma combinação de elementos que constituem sua unidade pessoal, sua especificidade.

Deste modo, cada componente da personalidade é derivado de uma entidade original, seu elemento constitutivo (pai e/ou mãe genitor) que lhe transfere suas características materiais e significância simbólica. Possui uma dupla existência: parte resi

de no ȝrun (como um duplo individualizado) e outra parte reside no indivíduo, nas áreas particulares de seu corpo e em contato com ele.

O corpo é um pedaço de barro modelado, porção da matéria-prima lama que serviu para sua criação como nos relata o mito de Ikū (a Morte) e que transcreveremos aqui com base em Elbein dos Santos (1971).

Quando Olȝrun procurava matéria apropriada para criar o ser humano, todos os ȝrĩsā partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas esta chorou e derramou lágrimas. Nenhum ȝrĩsā quis tomar da menor parcela. Mas Ikū, a Morte, apareceu, apanhou um pouco de lama e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a Olȝdumarē (Olȝrun), que pediu a ȝrĩsālā e a Olȝgama que a modelassem. Foi Olȝrũn mesmo quem lhe insuflou seu hālito e de terminou a Ikū que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento. É por isso que Ikū sempre nos leva de volta para a lama.

A partir da história acima, o elemento essencial para a vida ter lugar neste corpo-construído é o sopro divino de Olȝrun, o ȝmĩ - princípio da existência genérica - que se materializa na respiração, localizada no peito e nos pulmões. Será este o elemento diferenciador entre um āra-āiyē (habitante do mundo) e um āra-ȝrun (habitante do além).

Continuando, em que consiste este corpo?

Estruturalmente, compreende duas partes inseparáveis - ȝrĩ-āpēre - modeladas a partir de substâncias-massas progenitoras.

Orĩ, a cabeça e ãpērē, seu suporte.

O ãpērē se refere a um aspecto importante do nascer , da obtenção de um corpo-suporte da existência. Sua significação vem ilustrada numa história que resumiremos enfocando o ponto que nos interessa tratar aqui: Os quatrocentos ōrĩṣà decidiram exigir de Ọlórūn partilhar seus poderes e sabedoria e enviaram Èṣù para que lhe apresentasse suas reivindicações. Este (Èṣù) foi instruído para colocar por uma noite uma poderosa noz de Kola (obĩ) na encruzilhada onde os ōrĩṣà se reúnem no ōrun, e no dia seguinte deveriam tentar partí-lo. O Orĩ, uma pequena bola que até então ninguém respeitava, ansioso pelo sucesso da tentativa consultou os sacerdotes do Oráculo que lhe recomendaram fazer uma oferenda de dezesseis mil caurís, pois assim seria assistido por dezesseis mil forças. No dia seguinte todos se apresentaram e um a um fracassaram, até que Orĩ se apresentou e com seu peso caiu sobre o obĩ que se partiu em seus seis cotilédones. Todos se regozijaram e Ọlórūn reconheceu-lhe poder, enviando-lhe um "assento" no qual Orĩ se instalou. Todos exclamaram: Orĩ Āpērē!

Deste modo Orĩ adquiriu seu Āpērē dotado de Ìwā, existência, seu suporte complementar pleno de vida.

Somente nesse momento, ao conseguir partir o obĩ - fruto-ventre - que Orĩ obteve um corpo para sustentá-lo e se converteu numa entidade existente. Seu "nascimento" proveio da interação: obĩ poder das dezesseis mil forças do Oráculo; que lhe possibilitou abrir o obĩ. E seu Āpērē contém os poderes da existência reivindicados pelos ōrĩṣà a Ọlórūn (Ìwā+āsẹ+ābā), vindo a ser a garantia de que a existência se realize e tenha uma direção, um propósito.

É como se o homem, ao tomar consciência de si mesmo, expressasse com isto o desejo dos deuses de virem a ser conscientes de sua própria criação. A cada elemento "espiritual" corresponde uma representação corporal, sendo o orí - a cabeça - materialização do orí-inū - lado de dentro da cabeça - compreendendo componentes pessoais intransferíveis, vinculados ao destino pessoal (sua meta e direção). A base, a matriz de cada componente deste sistema é em última análise a personalidade, é uma entidade original que lhe transfere elementos e significância simbólica.

Como concepção de indivíduo-corpo, a história mítica releva um modelo estrutural simples e sintético: corpo=cabeça+suporte, o que especifica uma dimensão vertical, polarizada para cima e para baixo, onde a cabeça é um centro sintetizador.

Traduzindo, em termos da psicologia analítica, a totalidade (self) cria no Ego um contrapolo que torna possível ao self se reconhecer, vir a ser consciente de si.

Enquanto a cabeça (Orí) interage e polariza o saber universal (mobilizando todas as forças de conhecimento do Oráculo), o corpo-suporte vem a ser o continente dos poderes da existência, locus das orientações do ser no mundo. Ser é igual ter corpo, ter direções, ter intencões; orientar-se e tornar-se Cosmos. Todavia a participação que o ser individual mantém com as forças do universo, é fruto de um processamento de desejos, conhecimentos, expectativas, tentativas, onde o investimento pessoal total é a própria medida do conhecimento e ganhos obtidos. Poder existir, ser, é vivenciar a si mesmo como "redondo", aberto à interação com o saber total. No momento em que a "cabeça" se apreende como síntese, polo e eixo vertical intercomunicando duas zo-

nas do existir [em cima/embaixo; coletivo/individual; abstrato/concreto; orūn/āiyē) ganha corpo, se torna presença, ser-no-mundo. O corpo significa a dimensão concreta, material, desta unidade in separável, a porção individual. E, "a posição ereta é o fator que nos obriga a realizar continuamente a síntese dos contrários". (Gaiarsa, 1961:81).

Dinamicamente falando, torna-se importante referir o corpo a dois aliados e propulsores da existência individualizada:

- [1] Esū pessoal, o aspecto Bara = Oba+ara, Rei do Corpo.
- [2] Orūnmilā ou Ifā, concededor do destino pessoal (destino escolhido por cada orī no orun antes de corporizar-se no āiyē).

Esū é símbolo coletivo daquilo que é vida materializada, existência individualizada; símbolo da procriação, do filho. Como elemento dinâmico, dialético - interação e resultado - é o processo de vida de cada ser: o ancião, o adulto, o adolescente, a criança.

Como Eu Mítico "condensa a natureza de cada objeto e de cada ser", "resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos pertencendo indistintamente a um e outro grupo", "estabelece a relação do āiyē com o orun, dos Orīṣā entre si, destes com os seres humanos e vice-versa". (Elbein dos Santos, 1977:165). É o elemento central do sistema; ponto de convergência e origem dos feixes que constituem o processo de expansão e crescimento, daquilo que significa continuidade da existência. Estabelece e promove a comunicação, harmonizando a relação Corpo-Cosmos, sacrificada quando da ruptura do útero-mítico-materno, no momento da individualização da matéria.

A existência diferenciada só pode existir e se expressar por estar "acompanhada", por ter seu Ēsū, princípio da vida individual, que mobiliza o desenvolvimento, o vir-a-ser, das unidades do sistema. O Bara-āiyē reside no corpo próprio do indivíduo e sendo inseparável do mesmo confunde-se com o que caracteriza esta unidade-ser.

"O Ēsū Bara individual põe em relevo os aspectos fundamentais de Ēsū símbolo coletivo, cujos significados ele veicula. É o princípio de vida individual. Todo indivíduo, por trazer em si seu próprio Ēsū, traz o elemento que permitirá nascer, cumprir seu destino pessoal, reproduzir-se e cumprir seu ciclo vital. " (Elbein dos Santos, 1977: 210).

Como princípio de individualização, Ēsū está relacionado com o desprendimento e a evolução da matéria diferenciada. Traz em si o que é oculto e secreto, a "fisiologia", o que acontece no interior (inū) de todas as cavidades do corpo.

Assim temos uma relação direta do Ēsū individual com as cavidades do corpo, sua "fisiologia", seu funcionamento:

- associado ao orī-inū, cavidade do orī (cabeça): enquanto ponto de entrada e saída na comunicação com os deuses. Abertura e polarização homem-deuses; indivíduo-coletivo; āiyē-orūn. Nas cerimônias de Borī = bo + ri = "adorar a cabeça" é āī, no orī-inū, que são oferecidos os sacrifícios e é invocada a sua contraparte no Orī-orūn, numa referência direta ao duplo plano de existência;
- associado à cavidade da boca e do estômago: aspecto da capacidade de introjetar e se identificar com todos seres da existência. Está expresso no mito do nascimento e propagação de Ēsū, quando

este ingere todos os animais e também sua mãe para só depois de perseguido pelo pai, assumir o compromisso de devolver tudo que foi engolido. Sob este aspecto comanda e impulsiona o processo vital da absorção e reconstituição da "matéria".

Será então atribuição de todos os elementos procriados, com quem se identifica, fazer a reparação, restabelecer o vínculo através do ebo (oferenda) para a manutenção da integridade individual.

Esù está associado, em ditados e descrições populares, com o funcionamento neuro-vegetativo, traduzido em sensações e emoções como: sede, fome, inquietação, cólera, alegria, dor, piedade. Estes processos são referentes aos elementos viscerais, nível de grande importância para a vida psíquica, enquanto revelador das funções afetivas: assimilar, conter, eliminar, expressar as trocas feitas com o mundo.

Como princípio de comunicação, boca coletiva, (todos os quatrocentos òrĩsã doaram uma parte de sua boca a Esù), interpreta e estrutura as significações do sistema: "intercomunica não são todos os elementos do àiyē com os do òran, todos os elementos entre si, mas também ao impulsionar o àsē individual, comunica o interior com o exterior permitindo que o som e as palavras aconteçam". (Elbein dos Santos, 1977:211). Exemplo e expressão dessa dimensão da individualização é o kē, "ritual de abrir a fala", durante a iniciação da sacerdotisa: através de uma certa combinação de àsē colocada na língua, transportada por Esù, permitirá ao òrĩsã falar e fazer-se conhecer, trazendo à luz a identidade da iniciada. Outra relação de Esù, com os dentes, parece estar implícita nos trinta e dois cauris (búzios utilizados na revelação



do Ifã] que a eles se assemelham: dezesseis superiores pertencem ao Orĩ e dezesseis inferiores pertencem a Orĩsālã, sendo papel de Èsũ ordenã-los a fim de que revelem, tenham significação, "falem":

- associado à cavidade do útero: no que diz respeito a sua fisiologia e a cavidade enquanto tal. Em sua força de promotor da procriação de novos seres Èsũ encontra-se associado aos segredos da vida do ser individual transferida do òrun ao útero. Desse modo pode também ser vista sua relação com as atividades sexuais e com interação do sêmen/óvulo. A placenta, o duplo da pessoa que se desenvolve como feto e parte separada do corpo da mãe, Èsũ do Òrun, é contraparte do novo Èsũ individual incorporado no recém-nascido, e impulsiona o desenvolvimento do mesmo (sua fisiologia). Daí sua relação com a placenta fértil (porção individualizada que transmite a matéria mítica original, o Ipõnĩ, para o novo ser). Então, é devido à atividade de Èsũ que são possíveis o Orĩ, a gravidez e o nascimento de filhos. Os filhos chegam ao àiyê, "a cabeça em primeiro lugar".

Na iniciação da sacerdotisa tem papel fundamental o Orĩ, o Apērē e Èsũ, do mesmo modo que no nascimento, uma vez que se trata de um renascimento que só será possível se: seu Orĩ preparado for fendido simbolicamente como fruto-ventre para receber uma pequena massa-cone com substâncias-signos combinados representando o elemento procriado. Esta é colocada no lugar da interação simbólica face-cabeça (Èsũ-indivíduo), a noviça deve vir sentada em seu Apērē que leva a combinação dos três poderes do òrĩsã progenitor de quem será uma representante. Tal operação será colocada sob o controle de Èsũ que permitirá a transformação ou o nascimento de um novo orĩ. É na cabeça pois, que se dá a sãntese do ser.

E de que modo Orūnmīlā se situa em relação ao corpo?

Se Èṣū põe em movimento o sistema abrindo ou fechando os caminhos de intercomunicação dos diversos planos da existência, e no nível corporal, impulsionando o funcionamento orgânico dos órgãos e cavidades corporais, Orūnmīlā representa a sabedoria necessária à interpretação das necessidades dos indivíduos a fim de restaurar e manter o desenvolvimento harmonioso da vida. Pode então ser percebido como o promotor da orientação no Tempo e Espaço, dimensões fundamentais do existir.

E a partir de Orūnmīlā que se estabelece a primordial equivalência Direita-Esquerda (dispõe Orīṣālā e Odūduwā face a face, o primeiro à direita e a segunda à sua esquerda, e no centro pontua a primeira organização espacial harmônica). Ele, como símbolo coletivo do conhecimento, do saber implícito na interação do Passado, Presente, Futuro, e aliado ao princípio dinâmico, Èṣū, promove o acontecer, a história do ser, presença e testemunha do destino pessoal (quando os orī são modelados por Orīṣālā, os dezesseis Odū-signos o assistem). Diz a tradição que cada ser criado, no momento de escolher seu orī escolhe também seu Odū, o signo que regerá seu destino pessoal, com o qual nasce no àiyē. "São os caurīs de seu Bara que a sacerdotisa consultará e deles obterá as respostas oraculares concernentes a todo seu devir". Èṣū ordena os signo-respostas segundo o destino do orī que ele acompanha, aliando-se a Orūnmīlā na promoção do destino pessoal.

No que diz respeito ao corpo encontramos ainda:

1. o orī (a cabeça) se equipara ao nascente e os pés, que nos conduzem e estão em contato com a terra, ao poente. Estando em contato com a terra, os pés são as partes do corpo corres-

pendentes aos ancestrais: o antelho direito se refere aos ancestrais masculinos e o antelho esquerdo aos ancestrais femininos.

2. há elementos que são considerados de centro uma vez que reúnem qualidades da direita e da esquerda: além das cavidades (boca, estômago, útero) regidos por Eṣù representante por excelência da centralidade: a respiração também é considerada dentro desta categoria, residindo no peito e nos pulmões (contraparte do princípio da existência, simbolizada por Oḷorun, elemento central e fundamental do sistema).

Em relação ao princípio da existência, que reside no peito e pulmões (respiração de Oḷorun) está a Iyē - memória. É vista como sendo de dois tipos:

- a. Iyē que acompanha este princípio e é transmitida com ele. Sustenta a memória ancestral e conduz o princípio de existência através dos países do sonho; acompanha-o quando abandona parcialmente o corpo durante o repouso ou sonho (e após a morte quando retorna ao ḡrun abandonando o ara-āiyē);
- b. aquela que torna possível as experiências serem lembradas, estudadas e acumuladas. Acompanha a pessoa quando está desperta, é parte consciente do homem e depende da saúde do cérebro: A imagem que a representa seria uma bolsa (um saco) onde gradualmente são acumulados os conhecimentos e a memória do indivíduo. Após a morte desaparece com o corpo, na desintegração e reassimilação à matéria ancestral (terra).

Até aqui podemos levantar dois aspectos:

1) a IDENTIDADE, com a matéria de origem e consigo, o que significa dizer que se estabelece uma polarização entre mundo objetivo (das representações coletivas) e mundo subjetivo, que permite a discriminação, a instalação de um centro-consciência. Isto se passa e se desenvolve em um corpo, a partir dos sentimentos corporais.

2) a CONTINUIDADE, condição dada pela memória, história escrita ao nível do coletivo e das experiências pessoais, projetada além da consciência, porém elemento essencial para que esta se instale. Também se verifica em nível corporal, sem se manter nos "limites" do mesmo.

Em outros termos, a organização do mundo tem lugar no corpo, abarcando a dimensão espaço-tempo em suas projeções possíveis. O corpo é aqui ponto de referência, polo das significações, eixo do mundo e imagem do mesmo.

Retomando a concepção Nãgô, é interessante notar que raramente as palavras que designam direita e esquerda - são usadas sozinhas; pelo contrário vem referidas sujeito qualificando sua pertinência em relação ao sistema total. De si o ser é espacializante: se constitui de elementos da direita, herdados de seu pai e de seus ancestrais masculinos, e de elementos da esquerda, herdados de sua mãe e de seus ancestrais femininos. Como notação geral o que é masculino é considerado como pertinente à direita e o que é feminino como pertencente à esquerda (conforme já vimos anteriormente) embora nenhum deles tenha supremacia, exercendo funções equivalentes e complementares.

Uma representação gráfica assinalando as correspondências universo-corpo-cabeça pode ser encontrada a seguir:

FIG. 6. — Os quatro pontos do universo:  
 A: *iyé-òrùn*: o nascente  
 B: *iwé-òrùn*: o poente  
 C: *òtún-àiyé*: a direita do mundo  
 D: *òsì-àiyé*: a esquerda do mundo

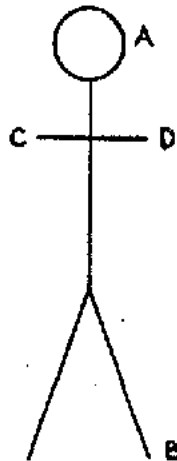
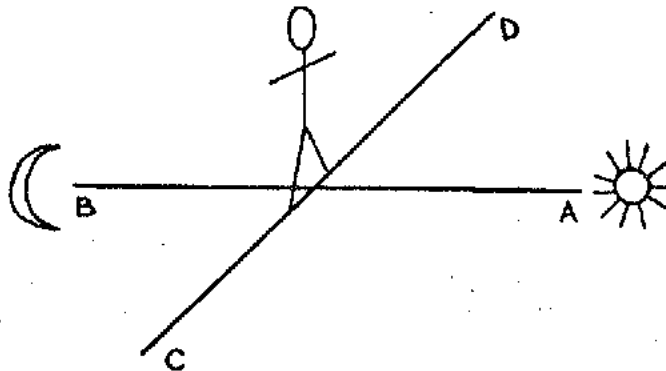
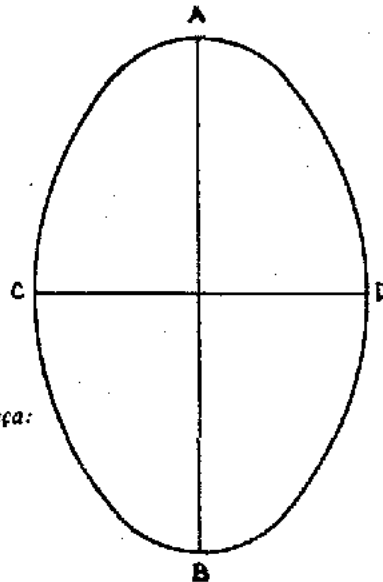


FIG. 7 — Correspondências com o ser humano:

- A: *Ori*: a cabeça — o nascente, o futuro  
*Ori inu*:  
*Odù*, destino pessoal  
*Òrìṣà*, genitor divino e matéria de origem  
*Èṣù*, individual  
 B: *Èṣé*:  
 pés ~ o poente, ancestrais  
 pé direito ~ ancestre masculino  
 pé esquerdo ~ ancestre feminino  
 C: Lado direito: elementos masculinos  
 D: Lado esquerdo: elementos femininos

FIG. 8 — Correspondência com a cabeça:  
 A: *Ojú-ori*: a frente ~ nascente  
 B: *Ikoko-ori*: occipital ~ poente  
 (*ipáko-ori*)  
 C: *Apá-òtun*: lado direito  
 D: *Apá-òsì*: lado esquerdo



Encontramos em Bastide (1971) um esboço do que chamou "anatomia mítica", presente na concepção nãgô, mostrando a correspondência entre os *òrìsà* e as funções e centros corporais por eles regidos:

- Èṣù* - entradas e orifícios do corpo
- Òṣàlā* - cabeça/testa  
coração
- Omolu* - pele
- Yēmānjā* - ventre
- Òṣun* - baixo ventre  
corrimento menstrual

Vimos anteriormente que o *àsè* é o princípio e poder que mantêm vivo e ativo o sistema. Seu veículo básico são os três "sangues", materiais e simbólicos, contidos em elementos do reino animal, vegetal e mineral. Em todos os níveis da personalidade e através do corpo, localizados em órgãos (coração, fígado, pulmões, órgãos genitais...) o homem está impregnado de *àsè*, que corresponde de uma forma bem definida a alguma das cores: branco, preto e vermelho. Em termos amplos estas cores representam:

- branco - *àsè* do masculino;
- vermelho - *àsè* do feminino;
- preto - *àsè* do procriado;

o que nos remete a todas as significações até aqui já levantadas.

Dada a grande importância desta força - *àsè* - no sistema Nãgô enunciaremos aqui a classificação dos elementos seus portadores, o que nos permitirá referências e uma melhor compreensão dos elementos-signos analisados.

Como toda força, o ãse pode diminuir ou aumentar, e essa variação será determinada pela atividade e conduta rituais, regidas pela doutrina e prática litúrgica, e obedecidas a nível do detentor de ãse: consigo mesmo, deste com o grupo do orĩsã a que pertence e em relação à comunidade "terreiro". De certa forma, o conhecimento e desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e elaboração de ãse.

Então temos:

1. "sangue" vermelho:

- reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal.
- reino vegetal: azeite de dendê, o mel (sangue das flores, ...)
- reino mineral: cobre, bronze, ...

Observação: o amarelo, o rosa, são considerados uma variedade do vermelho.

A ele estão relacionados todas as entidades genitoras femininas: Nãñã, Òsun, Oya, Yemanjá, e o grande procriador: Sãgô.

2. "sangue" branco:

- reino animal: sêmen, saliva, hálito, as secreções, plasma (particularmente o ĩgbĩn, espécie de caracol já florido)...
- reino vegetal: seiva, sumo, álcool e as bebidas brancas (das palmeiras e de alguns vegetais), manteiga vegetal, pó esbranquiçado extraído do ĩrosũn (ĩyẽ rosũn)...

- reino mineral: prata, chumbo, sais, giz, ...

Observação: ao branco se referem as substâncias dessa cor e incolores.

Associado à existência genérica e assim aos *ōrīṣā-funfun*.

### 3. "sangue" preto:

- reino animal: cinzas de animais.

- reino vegetal: sumo escuro de certos vegetais; o *ilū*, índigo, extraído de diferentes tipos de árvores, *wājī*, *pō* azul-escuro preparado à base do *ilū*, ...

- reino mineral: carvão, ferro, ...

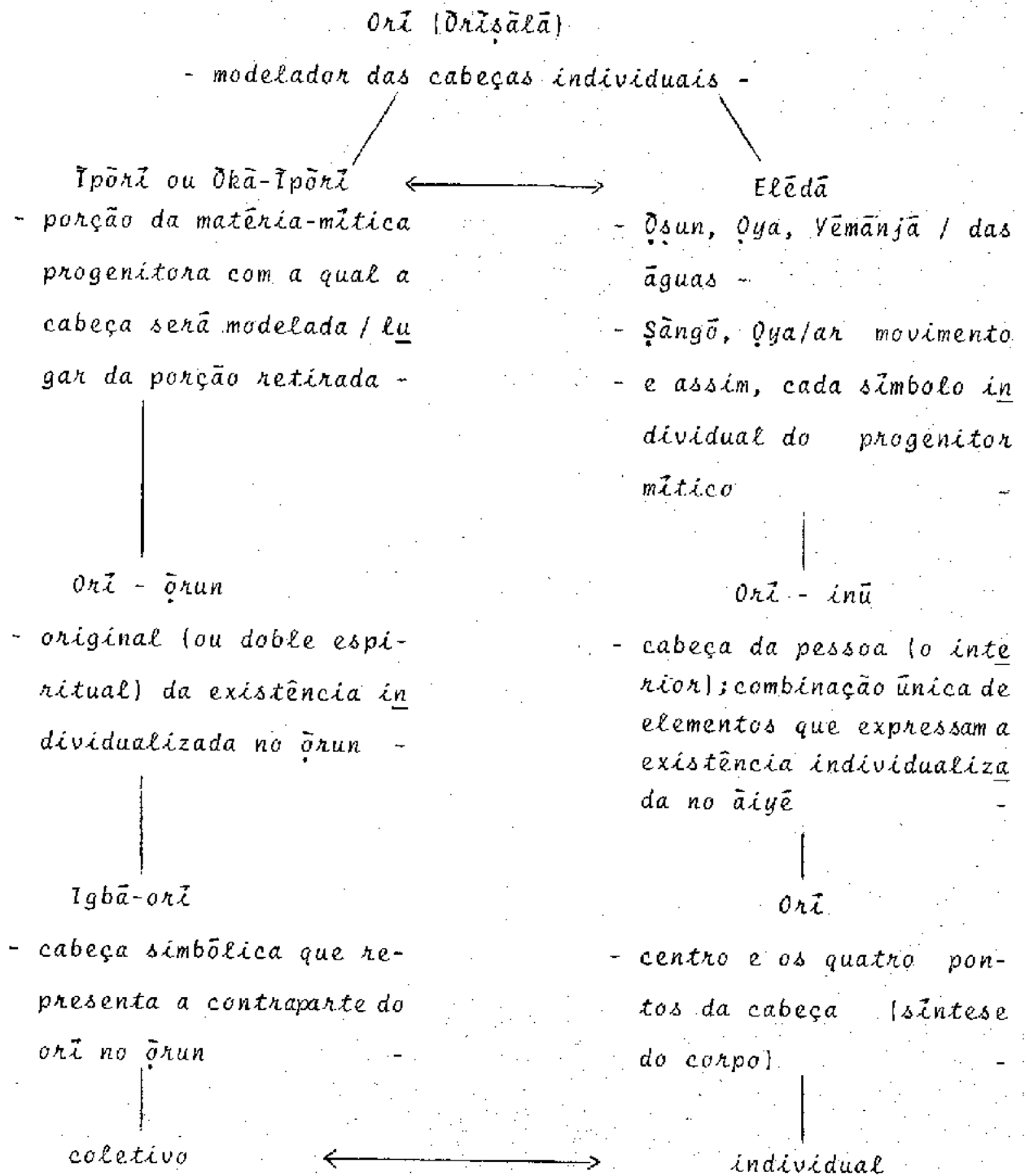
Observação: dentro desta categoria situam-se também as variedades de verde e azul. *Āṣe* do oculto, dos processos interiores, está associado a *Nānā*, e seus filhos *Obāṣūaiyē/Ḍṣūmārē*; a *Ḍgūn* e *Ḍṣōṣī*, *Ḍsānyīn*, *ōrīṣā* do mato.

Tudo o que existe de maneira dinâmica contém estes três tipos de "sangue" condutores de *āṣe*. Sua combinação adequada propulsionará a revitalização, a transmissão, ou a consagração, dependendo da situação ritual e da reglização pretendida. Expressão máxima do *āṣe* são as oferendas e sacrifícios consagrados às entidades, funcionando como elementos revitalizadores e de restituição das forças individualizadas do sistema. O Oráculo consultado saberá determinar a composição necessária do *āṣe* para cada ocasião.

Como síntese das correspondências entre o sistema *nāgô* e o indivíduo apresentamos o Esquema 4.



ESQUEMA 4



Este esquema pretende mostrar as relações entre a matéria de origem abstrata e suas representações no òrun e no āiyē, clarificando a correspondência com o corpo-matéria.

## CAPÍTULO IV - O CORPO HABITADO, SÍMBOLO VIVO

### NO SISTEMA RELIGIOSO NAGÔ

Até aqui fomos configurando a dimensão abrangente e globalizante desta concepção de mundo que não estabelece cortes e dicotomias, mas situa o cosmos, a casa-"terreiro", o corpo, assim como todos os seres e coisas, numa composição unitária. Nada dentro do sistema nagô é gratuito; a tudo pode-se referir uma classificação simbólica, basicamente em relação a um centro e a cor-sígnificado (transmissora de *ãṣẹ*).

É dentro disto que tentaremos uma descrição minuciosa, no sentido de tornar vivo o corpo individualizado: como se "veste" e se "identifica" o ser, conferindo sua força própria de ação ao processo religioso-cultural.

Insistimos na observação de que todos os objetos rituais contidos no "terreiro" (os que compõem os "assentos" até aqueles utilizados nas obrigações rituais) são consagrados para que, impregnados de *ãṣẹ*, possam funcionar e adquirir seu pleno significado no processo. As cores atribuídas aos *òrìṣà* explicitam seu significado e permitem-nos a "leitura" de sua esfera de ação específica e sua pertinência. Estes elementos são portanto essenciais estando neles representado o sagrado.

Certos materiais são utilizados em diferentes emblemas, assim como as cores, o que estabelece uma conotação que lhes é comum. O significado de um objeto enquanto tal é determinado deste modo - por sua participação no sistema, onde possui uma função litúrgica.

## - SOBRE AS CORES - SIGNIFICADO

Todos os elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral podem ser incluídos como portadores de um dos três "sangues" transmissores de *ãṣe*, agrupados nas categorias do: BRANCO-VERMELHO-PRETO, como descreveremos. A compreensão do significado através destas três cores se dá em termos genéricos e em termos relacionais, ou seja, dependendo de sua situação e sua função na estrutura específica e global do sistema. Tudo que existe de modo dinâmico contém os três tipos de "sangue", mas em cada elemento há predominância de um tipo sobre o outro, revelando uma combinação particular que põe a mostra sua significação determinada.

Falaremos algo sobre o significado geral de cada uma das cores, deixando para analisar seus significados específicos no contexto de cada *òrìṣà*.

- o BRANCO: elemento genérico de onde tudo se origina: - EXISTÊNCIA GENÉRICA, no *òrun* e no *àiyè* -

É associado à água e ao ar; ao masculino e à direita, consequentemente (é exceção o leite materno que sendo branco é considerado pertencendo à esquerda).

Representa o PODER GENITOR MASCULINO, equiparado ao sêmen do qual os *òrìṣà* da direita são os detentores por excelência. Assim, é o começo, a ausência original de formas, o vir-a-ser, o nada, a substância e a anti-substância. Contém em germe a vida e a morte. De si depende o equilíbrio para manter a relação entre o que nasce e o que morre, a reabsorção e o renascimento, a passagem de um nível de existência a outro.

Como relações gerais com o branco (cor ou incolor) temos: calma, cuidado, silêncio, repouso, serenidade, equilíbrio, domínio, arcaísmo, transformação.

Dentro do sistema nãgô é o símbolo dos Orĩșã-funfun, aqueles que têm domínio sobre a formação dos seres do ònun e do ãiyē, cujo representante supremo é Orĩșãlã. Odũa, como entidade geritora feminina, também é considerada funfun, Orĩșã do branco, sendo cultuada junto com Orĩșãlã, com quem forma uma unidade; mas culino-feminino-. Num sentido mais amplo, portanto, o BRANCO representa: a Criação e o Poder Genitor, tanto masculino como feminino. Luz, Vida, Consciência.

Quando o branco aparece em formas, partes diferenciadas (os cauris, por exemplo, que são búzios brancos), penetramos no contexto da matéria individualizada, dos seres existentes e criados, dos descendentes que trazem as significações do elemento primordial: aqui refere-se a unidades que sintetizam a interação dos dois poderes genitores.

- o VERMELHO: elemento genérico associado à terra, ao ãiyē. Sangue genérico dos seres humano, animal e vegetal: - PODER DE GESTAÇÃO, DE REALIZAÇÃO -, relacionado ao feminino.

Representa o sangue que circula, que dá vida, individualiza, assegurando a reprodução. Neste sentido criativo está associado à água (terra úmida, lama). Em um de seus aspectos, como elemento seco e quente, é expressão de violência devastadora, corrosiva.

Pode aparecer como associação do ar + água em movimen-

to expressando a força, e o dinamismo do fogo (do trovão, do relâmpago). É o vermelho vivo, quente, despreendimento da matéria, transformação, atrito, conflito.

A relação do VERMELHO com a VIDA, se refere ao caráter básico de possuidor e transmissor de *ãse* que move toda a existência.

Odūa, como entidade representante do *ãiyē*, possui o *ãse* do vermelho, expresso pelo feminino fecundo, o corrimento menstrual, do qual são concebidos os *ōrĩṣā*-filhos. Este mesmo poder é conferido às divindades femininas, suas representantes entre os seres.

Qualidades do elemento vermelho podem ser predominantes definindo as variações dessa força de realização: o amarelo, "maduro", "pronto para prover"; o "vermelho uniforme" contendo to do poder da terra em sua dimensão processual e dinâmica: recriadora, engendradora de seres e monstros, tranqüila e colérica; exteriorização e circulação energética, calor.

A representação do vermelho como partes, elementos (pe na *ekōdīde*, laterita, contas vermelhas alternadas, ...) expressa o caráter da vida diferenciada, resultado da procriação, o procriado, o filho-descendente, a dimensão particular que é resultante e princípio da transformação e circulação do *ãse* da existência

- o PRETO: elemento genérico também associado à terra, em seu aspecto de interioridade. Entranhas escuras, lugar de segredos e mistérios, lugar de perigos, do desconhecido, do oculto. Contexto do que é engendrado, refere-se ao processo de incubação daquilo que foi absorvido e do que será expelido.

Vida e morte, começo e fim, aparecer e desaparecer, criar e tragar, mas sobretudo ocultar, são seus significados genéricos. Suporta uma dimensão a um tempo terrível, perigosa, fascinante, de grande poder, pelo seu caráter de secreto. Contém o elemento virtual, fantasmático; absorve os "espíritos", as "sombras"; lugar de relações intrínsecas desconhecidas, arcaicas, inconscientes, e nesse aspecto está a dimensão criativa do PRETO, dimensão da imaginação: pela ausência nos remete à presença dos possíveis. É associado aos poderes sobrenaturais, aos mistérios da MORTE e da GÊNESE, em relação com o poder dos espíritos e dos ancestrais. Expressa o mundo ao qual não temos acesso direto, mas apenas através de suas manifestações. Aspecto vivo e atuante, inacessível, lugar da intuição, da formação das imagens dos processos formativos, integrativos, e/ou desintegrativos da psique. Sua significação geral se expressa no elemento procriado.

Sintetizando, o "branco" da existência genérica, o "vermelho" portador do ânsio de realização da vida individualizada, o "preto" processo oculto e indecifrável que permite a revelação do terceiro elemento, expressam em suas combinações os dhīṣā-filhos. É o que veremos a seguir.

#### - DAS VESTES E DOS PARAMENTOS

As descrições que se seguem são referentes às observações de festas públicas, que tem lugar no "barracão". Quando necessário lançamos mão da literatura a respeito no sentido de tornar as descrições mais completas.

O início do calendário litúrgico se dá com o "Ciclo das

Águas de Ōrĩṣālā", inaugurando o nascimento do mundo e de tudo que aĩ habita, numa reedição da mitologia. A organização das festas no decorrer do ano é flexível e varia de "terreiro" para "terreiro", seguindo certa ordem comum.

As comemorações apresentam caráter de festividade e júbilo; o clima entre os participantes, fiéis e os demais componentes da hierarquia do "terreiro" é de familiaridade e respeito, de notando uma força de participação, de encontro e comunhão. Percebe-se a energia desta fraternidade e filiação durante o transcurso dos rituais. É possível observar variação no entusiasmo do acompanhamento, a presença de todos na entoação dos cânticos e acompanhamento dos acontecimentos que se desenrolam: no centro, na roda "do(as) filhos(as)-de-santo" -; no diálogo entre os atabaques (Grande-Rum, Médio-Rumpi, Pequeno-Lê), agogô e seus tocadores; no papel desempenhado pela "mãe-de-santo", e demais membros da hierarquia do "terreiro" que participam da organização do ato. A troca calorosa entre todos os membros é verificável e creio que uma análise mais detalhada deste aspecto possibilitaria apreender a rede das relações que configuram a vida desta comunidade. Não nos alongaremos a respeito porêm, uma vez que foge aos objetivos primeiros deste trabalho.

O espaço-"barracão" é enfeitado para as diversas comemorações, variando as cores que são utilizadas segundo a entidade evidenciada. A festa de Ōrĩṣālā é a única ocasião onde sô se veste branco, incluindo o preparo do "barracão" e os laços que paramentam os atabaques, em homenagem ao grande Ōrĩṣā-funfun, da criação genérica.

Ao falarmos das vestes e paramentos é necessário destacar dois momentos diferentes:

- 1º - modo como se apresentam inicialmente vestidos os(as) "filhos(as)-de-santo" ao participar da roda de invocação das divindades;
- 2º - modo como se apresentam as divindades presentes à comemoração, através de suas e seus "filhos".

Em relação ao primeiro momento: participam da roda os(as) "filhos(as)-de-santo" cuja "cabeça já foi feita", ou seja, os já iniciados. Então, temos:

- as "filhas": apresentam-se com corpete branco, rendado ou não, sem soutien, calções e anãguas e sobre elas saia colorida (geralmente estampada). Amarram na cintura ou trazem enrolado sobre os seios - pano da costa, acompanhando as cores vivas das saias (originalmente eram listrados, atualmente encontramos a maior parte estampado, e também lisos). Trazem amarrado rodeando o busto um ojá, longa faixa, que também é usado como turbante. Nos braços, pulseiras de contas, miçangas e/ou metal. E, parte importante deste conjunto, vários colares. Podem estar descalças, mas o mais comum é usarem chinelos ou tamancos.

- os "filhos": usam roupa comum: calça, camisa e chinelos. Como as "filhas-de-santo" trazem colares variados.

Falaremos um pouco sobre alguns elementos destas vestimentas.

- o Pano da Costa: mede geralmente dois metros de comprimento por sessenta centímetros de largura, podendo variar na largura,



podendo variar na largura e às vezes também no comprimento."...  
 "é através do Pano da Costa, listrado, liso, estampado ou de renda, que a mulher pode demonstrar sua posição hierárquica e por conseguinte, marcar a sua presença pelos fortes elos que determina a sua representação africanista" (Lody, 1977:4). Deste modo seu portador assinala certo posicionamento e a iniciação em ritos preparatórios que determinam sua nova condição. O envolvimento do corpo no pano da costa significa manter os valores religiosos de sua feitura (neste sentido pode também ser entendido quando usado por uma sacerdotisa fora dos "terreiros"). Conserva um sentido de proteção mágica, e de sinal de respeito diante dos orixás e seus representantes (Iyálôrisá ou Babalorisá; pēji; danças rituais e/ou ritos).

O modo de usar o pano da costa é diferencial conforme a divindade representada seja masculina ou feminina:

- para as divindades masculinas o pano da costa é amarrado a tiracolo (orixás caçadores), ou para trás, nas costas;
- as divindades femininas são caracterizadas com o pano da costa amarrado na altura do busto ou possuindo um laço de arremate.

Geralmente as cores dos panos da costa são representativos das cores-símbolo dos orixás. Foi observado o uso generalizado de panos da costa estampados do mesmo tecido da saia. Originalmente era listrado.

- o Ālākā ("ālā" - roupa branca; "kā" - ao redor, Cacciatore, 1977:44): grande pano branco, também se situa ao nível do pano da costa tradicional. É utilizado por pessoa de posicionamento

na organização sócio-cultural dos "terreiros". Seu uso segue critérios: é utilizado enrodilhando o tecido sobre um dos ombros, passando assim pelo corpo e dando um nó de duas pontas, uma para frente e outra para trás. Sua utilização se restringe às situações de cunho religioso. De nossa observação o uso do *ālākā* pareceu restrito às filhas-de-santo de *Orīsālā*.

Aquí também parece-nos importante referir que todos os *orīsā* podem usar todas as cores exceto *Orīsālā* que só veste branco.

- o Turbante: o uso do turbante identifica a pessoa que o porta como filha de divindade masculina ou feminina. Se a pessoa é dedicada a uma divindade feminina o turbante possui "orelhas" à mostra, isto é, é enrolado de modo a deixar as 2 pontas para fora e para cima, na altura das orelhas. Se a divindade é masculina o turbante é mais enrolado na cabeça não apresentando as "orelhas".
- os Colares: também conhecidos como fio de contas ou como guias. Em relação a este paramento temos de diferenciar tipos e relações específicas:
  - 1- o colar representativo do *orīsā* do(a) "filho(a)-de-santo", que apresenta sua(s) cor(es)-símbolo(s);
  - 2- o colar ligado à história de quem "fez a cabeça" do(a) "filho(a)-de-santo", representando a relação entre "mãe" ("pai") e "filho"(a);
  - 3- colares representativos de todos *orīsā* que podem ser usados segundo preferência do(a) "filho(a)-de-santo";

4- tipos específicos de colares que descreveremos adiante.

É curiosa a observação de um cuidado tomado pelos "filhos-de-santo" quando visitam outros "terreiros": não portam seu colar-identidade, uma vez que não pretendem dar a conhecer sua origem e assim evitar de ser "provocado" o aparecimento de sua entidade.

De modo geral os colares são feitos de contas coloridas: miçangas leitosas ou transparentes, contas de vidro, louça ou cristal, firmas, seguis. As cores utilizadas estão associadas às três cores-símbolos fundamentais: branco, vermelho e preto, representativas dos poderes genitores e do elemento procriado. Estes colares são feitos por membros da comunidade religiosa que vivem destas confecções, ou são encontrados em casas especializadas.

Tipos específicos de colares:

- kêlê ("kê" - grito, invocação; "lê" - novo; Cacciatore, 1977 : 163): Espécie de colar de palha da costa, trançado com um pingente desfiado no fecho. As iniciadas o trazem ao pescoço, sinal de sujeição (Carneiro, 1978:140). É um colar típico de miçangas de vários fios, geralmente vinte e um, unidos por firmas (conta maior que as demais, colocada de longe em longe ou como fecho). As iniciandas o usam até três meses após sua iniciação. Carrega o significado de sujeição absoluta desta ao orisã e obediência total à "mãe" ou "pai-de-santo" que fez sua "cabeça". Após o período determinado é quebrado e a liberdade é restituída à "filha-de-santo", embora continue devendo obediência à "mãe" ou "pai" do "terreiro", em questões espirituais.

- lāgīdīgbā: Colar ritual de Omolu feito de contas negras de certo tipo de coquinho, ou de chifre preto de boi, cortado em rodinhas, enfiados num cordel de fibra. É raro, sendo usado por pessoas de grau hierárquico elevado.
- brājā ou ībājā: Estes colares fazem parte dos paramentos de algumas divindades e não são usados no primeiro momento do ritual pelos(as) "filhos(as)-de-santo". São filas de cauris enfiados dois a dois, em pares opostos seguindo a técnica de "escama de peixe" que formam longos colares, usados a tiracolo, cruzando-se em diagonal na frente e atrás. São usados pelos filhos de Nānā, Ōbālūaiyē, e Ōṣūmārē. O cruzamento atrás e na frente, entre direita e esquerda, indica a interação masculino-feminino, passado-futuro, apontando a relação com os descentes e ancestrais.
- As filhas de Oya - trazem colar de contas especiais vermelhas, chamadas mōnjōlō, levando uma conta-signo amarelo ouro, representação de sua relação simbólica com Ōṣun.

O colar por si mesmo não tem valor se não for devidamente preparado; deve ser "lavado". Este ritual de "lavagem" compreende:

1) O colar deve ficar uma noite inteira sobre a pedra da entidade divina a que pertence, tendo sido lavado ao mesmo tempo: a pedra e o colar com o sangue de animal morto em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas; (a espécie animal e a seleção das ervas é determinada pela qualidade da divindade representada);

2) a cabeça será então "lavada" e muitas vezes o corpo inteiro, com a água e as ervas que serviram para a lavagem do colar e da pedra, promovendo uma participação entre pedra-colar-cabeça da pessoa. Deste modo se permite a passagem da energia sagrada (ãṣe) entre *Drīṣā-homem-colar*, sendo a cabeça o lugar da "abertura" e eixo entre os outros dois elementos. Isto estabelecerá uma relação de força e poder do *ãṣe* para o indivíduo específico em questão. O uso do colar indica uma iniciação na cadeia de encargos e deveres para com sua divindade e para com a comunidade (implica na obediência a algumas regras precisas). Neste nível, a ruptura ocorrida destaca a pessoa de seu contexto profano integrando-a na civilização ancestral africana. (Bastide, 1961 : 32)

Este primeiro momento pode ser entendido como a situação propiciatória para que as relações com a totalidade do Cosmos, e, especificamente com as divindades representativas dos elementos que o compõem, se verifiquem. A utilização de vestes e paramentos especiais tem o sentido de apresentação do elemento que revela: aparentando ser individual ela é no fundo coletiva de modo que traz a descoberto "a divindade de sua origem". Na linguagem de psicologia analítica representa a "figura de compromisso" diante da coletividade, a "persona". Os(as) "filhos(as)-de-santo" encontram-se preparados para restabelecer o elo com a representação coletiva da qual são parte e representantes. Estamos diante da imago do indivíduo vinculada aos elementos coletivos: o singular prestes a se intercomunicar com o que há de coletivo em suas origens. Esta mobilização, através da invocação dos deuses pelos

sons, dos atabaques e cânticos, pelos gestos nas danças, pelo homem feito receptáculo, estabelece a "abertura" para o encontro com o divino. O espaço sagrado se situa pois, como a zona intermediária entre o cosmos e o caos, como espaço estruturado, centro e ponto de significação do universo. Atuando suas experiências internas, o homem ganha clareza quanto à natureza das imagens criadas em sua própria psique, e desse modo se integra à criação, retomando a unidade entre ações externas e experiências internas que não podem ser separadas, para a integridade de sua estrutura global.

O segundo momento se refere à aparição dos *ōñsā* "manifestados". Suas presenças conferem à situação ritual a expressão de sentimentos de alegria, júbilo, respeito, etc., promovendo uma intensificação no clima de unidade presente. A identificação de suas presenças se dá pelas vestes e paramentos que trazem, bem como pelos gestos e movimentação durante as danças. Ainda, promovem a constelação de atitudes, sensações, sentimentos e interações apontando a mobilização de experiências internas numa identificação que pode significar os vínculos com as próprias origens. Assim é que, determinadas entidades têm um efeito mais pregnante do que outras, com variações de indivíduo para indivíduo. A representação coletiva vivida neste espaço ganha suas significações ao nível do indivíduo e da comunidade reunida.

Descreveremos a seguir, como cada *ōñsā* se apresenta, seguindo a mesma ordem de invocação através dos cânticos entoados no decorrer das cerimônias.

- Èṣù - Senhor dos Caminhos, princípio de Expansão e Crescimento da existência individualizada. Comunicador e Propulsor do Sistema Nāgô, elemento dinâmico de tudo que existe.

Nos "terreiros" tradicionais Èṣù não deve se manifestar; sua força abstrata acompanha e só pode ser representada "por meio de" Ògūn, que o representa em virtude de sua semelhança simbólica: enquanto Ògūn é o primogênito dentre os òrīṣà, Èṣù é o primogênito do universo.

Apesar de não ter sido observada diretamente nenhuma manifestação, algumas descrições são feitas sobre as vestes e objetos que Èṣù porta, bem como sobre elementos-signos de sua presença.

Dentro do contexto determinado e dependendo do aspecto de Èṣù que se quer invocar serão utilizados suas três cores correspondentes: branco-vermelho-preto, não como matizes; ou, uma de las conforme o aspecto particular em questão.

A caracterização de uma de suas vestimentas, descrita por diversos autores é do gênero arlequim, portando o gorro característico de dois, três ou quatro cores (branco-vermelho-preto, ou, incluindo o amarelo).

Èṣù Ijêlù, associado ao Òkòtò, que é uma espécie de caracol que reflete em sua concha a história ossificada do processo de crescimento e da continuidade evolutiva de ritmo regular, constante e proporcional - se veste completamente de preto. Esse aspecto particular corresponde à regulação e ao que é resultado do processo oculto, indecifrável e secreto que ocorreu na matéria geradora.

Èşù Egān ou Òdārā, decano de todos os òhīşā, se veste totalmente de vermelho (o vermelho aqui é o símbolo da pena-de-pagaio-vermelho, ekōdīde, que Èşù traz à cabeça no lugar do gorro, conforme narra o mito): seguindo a história mítica representa "aquele que vai à frente de todas as pessoas da terra...", e é invocado nas cerimônias de iniciação ao culto do Ifā, Senhor do Oráculo. Apresenta como significado mais amplo sua relação com a existência individual enquanto "acompanhante" e "rei do corpo", o primeiro a ser cultuado e servido. Como veiculador do poder do vermelho, simboliza o aspe de realização pessoal expresso no símbolo ekōdīde.

Èşù também é descrito vestindo saia vermelha e preta, ojā vermelho, gorro vermelho com búzios e portando colares de contas vermelhas e pretas alternadas. (Cacciatore, 1977:121).

Como símbolo coletivo do individual, Èşù ganha muitas representações materializadas nos objetos-emblemas:

- Adō-irān: cabaça de longo pescoço para o alto que Èşù carrega em sua mão Esquerda. Aspecto que simboliza o que contém a força que se propaga.
- Bolsa: que contém os "cacos", fragmentos de cabaça, constituindo as partes descendentes da matéria de origem. Traz esta bolsa no punho Esquerdo.

Aqui, os objetos-emblemas mostram a relação com o genitor feminino presente em Èşù (cabaça-continente-matéria de origem; esquerda-feminino).



- Obe: espécie de faca que carrega na mão Direita; instrumento que corta pedaços, individualiza, separa porções;
- Ogo: bastão, lança de madeira escura com cabeça humana esculpida terminando por um gorro recurvo para trás, enfeitado com búzios e contas.

Possuidor do falo, caráter intrusivo, masculino-direita, assegura a existência da categoria descendente da qual é o representante do universo: o filho.

Diversas representações evocam e associam Èzù à atividade sexual, por expressões diretas ou deslocadas: na forma fálica dos penteados - crista, longas tranças, rabos-de-cavalo; do gorro tradicional que possui longa ponta caída; o uso de cachimbo ou a presença da flauta que assopra, do dedo que suga; no uso de inúmeras cabacinhas como representação indireta dos testículos...

Traz em si a imagem do resultado e interação de um par sintetizando os dois princípios da vida individualizada. Esta é uma outra forma sob a qual aparece frequentemente: uma figura masculina e uma figura feminina, unidas por fileiras de cauris.

Nos desenhos de losangos e triângulos feitos nas três cores que o representam transparecem os significados de interação, multiplicação, desdobramento, expansão expressas pelo UM que crece ao infinito.

Èzù constitui uma unidade com cada orisã que acompanha tendo como função encontrar os caminhos adequados, abri-los ou fechá-los, fornecer sua ajuda para mobilizar e desenvolver a existência de cada indivíduo, representando o elemento motor do desti

no pessoal. Como descendente, o terceiro elemento, está investido do poder que mobiliza o processo de intercomunicação entre os planos da existência e sua continuidade, levando e entregando as oferendas a seu destinatário, e assim completando o ciclo de restituição.

Èsü invocado e honrado, pode-se agora dar continuidade ao movimento que ele próprio instaura e que nos leva ao contato com cada um dos elementos individualizados, matérias-divinas-de-origem-do-ser. Atualizados no momento de seu aparecimento, no espaço-"barracão", equacionam a realidade que opera a possibilidade do tempo sem descontinuidade e do espaço vivido como transcendência, situação-limite. Aqui o elemento-ser é representativo da necessidade dos deuses serem matéria, porção particularizada da existência, adquirirem "corpo", serem individualidade. A realidade, se verifica na intersecção que dota de consciência o ser no mundo, conectando passado-presente-futuro no aqui e agora, do "barracão", do "corpo", da comunidade continente e receptáculo. A integração das partes com a totalidade se faz possível, cumprindo uma função orgânica do sadio. Ao reviver o mito, é restabelecido de modo natural o contato com o universo, penetrando mais profundamente em suas articulações e significações. O mito tem desta forma uma função equiparável ao sonho, mantendo porém sua característica de coletivo, no sentido que ponteia consciente e inconscientemente ao trazer à consciência o que é inconsciente, como se fosse o sonho acordado de uma coletividade, de um povo.

O homem se descobre ao ter consciência de seu lugar no

Universo, tem a vivência da situação-limite, no dizer de Eliade (1974:37). A experiência religiosa, se singulariza e se delimita no momento mesmo de sua manifestação; o sagrado é aqui o real. Na identificação com os "deuses" (nível do coletivo, do inconsciente) baseia-se a assumpção da individualidade própria, a retomada do simbólico. O Ego necessita restabelecer continuamente sua relação com a totalidade - o Self - para manter-se em condições de saúde psíquica.

*Desbravando os caminhos:*

- *Ōgūn*: considerado símbolo do Primogênito, daquele que precede, que está na vanguarda da civilização, o que o converte em irmão, representante de *Èsù*, um aspecto do mesmo. Faz parte do grupo de *Ōrīṣā* caçadores, associado à época do homem pré-histórico, pioneiro e violento.

Veste saiaote branco rendado sobre calções brancos; saia azul, blusa branca, passando sobre os seios um ojã azul do mesmo tecido da saia, que é atado atrás. Traz na cabeça um capacete, ou coroa, de metal prateado (originalmente de ferro) e do mesmo material, uma espada na mão Direita, empunhando na mão Esquerda um machete. Nos punhos, bracelete de metal. Apresenta colares variados sendo o de sua identidade em miçangas ou contas azul-escuro ou verde.

Uma outra variação da vestimenta é trazer dois ojãs cruzados no peito, sob uma couraça prateada; portar correntes de ferro, punhos e braceletes de metal (Cacciatore, 1977: 151).

Seus objetos-emblemas são:

- Machete de ferro: com o qual desbrava os caminhos. Símbolo de sua progenitura na constelação dos *Orĩsã* (cor<sup>ta</sup>/separa/abre caminhos) aspecto pelo qual se irmana a *Ēsū*, dimensão procriadora, feminina em seu dinamismo, masculina em sua função.
- *Idã*: espada em ferro, na mão direita, revela o caráter de guerreiro, lutador, soldado; bélico, agressivo, terrível. Marcadamente uma dimensão do masculino fálico.
- *Agadã*: alfange em ferro que traz à cintura.
- *Akoro*: coroa típica que o caracteriza no seu aspecto soberano (vem a ser também um de seus nomes).
- Conjunto de sete ou nove ferramentas de ferro: seu aspecto de ferreiro, aquele que forja a matéria bruta, que enfrenta o fogo, que cria formas novas usando de sua agilidade e perspicácia. Precursor da tecnologia.

Outra representação sua importante são as palmas recém-nascidas da palmeira - *māriwō* -, simbolização dos descendentes e de sua filiação a *Orĩsālã*.

As cores que lhe correspondem, seus elementos-signos, são qualidades do "preto": o verde e azul-escuro. Mantém relação direta com a vegetação e a floresta, seus mistérios e conhecimentos. Considerando-se a dimensão de descendência, as árvores são disto uma expressão direta: como seres individuais oriundos de *Orĩsālã* tal como os humanos, são dotadas de espíritos (duplos), e possuem descendentes (o que brota de si, suas folhas).

É uma figura combativa, intrusiva, abrindo os caminhos para quem o segue. Atua sobre a natureza, caça e inventa instrumentos e ferramentas amalgamando aspectos de caçador, ferreiro e soldado.

Faz parte da significação de *Ọgūn* um elemento de mistério, o que pode transparecer em seu modo intempestivo e algo violento de reação, imprevisível na força que imprime às suas reações e ações. Enfrentador, não teme o novo; apresenta uma certa postura de desafio.

- Ọṣṣi: *orixá* caçador por excelência, possui características semelhantes a *Ọgūn* sendo visto como seu "irmão". Está associado à terra virgem. É um *orixá* real, *Alākētu*, rei de *Kētu*; sendo considerado origem dos descendentes de *Kētu* no Brasil, e por isso importante. Em sua relação com a terra demonstra poder e controle sobre os espíritos da floresta, especialmente aqueles de animais.

Veste calça branca com saia curta azul-claro, *ojá* atado sobre o peito com nó atrás. Traz na mão Direita ofã de metal prateado (originalmente em ferro), punho de metal no mesmo braço, *ērūkērē* na mão Esquerda - espécie de cetro feito com pelos de rabo de touro - duas capangas de caçador ou dois polvaris cruzados de lado. À cabeça, um chapéu de pele, tipo caçador, com uma pluma azul-claro.

Como *orixá* caçador pode portar um ou dois *ojás* atados ao ombro, e em vez de chapéu usar capacete de metal prateado.

do com plumas azuis. Ainda entre seus paramentos encontram-se os oge - chifres de touros selvagens ou de touros.

Sobre seus objetos-emblemas:

- Oḡā: arco e flecha de ferro, unidos [atualmente é difícil encontrá-lo em ferro, sendo freqüente sua representação em metal prateado]. É seu símbolo específico: expressa um caráter de exterioridade, o tiro certeiro, o objetivo a ser alcançado, que precisa da representação correspondente interna, postura precisa na vibração do arco.
- Erūkērē: tipo de cetro feito com pelos do rabo de touro, atados a um couro duro, o cabo, que é revestido de couro fino e decorado com contas específicas e caurís. Sua preparação utiliza folhas de tipos diferentes, fragmentos triturados de animais sacrificados, tempo de permanência em infusão que constitui combinação especial de āḡe, de poder sobrenatural no manejo de todo tipo de espíritos da floresta. O cetro que empunha com a mão Esquerda, revela sua participação e reinado nos segredos e poderes da terra, matéria engendradora, arcaica, receptáculo de todos os tipos de mortos ilustres, animais, da floresta. Para o mesmo sentido converge a origem dos pelos - rabo, parte posterior - passado, potente, linhagem.
- Oge: chifres de touro selvagem; de forma cônica, objeto que permite muitas considerações: propagador do som, intercomuni-

ca; estrutura do pião, com uma ponta de base, posto em movimento descreve um círculo em expansão espiralada o que evoca imediatamente a imagem do crescimento ao infinito, ascendência-descendência, relação com Ešù, referência a um centro. O fato de ser uma variação da paramentação de Ọ̀ṣṣi; seu uso sugere a identificação de uma de suas qualidades representadas.

Sua cor, no colar e vestes é o azul-claro por excelência, qualidade do "sangue" preto que como vimos acima ganha sua expressão em vários níveis.

Como Ọ̀gūn, sua força se expressa fisicamente, através de grande atividade, dinamismo, agilidade, cuja contrapartida é a perspicácia, a atenção a detalhes sutis, a prontidão sempre presente para a ação certa.

- Ọ̀sānyīn: patrono da Vegetação, também mantém aspectos comuns com os òrīṣà caçadores. É aquele òrīṣà onde o secreto, o que não deve se fazer público é marcadamente uma característica, expressando que os segredos tem sua razão de existir e necessitam cuidados para sua penetração e domínio (ritos secretos).

Raramente se manifesta nos "terreiros" não tendo sido por nós observado. As descrições sobre suas vestes e paramentos relatam: usa saia estampada, colorida predominantemente a cor verde; traz um ojã metade branco metade vermelho, atado atrás, gorro alto ou capacete com plumas verdes e na mão seu emblema típico, de

ferro; representando uma árvore de sete ramos com pássaro no centro e no topo. Pode utilizar no lugar do símbolo de ferro um galho natural com folhas grandes. Porta colares de contas verde, qualidade do preto.

De seu emblema característico ressalta a presença do pássaro, central, que reforça sua relação com o símbolo do procriado (como as folhas e partes diferenciadas dos seres). O número sete relembra o valor universal sagrado que este número assume nos mitos e cultos desde a cultura assírio-babilônica, passando pela grega e estando presente na judaico-cristã. Faz-se presente também no universo profano, nos dias da semana, por exemplo. Expressa possivelmente o elemento abstrato, não apreensível de si, que se revela-ocultando, simbologia característica deste *ōrīṣā* que se situa nos "limites": nem totalmente secreto, nem completamente exposto; nem sō benéfico, nem sō perigoso.

A dimensão que o verde das matas, qualidade do preto, sugere, quase de forma intuitiva: preto se olhado à distância - sem formas, continuidade sem contornos, segredo, medo -; partes verdes, folhas, árvores, seres variados, virtudes específicas das várias espécies de vegetação, sō captada pelo olhar próximo, conhecido, experiente.

Princípio ativador; põe em processo qualquer ação ou ritual pelos poderes das folhas, daquilo que nasce abundantemente. É dono de *āṣe* poderoso: benéfico, curador/perigoso, mortal. O caráter sagrado presente nesta contradição se faz notar em seus domínios - floresta, mata -. Mobiliza uma postura de veneração, respeito e cuidado que faz de si um *ōrīṣā* pouco acessível, e ao mesmo tempo, indispensável para a harmonia do sistema.



- Obālūaiyē: mais conhecido por Omolu, sua forma jovem, é o ōrīṣā Imagem coletiva dos Espíritos Ancestrais. Filho mítico de Nānā, a mãe anciã suprema, filho-ancestre, inspira grande respeito e medo. Possui algo que é vedado, misterioso e assim deve ser protegido e oculto: mistério da morte e gênese que abriga em seu interior. Formas de expressão desse seu poder são as doenças contagiosas, endêmicas, de propagação irreversível cujo controle poucos conhecem, e cujo contato é temido e evitado - diz-se que Omolu é aquele que sabe curá-las, ou, se irado pode espalhá-las de modo violento (o fogo que consome e extermina evidente nas febres bubônicas por exemplo). O isolamento é desta forma uma das prevenções necessárias, devido ao poder extraordinário no manejo de forças de difícil controle. Possui caráter de proteção também.

Estes aspectos podem ser observados no modo como se veste: saia branca (sacerdotisas) ou calça branca (sacerdotes) sob saietta de "palha da costa" - aso ṛko - cujas extremidades soltas e desfiadas formam uma cortina densa que recobre o corpo. À cabeça um chapéu trançado em forma de cone - fila - comendo no topo um tufo ou "vassourinha" e desfiando-se nas extremidades de modo a cobrir inteiramente o rosto. Traz cruzados ao peito brājā confeccionado com muitos caurīs. Na mão Direita um Ṣāsārā, sua vassoura sagrada de palha, ricamente enfeitada com contas que variam na predominância entre as combinações pretas-brancas e vermelhas-pretas. Na mão Esquerda uma lança de ferro. Usa colares de con-

tas alternadas: pretas com brancas; vermelhas com brancas ou pretas e vermelhas, e mais raro, porêm símbolo por excelência seu, o lāgīdīgba (descrito anteriormente neste capítulo).

De seus paramentos assinalamos:

- Ṣāṣārā: vassoura de nervuras de palmeira, objeto sagrado com o qual "limpa", "varre" as impurezas, os males, as doenças sobrenaturais. Simboliza o aspecto dinâmico da purificação: eliminar para o renascimento se dar, para possibilitar o novo ocorrer. É seu próprio significado, enquanto filho mítico da terra que consome e processa vidas e mortes (filho de Nānā). Nesse sentido é a imagem coletiva dos espíritos ancestrais.
- Caurīs: búzios brancos, parte integrante de sua vestimenta e abundante nos brājā - longos e cruzados a tiracolo. Relacionado à sua significação de filho-ancestre, e poder extraordinário relacionado com a morte. Interação dos ancestrais masculino-feminino, passado-presente.
- Aso-īko: sua vestimenta feita de rāfia, material ritual importante e prescrito exclusivamente para participação em ritos associados à morte, indica a presença de algo ameaçante, vedado, que deve ser isolado e protegido, e desse modo protegendo e isolando.
- lāgīdīgba: colar especial, todo preto, feito do fruto da árvore de Ōrīṣālā, mais uma vez assinala seu caráter de filho-ancestre, associado aos poderes secretos.

Transportador dos três āṣe, sintetiza poderes extraordinários que de certo modo o situam como um ōrĩsā especial, muito poderoso.

- Ọṣūmārē: é filho de Nānā, irmão de Obālūaiyē, é símbolo das múltiplas combinações de āṣe que podem ser herdados por um descendente. É deste modo a representação do vir-a-ser no mundo, personificação do masculino ou do feminino. Sua representação é o Arco-Íris: todas as matizes, energia solar, que nasce e morre através da terra e além dela; sem início e sem fim; transcurso; alternativas e possibilidades; poder fecundo, estendendo seu āṣe sobre o mundo num movimento de expansão. Mantém relação com o além, estabelecendo aliança entre o ōrun e o aiyē. Seu aparecimento anuncia sobre o tempo novo revelando sua relação com Ọlōrum, na qualidade de babalāwo, adivinho. Segundo alguns mitos, possui natureza bissexual sendo durante 6 meses masculino e nos outros 6 meses feminino. Nesse sentido mais restrito, é prenúncio dos seres sexualizados: traz em si a energia sexual e sexualizante. Desdobramento da síntese dos-contrários, a diferenciação de cada ser está presente na ambiguidade dos muitas matizes que propaga.

- Nānā: Grande mãe ancestral, Anciã Suprema e venerável. Lama primordial, terra úmida, fértil, lugar de mistérios; processa nascimentos e mortes. Mãe Mítica por excelência, é ma-

triz, fonte inesgotável de filhos, de existências.

Apresenta um caráter transformativo, a um tempo ambíguo e relativo; na função do Feminino-Materno, engendra a vida e recebe os mortos.

Veste-se de azul-escuro (ou forte) e branco, que em combinações de partes iguais são suas cores representativas. Traz saia azul-forte ou azul com renda branca na bainha, blusa branca, ojá branco com laço na frente. Na cabeça adê azul com miçangas azuis em franjas (pode haver búzios também, mas não foi observado por nós). Pulseiras azuis com palha de costa, colares e contas azuis e brancas alternadas. Como parte de seus paramentos traz longos brājā com filas de caurĩs enfiados dois a dois, em pares opostos, que são usados cruzados no peito e costas ou a tiracolo. Carrega na mão Direita o Ibĩrĩ, sua representação mais importante

De seu objeto-símbolo:

- Ibĩrĩ: objeto feito por um atado de nervuras de palmeira, decorado com tiras de couro, búzios e contas azuis-escuras e brancas, contendo em sua parte inferior os elementos rituais que constituem seu āṣe.

É considerado a representação de Obalūaiyē, seu filho mítico, expressão dos descendentes existentes em seu interior. Essa representação dos seres individualizados vem reafirmada no uso de muitos caurĩs, que como porções brancas, unidades, sintetizam a interação dos 2 poderes genitores; de outra forma dito, dos duplos espirituais e dos ancestrais, dos descendentes nascidos no āiyē. Tudo

o que constitui esse emblema reafirma a fertilidade e abundância do poder desta grande mãe.

- Os braços cruzados ou à tiracolo demonstram a interação de Direita e Esquerda, do masculino e feminino, do passado, do presente, do atrás (ancestrais) ao futuro, nascente, à frente, enfatizando o caráter ancestral de Nānā, sua bipolaridade e força de processamento.

As cores āse, azul-escuro e branco, qualidades do preto e do branco distribuídos em partes iguais. Em um dos hinos homéricos: "É a Terra que eu cantarei, mãe universal com profundas raízes, avô venerável que nutre no seu solo tudo que existe ...

És tu quem dā a vida aos mortais, como és tu quem lhes tira a vida ..."

Divindade de fertilidade, ligação com a agricultura em seu destino de gerar incessantemente, de dar forma e vida a tudo o que chega a ela. É assim, lugar de começo e fim de toda a vida. A morte, o desaparecimento nela são deste modo - forma latente de existência, num ciclo incessante do nascer e renascer. Está associada aos grãos, "mãe das sementes".

A relação entre a agricultura e os mortos transparece na dimensão em que tanto as sementes como os mortos são enterradas, penetrando o plano das profundezas são a eles acessível; e semelhantes às sementes enterradas na matriz-terra os mortos esperam o seu regresso à vida sob uma nova forma (mistério de regeneração e mul-

tiplificação reprodutiva de fertilidade). Nānā personifica assim um poder que assegura o crescimento, a frutificação; o saber feminino da experiência vivida. Como anciã ancestral suprema é representante dos ancestrais descendentes: da direita e da esquerda, homem e mulher, passado e futuro, fundamento de todas as manifestações.

Ao acumular todas as forças de criação representa a coincidência dos contrários, o direito e o poder de se tornar tudo.

Suscita grande respeito.

- Şāngō: Imagem Coletiva dos Ancestrais, sinônimo de Vida e Reprodução. Como poder de realização e elemento procriado (matéria individualizada de Ōrīşālā), assegura vida individualizada na terra, e deste modo simboliza Dinastia.

Apresenta-se sob várias qualidades, sendo suas cores características o vermelho e o branco que, como foi dito, sintetizam: o poder de realização aspecto ativo, dinâmico, fértil (água-fogo-raio) e a herança dos deuses-ancestres (branco-vida procriada).

Veste calça branca com saia por cima branca e vermelha (uma das qualidades traz saia em bicos com laços vermelhos nas pontas). Dois ojã brancos, cruzados na frente, passando sobre os ombros e apertados por um ojã vermelho atado atrás. Colares branco e vermelho (muitas vezes de corais), fírmãs vermelhas. Porta

coroa - adē Sāngō -; machado-duplo na mão Direita - osē-Sāngō - ,  
ou um machado em cada mão; pulseiras em cobre ou metal amarelo.

Sobre seus objetos:

-adē Sāngō: coroa ritual, em forma de cone, feita em tecido decorado com miçangas e contas vermelhas e brancas. Sua forma simboliza crescimento, expansão, perfazendo o movimento da repetição rítmica presente no sentido de dinastia. O caráter real, nobre revela-se na coroa, objeto em relação direta com a cabeça, parte alta do corpo, soberana com vimos: lugar de síntese, de transcendência, de abertura.

-osē-Sāngō: machados duplos em cobre ou em metal amarelo, cuja origem se inspira nos machados de pedra lançados por Sāngō: símbolo da resultante de uma interação, discriminação de um corpo, nascimento, representando deste modo vida e reprodução, instrumento do āṣe vermelho.

De suas cores vermelho-branco, parece-nos interessante lembrar o caráter de conjunção dos contrários, água + fogo, que , significam na alquimia, e que podemos depreender desta divindade.

É elemento combativo, intrusivo, criativo, soberano , ativo, empreendedor, direto, incisivo, gerador. Arquétipo do pai de família patriarcal no plano bio-cósmico: atua sobre as fontes de fertilidade; sêmen fecundador. Aquele de força indomável , trovão e raio, forma ativa, dinamismo terrível e efetivo. Portanto, macho por excelência, faz circular seivas e sangue, estando associado ao crescimento e expansão (no que demonstra relação de

irmandade com Èsù). Na medida que representa a herança, a continuidade de vida, o que não morre, revela incompatibilidade com a morte e mortos, seu tabu. Nessa medida representa, fundamentalmente descendência. Também revela o aspecto de fogo: a luz que ilumina, que corta as trevas [raio].

- Oya ou Yansan: Senhora dos Ventos, como aspecto feminino, é herdeira do princípio vital presente no vermelho.

Seus trajes são nesta cor uniforme; saia vermelha, ojá também vermelho atado com laço à frente e outro atado com laço atrás. Na cabeça uma coroa de cobre (ou metal amarelo) com franja de miçangas vermelhas. Seu colar é característico - olōya -, feito de contas vermelhas especiais e uma conta-signo de cor amarelo-ouro. Na mão Direita um alfange de cobre e na Esquerda o ērūkērē. Na cintura, um ou dois chifres de touro pendentes.

Sobre seus emblemas:

- olōya: a cor vermelha mais amarelo-ouro apresenta a relação direta com os genitores femininos e especificamente seu laço com Ḷsun que, segundo alguns mitos, é sua mãe.
- alfange de cobre: símbolo de sua agressividade, poder combativo, dominador, potente, fállico, força que define o feminino como autoridade a ser respeitada, por um lado, sua fertilidade, de outro. No plano psíquico, fator de decisão, elemento discriminativo.



- *ērūkērē*: instrumento que como vimos em *Ḷsōsī* expressa o poder e controle sobre os espíritos da floresta. Aqui, revela a um tempo a relação direta entre *Vansan* e este mundo secreto, perigoso, úmido, terra-mãe, bem como sua ligação aos *ōrīṣā* caçadores e os poderes sobrenaturais que tem (em um mito é considerada mulher de *Ḷgun*), seu conhecimento e poder sobre o masculino.
- *chifres de touro*: relação com ascendência e descendência, abundância e elemento procriado, projetando a imagem de continuidade e crescimento (tal como cone, a espiral, a lua crescente), além do componente de ar, no sopro que transcende espaços ligando *ōrūn* e *àiyē*, intercomunicando planos e polaridades.

Feminino fálico, dominador, presente em seu caráter intrusivo, agressivo: mulher forte, que comanda, que está à frente. Segundo este prisma expressa o aspecto em que homem e mulher se colocam no mesmo plano, princípio ativo e poderoso. Representa o poder do pássaro, do poder de gestação, é o princípio genitor feminino base da existência do mundo dos mortos, comandando-o. Isto significa dizer que *Vansan* está relacionada ao mistério da transformação de um ser-deste-mundo em um ser-do-além, tendo penetração no que é oculto, no que é secreto. É adorada como Rainha e Fundadora da sociedade secreta dos espíritos dos mortos ilustres, de sexo masculino - dos *Egūngūn*. Deste modo torna clara a relação estrita entre vida e morte, entre a continuidade destes dois planos de existência entre masculino-feminino. Representa a

totalidade do feminino que em si contém o poder masculino, sendo este um caráter essencial de sua existência, sua alma (ánimus) . Feminino, ãse do vermelho, fogo-terra: erótico, calor, energia física, poder de procriar; fogo-ar: purificador, sublimador, energia espiritual expresso em sua cor que é o vermelho uniforme. Fogo, violência, agente de transformação, mediador entre formas em degradação e formas em criação.

- Obã: representação coletiva dos ancestrais femininos, símbolo mais antigo de Ọsun e de Ọya, é chamada "avô". Aspecto mais arcaico do princípio feminino do vermelho, associada também à água.

Não foi por nós observada, assim transcrevemos a descrição de suas vestimentas em Cacciatore (1977): saia vermelha e branca, pano branco à cintura, oja amarelo com laço na frente, adê, pulseiras, espada e escudo de cobre com o qual esconde o lado sem orelha. Colares amarelos e vermelhos ou de contas amarelo-vermelho, leitosas, alternadas. Assim como Ọya e Ọsun é considerada mulher de Şangô, no sentido de princípio feminino do vermelho, sintetizando as características de Ọsun e Ọya, como genitora mais arcaica: dimensão de "madurez" e de "vitalidade" que o amarelo e vermelho significam.

- Ọsun: Mãe ancestral suprema, símbolo do feminino genitor, poder de gestação e procriação. Senhora das Águas (rios, cascatas, mar), da vida natural, corrente, terrestre, presente

no fluir constante de seus filhos (peixes) é a patrona da gravidez. É um símbolo de vida, divindade de nascimento (água = fertilidade).

Expressa o feminino redondo, cabeça-ventre, aconchegante, doce, mas também possessivo, vaidoso. Apresenta como característica a exuberância e abundância, riqueza, prodigalidade e poder. Provoca o sentimento ambivalente de fascínio e medo: assim como permite o germinar e o nascer pode matar, desintegrar, dissolver. É o feminino materno que provê crianças, feminino-barriga, continente elementar em relação direta com a maturação: propícia nascimentos e desenvolvimentos, zelando pela instalação da inteligência, do germe que caracteriza o existir de formas novas. É considerada chefe supremo do poder ancestral feminino (cabeça de sociedade) secreta, feminina. Transparece aqui o seu grande poder, perigoso.

A cor que a representa é o amarelo-dourado, qualidade do vermelho, simbolizando o aspecto "maduro", a aptidão em manifestar a fertilidade através do feto gerado, do indivíduo procriado. A cor do vermelho, do sangue da vitalidade quente e saborosa, associado ao corrimento menstrual e atividades relativas, poder de gestação. Como símbolos que a representam temos os peixes e os pássaros (seus filhos), o ovo (muito usado em suas comidas) que são elementos contidos e que contêm, pedaços do corpo materno. Veste saia amarelo-ouro, blusa branca, ojá amarelo amarrado sobre os seios com um laço na frente e ã cintura outro ojá que desce terminando em laços nas pontas sobre a saia. ã cabeça traz um adê dourado com miçangas amarelas transparentes cobrindo os olhos. Usa

pulseiras e colares das mesmas contas amarelas translúcidas e braçeletos em metal amarelo (ouro e bronze, principalmente). Na mão Direita segura seu leque ritual, o abēbē também em metal amarelo. Às vezes traz uma espada na mão Esquerda. De seus paramentos parece-nos importante relevar a graciosidade e feminilidade das roupas, o caráter de ōrīsā real revelada por sua coroa, e a riqueza que lhe é própria.

Seu objeto-emblema, como das genitoras femininas é o:

- abēbē: leque em metal amarelo, de forma arredondada inteiriça, símbolo de seu aspecto de genitor feminino, cabeça-ventre (contém as penas, o pássaro, porção individualizada; seus filhos).

Revela o oculto, símbolo das transformações, fases e etapas das mutações que o feminino significa.

- Yēmānjā: divindade genitora feminina, mãe dos filhos contidos, das formas de vir-a-ser, do ritmo vital. Mãe dos peixes, associada a todas as águas especialmente ao mar, expressa o caráter de matriz de todas as existências virtuais, receptáculo das formas nascentes, do embrião de ser.

Vem representada pelo branco-incolor, materiais transparentes (cristal), e também por qualidades diluídas do preto, como o verde-água ou azul-celeste, correspondendo-lhe os metais prateados.

Seus paramentos são: saia azul clara (ou verde-água), sob adē com franjas de cristal que caem sobre os olhos. Na mão Esquerda abēbē prateado, e na Direita,

alfange prateado, trazendo nos braços pulseiras, braceletes e às vezes punhos de metal prateado. Na cintura pode trazer dois peixes presos em correntes. Seus colares são de cristal.

- De seus objetos:

- alfange: na mão Direita, traz este sabre de forma recurva e curta em forma de meia-lua, feminino portanto. Expressa o poder de separar, de produzir cortes na matéria-prima possibilitando a procriação. A matéria prateada enfatiza suas características criadora, compartilhadas com os ōrī ṣā-funfun.
- peixes: seus filhos, representam o caráter fecundo desta divindade. Símbolo de renovação cíclica, reafirma o aspecto do feminino-materno que contém.

Esta relação com a qualidade criadora genérica revela sua proximidade com os ōrīṣā funfun. É expressão do feminino ondulante, fluido, cíclico, sedutor, fugaz, instável, capaz de grande profundidade, ou ainda, de tranquilidade ou de turbulência, nunca se definindo em contornos nítidos, ou delimitando limites certos. Sua modalidade é conter formas sem todavia manifestar-se como forma, uma vez que é de si uma condição latente, precedente, matriz dos indivíduos. É deste modo que permite o processamento em ser interior, representando o poder ancestral feminino que propicia a criação da individualidade.

Como Ōṣun, empunha o símbolo do poder genitor feminino, seu leque ritual, o abēbē, sendo significativo o metal em que

é plasmado: metal branco. Isto coloca em relevo sua dimensão de criadora genérica, continente e receptáculo da germinação, da transformação de elementos em formas de existência, compreendendo os aspectos de absorção e regeneração periódicas. Dimensão claramente feminina, lado esquerdo.

- Odūduwā

ou Odūa: representação coletiva suprema do poder genitor feminino, a teraa, o āiyē, metade inferior do igbā-odū. Associada à terra e à água. Água com o sangue branco da terra, água contida (dos rios, dos mares, dos lagos, dos mananciais). Contrapartida do poder genitor coletivo masculino, Orīsālā, é considerada também uma orīsā-funfun, criadora, de āse branco. Como representante de terra, seu āse é o vermelho e o preto. Dona de āse tão poderoso, na Bahia não se manifesta em suas sacerdotisas sendo contudo invocada e venerada na roda ritual que fecha todas as cerimônias. É cultuada junto à Orīsālā, sendo conceitualmente equiparável a ele: poder de criação.

Suas sacerdotisas trazem atado em torno do peito, sobre roupas brancas, um ofā azul-escuro.

- Orīsālā: Poder Genitor Masculino, símbolo coletivo de criação dos seres naturais e ancestrais, representando a existência genérica no orun e no āiyē, tendo participação em tudo que existe. Responde também pela passagem de um

nível de existência a outro, representando a morte e o renascimento, reais e simbólicos, a diferenciação entre os planos de existência, *ōrun* e *āiyē*. *Orisā* supremo, o poder criador por excelência.

Pode assumir a forma do "velho" e do "jovem". São veste branco, traz um *ālā*, grande pano branco, sobre a cabeça cobrindo-o, feito véu; na mão Direita carrega o *ōpāsōrō*, símbolo dos nove níveis, em que se desenrola a existência. Colares de miçangas brancas leitosas.

De seus emblemas:

- *ālā*: este grande pano branco com o qual se recobre abriga os mistérios da vida e da morte de quem é o grande conhecedor e controlador. O branco aqui tem o sentido do tudo e do nada, substância e vazio, presença e ausência, possibilidades, carências, começo e fim, síntese, conjunção, análise, separação, indiferenciação e diferenciação, ser e não ser. É tudo que existe e deixa de existir.
- *ōpāsōrō*: feito em metal, é uma composição de vários discos inseridos horizontalmente em uma barra vertical (mais ou menos 1,20 m altura); tendo na extremidade superior um pássaro. Dos discos pendem sininhos redondos ou em forma de funil. Tem-se a referência de que cada esfera traz pendentes que representam as várias formas de existência: vegetal, animal, etc., em uma representação do universo dos seres vivos e dos ancestrais; os nove planos da existência conforme a concepção *nāgô*.

É nele que *Orĩsālā* se apóia ao caminhar.

Segundo citações de Elbein dos Santos (1977) o *ōpā* *șōrō* é substituído nos cultos de *Orĩsālā*, no Brasil, pelo *ōsūn* que tem a mesma função.

*Ōsūn*: barras de metal com sinos em forma de funil.

Ao ser carregado nas procissões é coberto por pano branco. Deve ficar sempre na posição de pé.

*Ōpāșōrō* e *ōsūn* pertencem à mesma família, sendo-lhes atribuída a mesma significação.

#### - DOS GESTOS E DA MOVIMENTAÇÃO

O gesto expressa visualmente a atividade do corpo e o mistério da palavra. É durante a realização dos ritos no "terreiro" que a configuração mítica tem lugar, com toda sua carga simbólica expressa nos gestos, mímicas e movimentos executados, além dos paramentos e objetos-emblemas que cada sacerdotisa traz quando da incorporação de sua matéria-matriz, divindade genitora.

Através da movimentação, gestos e mímicas do corpo-porção-côsmica, se traduz e se perpetua a realidade mítica, reproduzindo a imagem do mundo. Cada gesto executado neste espaço sacralizado, desde a transposição de seus umbrais, sinalizado pelas franjas de *mārĩwō* às portas, é significativo para uma aproximação ao jogo e harmonia das forças cósmicas a presentes.

Dando continuidade às descrições anteriores, tentaremos descrever em seqüência os gestos e a movimentação nas danças da *orĩsā*,



que tem lugar durante uma cerimônia pública em espaço-"barracão", iniciando com o momento de recriação da atmosfera que dá lugar ao sagrado.

Os atabaques começam o toque (com varetas) que convida os fiéis a ocuparem seus lugares no espaço-"barracão", observando-se a divisão homens à direita e mulheres à esquerda em relação aos atabaques, à *Iyālôrĩsã* e demais participantes da cúpula do "terreiro" (ver quadro). Há lugares de destaque para visitantes ilustres, indicados pela *Iyālôrĩsã*: para uma *Babalorĩsã* e/ou *Iyālôrĩsã* de outro terreiro junto aos tocadores e portanto ao mesmo nível da "mãe" do "terreiro"; as pessoas consideradas importantes são convidadas a tomarem lugares separados, de honra (no caso do terreiro observado era em frente à *Iyālôrĩsã*, próximo à camarinhas de *Orĩsālã*).

Cada sacerdotisa ao entrar, vestida com as roupas próprias para a participação nessa cerimônia (descrição relativa ao primeiro momento), saúda a porta e ao centro em uma referência tácita a *Èṣũ*, *ôrĩsã* que governa os caminhos e possibilita a dinamização das forças que estarão sendo mobilizadas entre o *òrun* e o *àiyē*. A seguir, realiza os gestos, na ordem que segue:

1. saudação aos três atabaques, um a um: toca alternadamente sua parte superior ou o lado e a terra;
2. saudação aos sacerdotes supremos, no caso a *Iyālôrĩsã* e aquele que "fez sua cabeça", se presente na ocasião. Há diferenças nesta saudação caso a divindade (da sacerdotisa) seja masculina - *ika* - ou feminina - *dobale*;  
*ika* - consiste em se deitar de barriga no chão diante do sacerdote supremo;

dobale - além de se deitar no chão de barriga diante do sacerdote, também vira o corpo de um lado - primeiro sobre o D - para o outro - E. Segue-se abraço ou pedido de bênção beijando a mão de *Iyālōrīsā*, mas não necessariamente.

3. o padê de *Èsū* é celebrado por uma das sacerdotisas mais antigas na ordem de iniciação e que ajuda no desenvolvimento do ritual. Constitui-se principalmente de três fases (Elbein dos Santos, 1977):
  - a) invocação de *Èsū*: enquanto os(as) sacerdotes(isas) dançam em roda (da D para a E) em volta de uma vasilha de cerâmica contendo água, *Èsū* é solicitado a transportar a oferenda propiciatória;
  - b) entrega de oferenda: consiste em derramar a água da vasilha na terra em lugar apropriado no exterior, e assim restabelecer a harmoniosa relação dos *ōrīšā* entre si e destes e seus descendentes;
  - c) regozíjo pela aceitação da oferenda.
4. a cerimônia prossegue com o toque musical dos atabaques mais o *agô* (sino duplo de metal batido com vareta de metal), de início sem acompanhamentos (cânticos ou danças) num diálogo com as divindades;
5. as sacerdotisas, na área central do "barracão" formando a roda, giram no sentido da direita para a esquerda (leste-oeste) acompanhando agora os cânticos de saudação a cada divindade - *xirê* - que segue uma ordem de invocação que se mantém constante em cada casa, mas que pode sofrer pequenas variações de um "terreiro" para outro, conferindo porêem a abertura com *Èsū* e o término com *Ōrīšālā*, o supremo entre todos os *ōrīšā*. Geralmente a cada divindade é dedicado um m̃nimo de 3 cânticos (Bastide; 1961, 26). Os cânticos são

acompanhados de danças em gestos que evocam certos episódios míticos das divindades. Destes falaremos adiante.

6. durante a padê e os cânticos no pronunciamento introdutório às divindades, os fiéis tocam a terra com a ponta dos dedos completando este gesto com um toque na própria testa, podendo repetir esta saudação cada vez que é pronunciado o nome de sua divindade correspondente ou a qual se acha vinculado (um exemplo: o filho de Yemãnjã a sauda toda vez que é invocada);
7. quando as divindades chamadas chegam e possuem seus(uas) filhos (as), as ekēdi, que são sacerdotisas encarregadas de velar pelos filhos (as)-de-santo, retiram de seus pés os calçados e de sua cabeça o turbante (no caso, das filhas), amarrando à altura do peito um ojã, do modo convencional segundo o sexo da divindade (conforme descrevemos no início deste capítulo). A divindade presente transparece na mudança de postura e gestos em seu(ua) filho(a): a face se transforma, olhos fechados, boca repuxada para baixo e lados, testa enrugada ou esticada; as mãos para trás se apóiam nos quadris com as palmas voltadas para fora, quando deixa de andar de um lado para outro ou de dançar sua dança específica; observa-se também a adoção de uma mímica típica, por exemplo os dedos polegar, indicador e médio em forma de arco-flecha nos filhos de Oṣoṣi. Ainda observa-se uma movimentação de andar de um lado para o outro emitindo sons guturais e/ou gritos espaçados, em Ogun e Şangô, conforme observamos. Nem sempre todos os orisã invocados se apresentam.
8. os(as) filhos(as)-de-santo retiram-se para as camarinhas de suas divindades e daí retornam após intervalo, agora os próprios

deuses encarnados, paramentados.

Os deuses presentes, a comunhão entre os mundos *òrun* e *àiyè* está dada. Agora os mitos devem ser representados ao mesmo tempo que cantados, adquirindo assim todo o poder evocador. A força dos gestos emitidos e passos desenvolvidos nas danças se juntam à palavra e às vestimentas que recriam a atmosfera mítica, tornando possível a experiência simbólica aqui-e-agora. Aberta aos deuses, aberta ao cosmos.

Ainda que não seja de todo adequado transpor movimentos em palavras, uma vez que sua dimensão característica é a imagem, tentaremos descrever aqui a movimentação de algumas danças observadas relativas a cada um dos *òrìṣà*, seguindo a ordem de invocação no *xirê*. São descreveremos as entidades que foram observadas.

É importante esclarecer que há inúmeras coreografias, assim como inúmeros cânticos para cada *òrìṣà*. Cada um deles tem por tema fragmentos dos mitos correspondentes, configurando aspectos que definem as divindades. Ao final são entoados os cânticos na ordem inversa da entrada, sendo invocados primeiro as divindades que vieram por último.

*Èṣù*: - ritmo dos pés em 3 (três) tempos: para frente, para trás, para o centro com pé D, mesmo movimento com o E e assim sucessivamente;

- os braços fletidos na altura do peito (cotovelo para fora e mãos na linha mediana do corpo) realizam movimentos de ida e volta do tronco em um gingado ao ritmo dos pés.

A movimentação é ligeira, sugerindo dinamismo.

Ḍgūn: 1.- bate palmas no centro e alterna este movimento com as duas mãos para um e outro lado, ou, brande a espada que tem na mão D;

- ritmo dos pés em 3 (três) movimentos iniciando direito e esquendo juntos então: deslocamento do pē D à frente e para o lado, junta a este o pē E, desloca o pē D mais à D e para frente. Repete-se o mesmo movimento para a E.

2.- corre ou pula em um pē sō com os braços abertos como um guerreiro lutando.

Apresenta-se destemido, lutador, provocador em alguns momentos. Postura imperativa, ágil, lēpida. Atitude geral combativa, ereta. Sugere força viril.

Ḍṣōsi:- pode apresentar-se segurando o fā na mão D em mímica de perseguir e atirar; ou, se trazendo Ḍrūkērē na mão D realizando um movimento em espiral ascendente, ou ainda, colocando as palmas das mãos fechadas acima do quadril, alternando o movimento de um lado para outro ao ritmo dos pés;

- ritmo em 2 (dois) tempos: início os 2 (dois) pēs juntos, desloca D para a frente, se apōia, pē E em movimento curto se adiantando e assim segue o pē D funcionando como ponto de apoio para o E ir caminhando para a frente.

Postura ereta, toda a movimentação parece se apoiar em seu lado D, masculino, penetrante, afoito, estimulante.

Obālūiyē:- movimentos lentos e compassados, postura encurvada dobrando-se em 2 (dois);

- flexão dos joelhos e gíngado dos ombros a nível dos joe

*lhos;*

- movimento dos braços em mímica de varrer o chão com o *ṣāṣārā*, afastando para os lados alternadamente.

Sua figura é venerável, impõe respeito e receio; Sugere a presença de algo que precisa ser limpo, eliminado.

*Ḍsūmārē*:- giros rápidos;

- braços acompanhando movimentos sinuosos das mãos imitando o rastejar de uma cobra;

- rastejar do corpo todo pelo chão em movimento rápido;

- acompanha ritmo dos pés ajuntando o indicador esticando simultaneamente um para cima e outro para baixo (céu/terra), que vai alternando.

Muita energia presente em toda a movimentação; sinuoso, múltiplo, abrange os vários planos do espaço embaixo, em cima, para frente, as quatro dimensões.

Clima de excitabilidade, energético.

*Nānā*:- 1. movimentos de punhos fechados, subindo e descendo alternados sugerindo pilar, socar grão; pernas dobradas a nível do joelho;

2. segurando o *ībīrī* com as duas mãos realizando o movimento de embalar uma criança.

As movimentações são lentas, e o andar semi-abaixado sugere idade avançada, "avô".

Forte, decidida, terna, maternal.

Sugere retração, aconchego.

*Ṣāngō*:- 1. passos curtos para frente e passos curtos para trás como uma marcha marcial rápida;

- cabeça ativa, peito estufado, os machetes apoiados no peitoral (próximo às axilas); Essa movimentação pode ser feita para os lados alternados também;
- 2. mímica de catar pedra no chão e lançá-las;
- 3. movimento de enrolar dos 2 (dois) dedos indicadores terminando com o jogar para cima quando então acompanha um pulinho.

Impressiona a postura poderosa, nobre, guerreira e os movimentos que abrangem as várias dimensões do espaço num crescendo, às vezes claramente expansivo. Toda a movimentação está impregnada de força, decisão, intrusividade e agressividade, ressaltando o aspecto vital, expansivo, guerreiro e real.

Muito calor e energia visível no ar.

- Ōgā ou Yānsān:-
1. movimentos amplos e leves dos braços estendidos, as mãos para frente executando círculos centrífugos no ar, abrindo espaço por onde passa;
  2. alfange na mão E e movimento com Brūkērē na D afastando com o dedo indicador esticado em 2 (dois) movimentos, 1 (um) para dentro e outro para fora (abanando, espanando);

O movimento dos pés em 3 (três) compassos.

Postura reta e ativa, movimentos flutuantes, decididos, abrindo espaço. A força que transmite é próxima ao ar: frescor e/ou fúria.

- Ḍsun:- 1. de joelhos realiza com as 2 (duas) mãos movimentos de se banhar jogando água sobre si;
2. compasso de 2 (dois) para lā e 2 (dois) para cā, sendo acompanhado de movimento faceiro dos quadris enquanto segura seu abēbē com a mão Ḍ (e a espada na outra, algumas vezes). A cabeça e os ombros acompanham o balanceio do corpo todo. Algumas vezes faz tinir as pulseiras no rītmō;
3. se enfeita empoando o rosto e se olhando em espelho imaginário;

Atmosfera de feminilidade, dengosa na postura e andar, cativante, exuberante, vaidosa, leve, rica.

- Vēmānjā:- 1. põe as mãos alternadamente na frente (testa) e atrás da cabeça;
2. gesto ondulante das mãos para a frente, como se fossem águas, ondas;
3. joelho semi-dobrado e palmas das mãos para baixo;

Rītmō dos pés 2 (dois) para lā, 2 (dois) para cā. Movimento ondulante do corpo todo.

Certo ar indecifrável, misterioso-sedutor, vaidoso, atraente.

Ḍrīṣālā:- como "velho" - movimentos lentos, anda encurvado se apoiando no opāṣōṇō, arrastando os pés e a cada 3 (três) passos uma caidinha de lado.

Figura digna e idosa. Transmite o respeito e a grandeza da velhice. Lentidão, serenidade, tempo eterno.



Do que até aqui foi colocado, pode-se extrair em linhas gerais:

- 1 - a paramentação permite abarcar uma leitura do indivíduo em sua totalidade; guardando a dimensão do "redondo"; de qualquer ângulo olhado é possível caracterizar a modalidade do ser totalmente/ frente/atrás, direita/esquerda; masculino/feminino; as cores predominantes; cada elemento ganhando sua significação plena no conjunto.
- 2 - a movimentação e gestos transmitem a "atmosfera", o dado sensível apreensível através das funções do eixo percepção-intuição pela força da imagem, e atualiza a postura típica e característica do ser encarnado.

Aqui se coloca em evidência o modo de relação estabelecido com o mundo, as atitudes e funções assumidas, a diferenciação que individualiza, que recorta, que delimita aspectos da psique coletiva. O que significa dizer que a dimensão encarnada expressa um aspecto arbitrário que se quer revelar, a "divindade humanizada", e que portanto mantêm intocada a totalidade que não pode ser apreendida senão a partir da "fantasia" que mergulha tanto nos conteúdos conscientes, como nos inconscientes, no plano individual e coletivo. A "roupagem" alude mediante analogias o que se quer que seja conhecido, algo desconhecido e em processo.

"Se por um lado o corpo é algo que torna os indivíduos semelhantes em alto grau, por outro, o corpo individual, distingue um indivíduo de todos os demais". (Jung, 1978:149).

## CAPÍTULO V - CONSIDERAÇÕES DE ORDEM PSICOLÓGICA

"O indivíduo é, por assim dizer, a superfície do espelho, na qual o mundo da consciência pode ver refletida sua imagem histórica inconsciente... Nesta arquitetura o indivíduo seria um ponto ou uma linha divisória, nem consciente nem inconsciente, ou melhor, ambas as coisas, algo de consciente e de inconsciente". (Jung, 1978:151).

Nos capítulos precedentes, apresentamos uma visão geral do sistema religioso nãgô, focalizando a organização espacial como modelo para compreensão da realidade, equacionada como cosmos-"terreiro"-corpo.

Vimos que a concepção de pessoa está intimamente vinculada à organização de comunidade de que faz parte, que engloba os vivos e os mortos, tanto ancestrais próximos como aqueles de sua matéria de origem, os ancestrais divinos. Cada indivíduo é assim, representante de um orisã.

O sistema nãgô se define como um sistema de identificações de si e do outro, segundo um modelo mítico, onde a comunidade é a condição que promove e controla a harmonização do cosmos e da sociedade dos homens. Ao traduzir a existência humana em termos cosmológicos e reciprocamente, permite ao homem sair de uma situação subjetiva e reconhecer a objetividade de suas experiências pessoais, acedendo à compreensão do universal. Através de sua linguagem simbólica articula em um conjunto integrado realidades heterogêneas, permitindo ao homem descobrir uma certa unidade do mundo e ao mesmo tempo, conhecer seu próprio destino como parte integrante deste. Aqui o real equivale ao sagrado, ao que é significativo, ao que é existente, colocando em perspectiva a comunicação entre si dos diversos nã-

veis cômicos, "religados". Poderíamos, a partir daí, admitir o valor existencial desse sistema religioso, que promove a integração pessoal e fortalece os vínculos com a cultura de origem.

Nosso propósito no decorrer deste trabalho foi compreender o homem segundo o modelo mítico e coletivo da religião tradicional africana, explorando os níveis de identificação presentes na organização espacial que revela a equivalência cosmos - "terreino"-corpo. Ao fazer isto, fomos penetrando no universo simbólico, buscando nas imagens a explicitação do espaço recriado pelo negro no Brasil, seu modo próprio de integração no mundo.

A organização do africano em "terreiros" significa a descoberta de um ponto de referência, o centro, que equivale à "criação do mundo" como polo de poder e resistência, vida e fecundidade da cultura africana no Brasil. O mesmo gesto de "fundamento" do ãse realizando a sacralização do espaço-centro-"terreino" é repetido ao "fazer a cabeça" do filho-de-santo, estabelecendo com isto, sua identidade própria. Ou ainda, no gesto inicial de uma cerimônia pública quando é feita oferenda à quartinha de Esù no centro do "barracão". A delimitação das áreas: pública-privada, espaço "urbano"-espaço "mato", casas-templo do exterior - do interior, as entradas com o "assento" de Esù, bem como os "tabus" ou interdições que devem ser estritamente observadas: referentes às comidas, cores, específicos para cada orixã, ou, o impedimento de ultrapassagem da porta para o exterior pelas entidades do interior no decorrer das cerimônias, a adoção de lugares no "barracão" (D-homens/E-mulheres, etc), a proibição de se tocar a parte de cima da cabeça, ... revela de modo nítido que a dialética dos limites opõe os dois mundos - sagrado-profano - ao mesmo tempo que dá passagem, ao especificar um código de socialização, ditando regras à comunidade. Fator sempre presente é a reatualização do poder de realização, do ãse, veiculado pelas cores Branco-Vermelho-Preto.

Através dos Esquemas 1 e 2 retratamos o modelo m̄iti co espacial da "criação do mundo" - centro-direita-esquerda - eixo-vertical-eixo horizontal - frente(ōr̄iṣā genitores)-atrás(descendentes) que é o mesmo da existência: supõe além das coordenadas Espaço-Tempo o elemento ativador, dinâmico, mediador, Ēṣū (Eu Mítico), que promove as s̄inteses e põe em movimento as oposições do sistema. Vimos também como este mesmo modelo se repete na pessoa, podendo-se identificar uma mitologia corporal nāgō.

Estabelecida a estrutura geral do sistema nāgō chegamos ao corpo vivo, habitado, ao indivíduo.

Aqui, na representação do corpo habitado, indivíduo-símbolo vivo, se dá a intersecção da psicologia-antropologia, do indivíduo-coletivo. Neste âmbito que nosso trabalho ganha sentido.

O indivíduo é visto como centro, o "agora" eterno. É o lugar da ruptura de nível, de transcendência, da realização dinâmica da existência que se identifica. É o singular, o que é psicologicamente existente, que em uma proporção maior ou menor detém aquelas qualidades sobre os quais se baseia o conceito coletivo do ser-homen. O encontro com os ōr̄iṣā, com o ōr̄iṣā com quem se identifica, possibilita a captação do momento vital enquanto tal, a consciência da própria totalidade. Ao incorporar a divindade, a pessoa realiza a experiência que torna possível identificar-se consigo mesmo, ser. A vivência simbólica do ōr̄iṣā paterno deixa explícita a dialética limite-centro: a divindade para se manter a nível da consciência precisa ser concientizada, ganhar "corpo", atualizar o ōrun no āiyē/os ... parametros sinalizam ritualmente a passagem do individual para o arquetípico recriando pela identificação com os deuses a individualidade, o acesso à própria matéria de origem. Para que

isto ocorra sem perigos ritos são estritamente observados. A função que exerce *Esú* é fundamental na ativação do sistema de modo a possibilitar a interligação entre os mundos opostos. Em termos psicológicos *Esú* tem a função de transcendência conectando consciente-inconsciente. O "fora", a paramentação e a externalização através dos gestos reflete o dentro, o que é a essência do ser.

Neumann(1970), descreve o Ego como sendo um representante do Self e a relação entre os dois denomina eixo Ego-Self. Como centro de totalidade psíquica o Self está em relação com todos os arquétipos do inconsciente coletivo. Os arquétipos, como expressões, aspectos diferenciados da unidade primordial, são apenas experienciados através de manifestações, de imagens. Podemos, desta perspectiva, falar que os *ōrīsā*, matéria nossa de origem, são a representação abstrata (arquetípica) que para ter existência carecem de singularização (individualidade), de diferenciação (ver esquema 3). A totalidade (Self) cria no Ego (centro do sistema de consciência) um contrapolo que lhe permite reconhecer-se, vir a ser ciente de sua própria condição. Nesse sentido, a disposição entre os dois termos é de complementariedade.

A realização dos ritos possibilita a mobilização energética das "disposições" (aspectos da prontidão do ser-si-mesmo), condição necessária ao cancelamento da "atenção crítica" (vazio na consciência) o que favorece a emergência daqueles conteúdos inconscientes em prontidão. Ao repetir os gestos dos deuses, através das danças, de objetos e paramentação, transforma-se o espaço em simbologia cosmológica, e o homem como seu centro estabelece relação com o domínio e poder dos deuses. Ao circunscrever o centro, através da roda das danças, promove o estar em constante relação com o ser. O circun-

lo realiza o símbolo do Cosmos e sua inteireza.

É no Self, ao nível do arquetípico e coletivo, que o Ego volta a cada momento para realimentar-se, e, emerge com força criativa e novas realizações, ampliando a consciência de si próprio e do mundo em que se situa.

A realização dos rituais, no caso, públicos, ao mesmo tempo que reativa e mobiliza as forças vitais, o ãse, atua como conscientização: manifesta o real e torna possível o acesso ao conhecimento pela interpretação, pelo encontro com as significações expressas nas roupas, objetos, gesticulação e movimentação. Os níveis de consciência determinam a participação no sistema nãgô e se traduzem espacialmente: ao fiel iniciante cabe o espaço público, lugar de observação dos cânticos, danças, da paramentação, com a participação restrita; ao iniciado, pela "abertura" da cabeça, corresponde acesso aos conhecimentos e o desempenho de funções específicas, dependendo do seu grau de iniciação, acesso às casas-templos, participação na vida interna do "terreiro", atuação nos rituais, ..., até a vivência do espaço total correspondente à atualização da divindade, expansão do seu próprio centro.

Psicologia, em sua intelecção mais profunda é autoconhecimento. Nesse caminho a coligação consciente-inconsciente, individual-coletivo, é necessária para se chegar a uma nova atitude. "A confrontação das posições significa uma tensão carregada de energia que gera algo vivo, um terceiro, que é um escape da suspensão entre os opostos, um nascido vivente, que introduz uma escala nova do ser, uma nova situação. A função transcendente se manifesta então

como uma propriedade dos opostos achegados". (Jung, 1916:189). Transcendente, nesse sentido, é o trânsito entre uma e outra disposição, o estabelecimento de um eixo Ego-Self, que permite a expansão contínua da consciência pela confrontação com conteúdos até então inconscientes. Assim é que a regulação inconsciente é necessária à saúde física e psíquica. O reconhecimento e consideração do sentido de consciente e do inconsciente abole a separação entre eles, possibilitando a integração pessoal.

A vivência do simbólico é a possibilidade de transcendência do homem e o mito assegura um compromisso externo e também interno: do homem com suas próprias fantasias, suas próprias contradições, sua própria natureza. Desta perspectiva a vivência do simbólico exerce uma função sadia.

O pensamento simbólico permite a compreensão de como é possível que a expressão possa significar algo e ao mesmo tempo o contrário, dá condições de penetrar no campo dos opostos, dos espaços cósmicos e psíquicos. Se desejamos progredir, temos que voltar atrás, até a origem, numa compreensão do que é primário e ao mesmo tempo eternamente novo.

Finalizando, diríamos, com Morin(1975:138)

"A consciência tem seu livre curso no mesmo ponto em que proliferam o mito e a magia: na brecha que se abriu entre o sujeito e o objeto, na franja de interferência em que se encobrem o imaginário e o real. As raízes da consciência são o reconhecimento dessa brecha e dessa franja, com a consciência nascendo numa dupla dialetização do sujeito e do objeto, da realidade e do erro".

Como observação final neste trabalho, gostaríamos de ressaltar que foi proposital o uso restrito de termos psicológicos, embora nossa perspectiva tenha sido captar o processo psíquico que a experiência religiosa aqui expressa.

Porque esta restrição?

Consideramos que a amplitude do ser não comporta reduções a um só enfoque e que a situação-limite vivida pelo(a) filho(a)-de-santo, no encontro com sua matéria de origem, seu orãsa, pode, por excelência, tornar claro isto, expondo as fronteiras em que se tocam o psicológico e o antropológico, a passagem do individual ao coletivo e vice-versa.

Deste modo, a linguagem foi utilizada de maneira a possibilitar a captação das contradições e oposições presentes, extrapolando o campo de um referencial teórico, para vir a se fundar no símbolo mesmo, sem o risco de reduções que um "psicologismo" poderia incorrer.

À reside, a nosso ver, a riqueza e fecundidade apontada pela psicologia analítica de C.G. Jung: ao propor uma metodologia de amplificação para o contato com o material inconsciente veicula a passagem entre o indivíduo e o coletivo, reiterando o sentido criativo do símbolo. Neste sentido promove a retomada do próprio símbolo no homem. "A tentativa de compreender símbolos não nos ensina somente sobre o próprio símbolo, mas também sobre a totalidade da produção simbólica individual. Se realmente se enfrenta este desafio pode-se obter sucesso. Mas será necessário fazer um estudo especial do indivíduo e seu "background cultural" (Jung: 1976, 250).



Ao fim deste trabalho deixamos em aberto algumas questões. A existência de rituais específicos, de roupas características, de cores e formas, parecem revelar a assunção de um espaço diferenciado em oposição a outro - sagrado x profano -. É no indivíduo, e tendo como polo sua cabeça "aberta para o cosmos", que se dá a posse do ser, o corpo humano se oferecendo como vaso transformador, receptáculo da divindade (força de realização e existência). Então :

- Como acontece aí a transcendência?
- O que ocorre com o indivíduo que vive essa totalidade, em termos de crescimento psíquico?
- Em que medida promove a CONSCIÊNCIA?

## BIBLIOGRAFIA

- ARGUELLES, M. - Mandala  
Berkeley, London, Shambhala, 1972.
- AUGÉ, M - A Construção do Mundo  
São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1978.
- AUGRAS, M. - Mitos Brasileiros em Literatura Infantil  
Rev. Bras. de Estudos Pedagógicos, Brasília, vol.62,  
nº 141, Jan/Abril, 1977.
- \_\_\_\_\_ - O Ser de Compreensão  
Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_ e CORREA, A.M. - O Objeto do Desejo. A Identificação do Dono-da-Cabeça no Candomblé  
Arq. Bras. Psic., Rio de Janeiro, vol.31, Jan/Mar ,  
1979.
- BACHELARD, G. - A Poética do Espaço  
Rio de Janeiro, Livraria Eldorado Tijuca Ltda., 1967.
- BASTIDE, R. - O Candomblé da Bahia  
São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.
- \_\_\_\_\_ - As Religiões Africanas no Brasil  
Vol. I e II, São Paulo, Livraria Pioneira Editora e  
Editora Universidade de São Paulo, 1971.
- \_\_\_\_\_ - Estudos Afro-Brasileiros  
São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_ - Brasil, Terra de Contrastes  
Rio de Janeiro, Difel, 1978.

- BEIER, H.U. - Le Sens Historique et Psychologique  
des Myths Yoruba  
Présence Africaine, VIII, 1956.
- BERNARD, M. - Le Corps  
Paris, Éditions Universitaires, 1972.
- CACCIATORE, O.G. - Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros  
Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1977.
- CARNEIRO, E. - Candomblé da Bahia  
Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO de CUNHA, M. - Os Mortos e os Outros  
São Paulo, Editora Hucitec, 1978.
- CARYBÊ - Mural de Orixás no Banco da Bahia  
Salvador, Bahia-Brasil.
- CASSIRER, E. - La Philosophie des Formes Symboliques  
Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, vols. I, II e III.
- 
- Linguagem e Mito  
São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.
- 
- Antropologia Filosófica  
México, Lito Ediciones Olimpia, 1975.
- 
- Linguagem, Mito e Religião  
Portugal, Editora Rês, 1976.
- CIRLOT, J.E. - Dicionário de Símbolos  
Barcelona, Editorial Labor, 1969.

- DE KEYSER, E. - Art et Mesure de L'Espace  
Bruxelles, Charles Dessarte Éditeur, 1970.
- DIEL, P. - Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque  
Paris, Payot, 1966.
- ELBEIN dos SANTOS, J. - Em̃c̃ Bara Principle of Individual Life in the  
and dos SANTOS, M.D.  
Nāgō System  
Coloque International sur la Notion de Personne en  
Afrique Noire, Paris, C.N.R.S., 1971.
- ELBEIN dos SANTOS, J. - Os Nāgō e a Morte  
Petrópolis, Editora Vozes, 1975.
- ELIADE, M. - O Sagrado e o Profano  
Lisboa, Editora Livros do Brasil, 1956.
- \_\_\_\_\_ - Mefistofeles y el Androgino  
Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.
- \_\_\_\_\_ - Tratado de História das Religiões  
Lisboa, Edições Cosmos, 1970.
- \_\_\_\_\_ - Mito e Realidade  
São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_ - Imagens y Símbolos  
Madrid, Taurus Ediciones, 1974.
- \_\_\_\_\_ - Rites and Symbols of Initiation  
New York, Harper Torch Books, 1975.
- \_\_\_\_\_ - História das Crenças e das Idéias Religiosas  
Vol. I e II, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

- 
- O Mito do Eterno Retorno  
São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1978.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. - Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azandes  
Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- GAIARSA, J.A. - O Corpo e a Terra  
Revista Normal e Patológica, São Paulo, ano VII ,  
nºs 1, 2, 3, jan/set., 1961.
- 
- A Psicologia do Movimento  
Departamento de Psicologia de Itatiba, São Paulo ,  
1966 - exemplar mimeografado.
- GELVEN, M. - A Commentary on Heidegger's "Being and Time"  
USA, Harper Torch Books, 1970.
- JACOBY, M. - The Ego Concept and Problems of Ego Weakness  
Zürich, Jung Institute, winter, 1971.
- JUNG, C.G. - Symbols of Transformations  
The Collected Works, vol. V, London, Routledge &  
Kegan Paul, 1967.
- 
- The Structure and Dynamics of the Psyche  
The Collected Works, vol. VIII, London, Routledge  
& Kegan Paul, 1972.
- 
- Psicología y Religión  
Buenos Aires, Editorial Paidós, 1972.
- 
- Arquetipos e Inconsciente Colectivo  
Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.

- \_\_\_\_\_ - Típos Psicológicos  
Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.
- \_\_\_\_\_ - The Symbolic Life  
The Collected Works, vol. XVIII, London, Routledge  
& Kegan Paul, 1976.
- \_\_\_\_\_ - O Eu e o Inconsciente  
Petropolis, Editora Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_ - Psicologia do Inconsciente  
Petropolis, Editora Vozes, 1978.
- LACEY, H.M. - A Linguagem do Espaço e do Tempo  
São Paulo, Editora Perspectiva, 1972.
- LOBELL, M. - Spatial Archetypes  
Quadrant, USA, vol. 10, nº 2, winter, 1977.
- LODY, R.G. da M. - Pano de Costa  
Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Bra-  
sileiro, 1977.
- MERLEAU-PONTY, M. - Fenomenologia de Percepção  
Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1971.
- MINKOVSKI, E. - Vers une Cosmologie  
Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- MORIN, E. - O Enigma do Homem  
Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.
- NEUMANN, E. - The Origins and History of Consciousness  
New York, Princeton University Press, 1969.

- \_\_\_\_\_ - The Great Mother  
London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- RIBEIRO, R. - O Indivíduo e os Cultos Afro-Brasileiros do Recife  
São Paulo, Sociologia, 3-4. ag./out., 1951.
- RODRIGUES, N. - Os Africanos no Brasil  
São Paulo, Editora Nacional, 1977.
- SAUNDERS, E.D. - Mudrā  
New York, Bollingen Foundation, 1960.
- SMART, J.J.C. - Problems of Space and Time  
New York, Macmillan Publishing Co., Inc., 1964.
- SODRÉ, M. - Samba o Dono do Corpo  
Rio de Janeiro, Editora Codecri, 1979.
- SÖLANKE, D. - A Concepção de Deus entre os Negros Yoruba  
Bahia, Congresso Afro-Brasileiro, 29, 1937.
- THOMAS, L.V. - Les Religions d'Afrique Noire  
Paris, Fayard/Denoel, 1969.
- VAN GENNEP, A. - Os Ritos de Passagem  
Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
- VERGER, P. - Notion de Personne et Ligné Familiale Chez les Yoruba  
Colloque International sur la Notion de Personne en  
Afrique Noire, 1971.
- VÁRIOS AUTORES - Cultura Negra e as Semanas Afro-Brasileiras  
Revista de Cultura Vozes, nº 9, 1977.

ZAHAR, D. - White, Red and Black: Colour Symbolism in Black Africa  
Color Symbolism Eranos Excerpts, Zurich, Spring Publica  
tions, 1977.

---

- Rēligion, Spiritualitē et Pensēe Africaines  
Paris, Payot, 1970.

WHITMONT, E.C. - The Symbolic Quest  
New York, H. Wolff Book Manufact Co., 1969.

WORIEN, M.G. - Sacred Dance  
London, Thames and Hudson, 1974.



## GLOSSÁRIO

- egbē - associações organizadas onde se mantêm e renova o culto às entidades sobrenaturais (ōrīṣā) e ancestrais mortos (ēgūn).
- ōrīṣā - em sentido restrito refere-se às entidades da direita; em sentido amplo abrange todas as entidades divinas (da direita e da esquerda), tal como é referido nos "terreiros" no Brasil.
- ēgūn (legūngūn) - espíritos, almas dos mortos ancestrais que tomam formas corporais e são cultuados em "terreiros" Ēgūn.
- Īyālōrīṣā - "mãe" dos ōrīṣā, sacerdotisa suprema do "terreiro".
- Babalorīṣā - "pai" dos ōrīṣā, chefe supremo do "terreiro".
- āṣe - poder de realização; princípio vital e essencial de tudo que existe ("sangue"). É representado pelas 3 (três) categorias de elementos de branco, vermelho e preto.
- āiyē - o mundo, universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam.
- ōrun - o além, espaço sobrenatural, infinito e distante; habitado pelas entidades divinas. Duplo abstrato do āiyē.
- Ēsū - elemento dinâmico de tudo que existe, princípio de crescimento, expansão, comunicação, representante coletivo da vida individual.
- Ōlōrun - entidade suprema, senhor das entidades divinas e dos ancestrais de qualquer categoria. Senhor dos doubles espirituais de tudo que existe, dono dos poderes que tornam possível toda a existência.

- orí* - cabeça, sede de inteligência.
- Orísàlā* - simboliza o poder genitor masculino, criador de todos os seres. Seu domínio se estende aos dois planos de existência: vivos e mortos. Outras denominações: *Obātālā*, *Osālā*, *Orísānlā*.
- ōpāsōrō* - cajado ritual, objeto-emblema de *Orísālā*.
- sānmō* - céu, atmosfera, massa de ar soprada por *Olōrun*.
- ōfuruḡū* - hálito, ar divino.
- igbā-odū* (ou *igbādū*) - cabeça-símbolo da harmonia cósmica: entre superior e inferior, masculino e feminino, *ōrun* e *āiyē*.
- ōrīsā-ḡunḡun* - divindades que manipulam e tem domínio sobre a formação dos seres. Representam o poder do branco.
- Odūduwā* (ou *Odūa*) - simboliza o poder genitor feminino, criadora da terra.
- Ifā* - sistema advinhatório - as soluções são ditadas por sígnos (*odū*) obtidos por manipulação seguindo certas regras.
- ebo* - oferendas e sacrifícios consagrados às divindades.
- Orūnmīlā* - Senhor do Oráculo, conhecedor do destino pessoal.
- iwā* - existência genérica.
- ēmī* - respiração, sopro vital; em um sentido mais amplo a alma, a sombra, o que marca a diferença entre um corpo vivo e um morto.
- ābā* - poder que induz uma direção, um sentido, um propósito.

alā - grande pano branco. Emblema de Or̄isālā.

pējī - altar.

oge - chifre de touro (selvagem ou não); objeto ritual de Os̄os̄i

ērūkērē - tipo de cetro, objeto ritual usado por Os̄os̄i e Oya (ver descrição no Cap. IV).

īyo-ōrun - nascente.

iwō-ōrūn - poente.

ōtun-āiyē - lado direito do mundo.

ōs̄i-āiyē - lado esquerdo do mundo.

Ikū - Morte.

āra-āiyē - habitante do mundo.

āra-ōrun - habitante do além.

āpērē - suporte.

obī - noz de kola.

Ip̄ih̄i - lugar de origem e do destino, porção da matéria original ou ancestral com a qual é moldada cada cabeça.

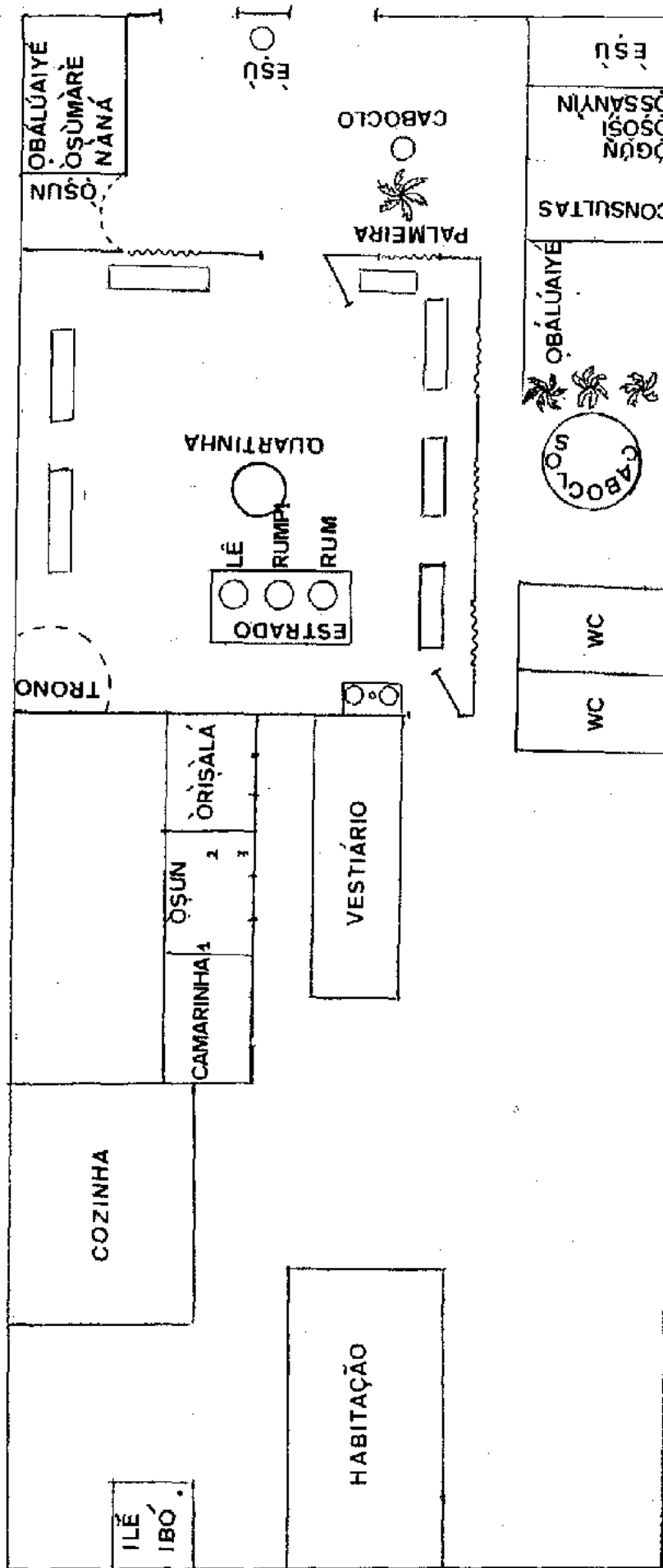
Iyē - memória.

ek̄id̄id̄e - pena-de-papagaio-vermelho.

ofā - tira longa de pano usada como parte da vestimenta das sacerdotisas.

ōkōtō - espécie de caracol.

PLANO DE UM "TERREIRO"



\* CASA DOS MORTOS  
 1 YEMANJA  
 2 YANSAN  
 3 SANGO

(GENTILMENTE CEDIDO POR MONIQUE AUGRAS)

ORISÁ

da Esquerda  
- Odùduwā -  
PODER GENITOR FEMININO  
entidade funfun  
(criadora da terra)

da Direita  
- Orìṣàlá -  
PODER GENITOR MASCULINO  
entidade funfun  
(criador dos seres vi-  
vos e mortos)

āse: Sangue Branco  
Sangue Vermelho e Preto

āse: Sangue Branco

GENITORES FEMININOS

Vemānjā

Obā

Ṣun

Nānā

(Iyā-āgbā)

(Iyā-mi)

(Burūkū ou Būkū)

āgua: mas/todas as  
āguas

āgua

āgua: rios/cascata,  
mar

āgua/lama

PODER GENITOR FEMI-  
NINO-INTERIORIDADE  
(relação com Indiví-  
dualidade)

REPRESENTAÇÃO COLETI-  
VA DOS ANCESTRAIS FE-  
MININOS  
(guardiã da Esquerda)

PROCRIAÇÃO/GESTAÇÃO  
(descendência na ter-  
ra)

FERTILIDADE/TERRA ÚMIDA  
(nascimento)  
MISTÉRIO EM SEU INTERIOR  
(morte)

āse: Sangue Branco  
e Preto  
(branco trans-  
parente/azul  
claro/verde-  
āgua

āse: Sangue Vermelho  
(vermelho-bran-  
co)

āse: Sangue Vermelho  
(amarelo-ouro)

āse: Sangue Preto  
Cauris  
(azul escuro + branco)

emblema: Abēbē pra-  
teado

emblema: Espada  
Escudo de  
Cobre

emblema: Abēbē doura  
do

emblema: Ibiri  
Brājā (cruzados no  
peito e costas)

"MÃE DOS FILHOS CONTIDOS"

"AVÓ"

"MÃE ANCESTRAL SUPREMA"

"MÃE ANCIÃ"

ORISÁ - FILHOS (fecundados)

Sāngō

filho de Vemānjā -  
terra/ārvore  
ar+movimento=fogo (trovão)

Oyā (Yansan)

filha de Ṣun -  
āgua/floresta/terra  
ar+movimento=fogo  
lâmpago

Obālūdiyē (omolu)

terra/ārvore (tronco/ramos)

Ṣūmārē

terra-aco-lis

VIDA/REPRODUÇÃO  
(dinastia-elemen-  
to procriado)

VIDA/REPRODUÇÃO  
(comanda mundo dos  
mortos)

PODER SOBRE MORTE/DOENÇA

TRANSURSO/DESTIN-

Sangue Branco-Vermelho

āse: Sangue Verme-  
lho  
lho  
(vermelho unifor-  
me)

āse: Preto/Um/Branco

āse: todas as ma-  
tizes

emblema: Osē-Sāngō  
Adē

emblema: Erūkēnē  
Chifres de  
Touro

emblema: Asc-iko  
Sāsārā  
Iāgīdīgba/Brājā

emblema: 2 Serper-  
tes de  
Ferro  
Brājā/lā-  
gīdīgba

Ṣūn

árvores/floresta  
CAÇADOR/FERREIRO  
SOLDADO  
(Primogênito)

Ṣūṣi

terra virgem  
CAÇADOR  
(poder sobre  
espíritos da  
floresta)

Ṣūnyin

folhas/penas  
PATRONO DA  
VEGETAÇÃO

āse: Preto  
(azul-escu-  
ro)

āse: Preto  
(azul-  
claro)

āse: Preto  
(verde)

emblema: Machete  
de Ferro  
Coroa  
Ferrame-  
tas

emblema: Oḡa  
Oge  
Erū-  
kēnē

emblema: Árvo-  
re de  
7 ra-  
mos com  
vassato

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ, fazendo parte da Banca Examinadora os seguintes professores:

Monique Rose Aímée Augras

Monique Rose Aímée Augras  
PUC/RJ - Deptº Psicologia

Maria Helena Novaes Mira

Maria Helena Novaes Mira  
PUC/RJ - Deptº Psicologia

Octavio Soares Leite

Octavio Soares Leite  
PUC/RJ - Deptº Psicologia

Visto e permitida a impressão.

Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1980.

Vera Maria Ferrão Candau

Vera Maria Ferrão Candau  
Coordenadora dos Programas  
de Pós-Graduação do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas.