



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**DISSERTAÇÃO**

**ẸBỌ ÒRÌSÀ:**

**Uma análise da liturgia Yorùbá na ontologia do ẹbọ ẹjẹ**

**TIONE ECHKARDT VIEIRA DE CARVALHO**

Seropédica, RJ

Janeiro de 2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**ẸBỌ ÒRÌSÀ:**

**Uma análise da liturgia Yorùbá na ontologia do ẹbọ ẹjẹ**

**TIONE ECHKARDT VIEIRA DE CARVALHO**

Sob a Orientação do Professor

**Nilton Sousa da Silva**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Curso de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) desenvolvida na linha de pesquisa Processos Psicossociais e Coletivos.

Seropédica, RJ

Janeiro de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

E331e Echhardt Vieira de Carvalho, Tione, 1972-  
EBO ÒRISÀ: Uma análise da liturgia Yorùbá na  
ontologia do ebo èjè / Tione Echhardt Vieira de  
Carvalho. - Petrópolis, 2020.  
98 f.

Orientador: Nilton Sousa da Silva.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Mestrado/Psicologia, 2020.

1. Teologia. 2. Oferenda de sangue. 3. Candomblé.  
4. Psicologia complexa. 5. Carl Gustav Jung. I. Sousa  
da Silva, Nilton, 1958-, orient. II Universidade  
Federal Rural do Rio de Janeiro. Mestrado/Psicologia  
III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**TIONE ECHKARDT VIEIRA DE CARVALHO**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no curso de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI), desenvolvida na linha de pesquisa Processos Psicossociais e Coletivos.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: 13/03/2020

---

Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva – UFRRJ  
**Orientador**

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Ivanir dos Santos – UFRJ  
**Banca Externa**

---

Prof. Dr. Ronald Apolinário de Lira – UFRRJ  
**Banca Interna**

À minha esposa Milena Pessurno Carvalho pelo apoio e paciência por sua compreensão, colaboração, carinho, presença e incansável apoio ao longo do período da pós-graduação em Psicologia que me fizeram viver mais dedicado aos estudos do que a qualquer outra coisa.

## AGRADECIMENTOS

À Deus por me permitir e capacitar a realizar este sonho de cursar o mestrado e poder realizar a pesquisa que faz parte de anos de pesquisa.

Ao Dr. Professor Nilton Sousa da Silva, meu amigo de décadas, meu psicólogo nas horas mais importantes e meu incentivador que apostou em mim e me deu o total apoio, seja nas conversas aleatórias como nas orientações acadêmicas e nas excelentes aulas que me possibilitaram conhecer mais a *psicologia complexa* de Carl Gustav Jung, à cultura Afro-brasileira e a mim como pessoa e teólogo.

A todos os professores que proporcionaram e estimularam o meu crescimento intelectual nas diversas áreas do saber acadêmico.

Aos meus amigos que se tornaram minha família em Seropédica: Bruno Sousa (Bixão), Leonardo Durval (Durvas), Jefferson Lima (Jeffinho), Gabriel Corradi (Bunda), Matheus Versiani (Gordo), Rogério Bastos (Bidu); Juscelio (Juça), Wardson Borges (Jacaré, o perigoso) e Sydney Souza (Magal) que sempre acreditaram em mim, me incentivaram e se tornaram mais que irmãos.

Aos meus pais que me apoiaram e incentivaram nesta longa e árdua caminhada.

À minha filha Lunna Victoria que é o meu maior motivo em melhorar a cada dia neste mundo.

À todos os alunos que conheci na turma junguiana desde 2018/2 que se tornaram uma nova família e me ajudaram e muito em muitos assuntos, principalmente no decorrer do curso de mestrado: Ricardo Queirós, Renata Reis, Clara, Bruno Motta, Laís Sales, Marco, Fernanda, Menezes, Amanda, Kelly e Flávio (o espião).

A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), mais especificamente, ao colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por proporcionarem um excelente ambiente acadêmico e ético no desenrolar deste curso.

A todos que direta e indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

## RESUMO

CARVALHO, Tione Eckhardt Vieira de. **Èbọ Òrìṣà: uma análise da liturgia Yorùbá na ontologia do èbọ èjẹ**. 2020, 98p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Educação, Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGPSI), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

O presente trabalho realiza uma reflexão pragmática sobre o fenômeno sociorreligioso da cultura Yorùbá existente na religião e filosofia do Candomblé. Ele é uma pesquisa qualitativa pela perspectiva simbólico-arquetípica, como uma possibilidade de se observar e refletir o mundo, que incorpora os elementos ontológico, epistemológico e metodológico do paradigma da psicologia junguiana. O trabalho constata que o èbọ èjẹ (oferenda de sangue) enquanto fenômeno religioso se encontra presente no arquétipo dos povos primevos. A partir de proposições da *psicologia complexa* de Carl Gustav Jung, a dissertação verifica características arquetípicas presentes na interação e na harmonia entre o ser humano e os Òrìṣà (o divino). As características estão nos povos primevos que compartilham expressões e símbolos arquetípicos no *religere* do ser humano com a divindade, para obter um relacionamento harmonioso entre o Òrun e o Àiyé. A dissertação utiliza ferramentas hermenêuticas nas expressões idiomáticas da língua Yorùbá, para explicitar a manifestação do inconsciente coletivo na interação harmoniosa Òrun-Àiyé. E verificar que o èbọ èjẹ apresenta uma ontologia arquetípica de agradecimento aos Òrìṣà na religião e filosofia do Candomblé. Destarte, a dissertação comprova que o Candomblé é uma religião e filosofia existente no Brasil e deve ser respeitado pelas demais religiões do país, principalmente na questão de sua liturgia.

**Palavras-chave:** teologia, psicologia complexa, oferenda de sangue, Candomblé, Carl Gustav Jung.

## ABSTRACT

CARVALHO, Tione Eckhardt Vieira de. **Èbọ Òrìṣà: an analysis of the Yorùbá liturgy in the ontology of èbọ èjẹ**. 2020, 98p. Dissertation (Master in Psychology). Institute of Education, Graduate Program in Psychology (PPGPSI), Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

The present work introduces us a pragmatic reflection on the socio-religious phenomenon of the Yorùbá culture that exists in the religion and philosophy of Candomblé. It is a qualitative research from the symbolic-archetypal perspective, a possibility to observe and reflect the world, that incorporates the ontological, epistemological and methodological elements of the Jungian psychology paradigm. The work verifies èbọ èjẹ (blood offering) as a religious phenomenon that is present in the archetype of primeval peoples. Based on Carl Gustav Jung's complex psychology propositions, the dissertation checks archetypal characteristics present in the interaction and harmony between the human being and the Òrìṣà (the divine). The characteristics are in the primitive society who share expressions and archetypal symbols in the religiosity of the human being with the divinity, to obtain a harmonious relationship between Òrun and Àiyé. The dissertation uses hermeneutic tools in the idioms of the Yorùbá language, to explain the manifestation of the collective unconscious in the harmonious Òrun-Àiyé interaction and check that èbọ èjẹ presents an archetypal ontology of thanks to Òrìṣà in the religion and philosophy of Candomblé. Thus, the dissertation proves that Candomblé is a religion and a philosophy existing in Brazil and must be respected by other religions in the country, especially in the topic of its liturgy.

**Key-words:** theology, complex psychology, blood offering, Candomblé, Carl Gustav Jung.



## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO</b> .....	10
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	14
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>1. ỌRUN ÀIYÉ: Arquétipo e Inconsciente Coletivo</b> .....	20
1.1 O contexto mítico-religioso dos povos primevos .....	23
1.2 O contexto mítico-religioso entre os povos do Antigo Testamento .....	25
1.3 O contexto mítico-religioso entre o povo Yorùbá .....	30
<b>2. ÀŞÀ YORÙBÁ: uma hermenêutica dos rituais litúrgicos do Candomblé</b> .....	39
2.1 A Hermenêutica e suas Ferramentas.....	43
2.2 A Hermenêutica de culto e de liturgia .....	46
2.3 Os rituais litúrgicos do Candomblé .....	50
<b>3. ẸBỌ ỌRÌSÀ: “pé ẹbọ nàà jé ìbùkún àti kí o gbà” (Que a oferenda seja abençoada e aceita)</b> .....	57
3.1 Os ẹbọ no Candomblé.....	62
3.2 A importância do Orí .....	68
3.3 O símbolo arquetípico do ẹbọ èjẹ .....	71
<b>CONCLUSÃO</b> .....	82
<b>ANEXOS</b> .....	84
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	87
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	91

## PRÓLOGO

Em seu livro *Imagens e Símbolos*, Mircea Eliade (1991) diz a respeito de um fato essencial que tem sido negligenciado:

Na expressão ‘história das religiões’, a ênfase deve ser dada à palavra *religião*, e não à *história*. Pois, se existem várias maneiras de se praticar a *história* – desde a história das técnicas até a história do pensamento humano –, só existe uma maneira de se abordar a *religião*: atenta para os fatos religiosos. Antes de fazer a *história* de alguma coisa, é muito importante compreender bem essa coisa, em si mesma e por si mesma.

De uma maneira indireta, esse mesmo interesse foi despertado pela descoberta da psicanálise e da psicologia profunda, primeiramente através da obra do professor Jung.

[...] o enorme campo da história das religiões constituía uma mina inesgotável de elementos de comparação com o comportamento da psique individual ou coletiva, comportamento esse estudado pelos psicólogos e analistas. (ELIADE, 1991, pp. 25-26)

A presente obra não é uma dissertação sobre a história das religiões, mas as duas: *história* e *religião* também despertam o interesse do autor há tempos, pois ele trabalha há anos na área da teologia. E, apesar de ser teólogo Batista, formado em uma instituição Batista e com filosofia protestante, ele sempre atuou como um teólogo que busca entender a alma humana sem se prender aos dogmas e princípios institucionais e eclesiásticos. Por isso, a presente dissertação almeja apresentar a função do teólogo e pesquisador ou explicitador e do teólogo, professor e educador, para revelar um entendimento da liturgia existente na cultura Yorùbá. Mais especificamente, apresentar uma compreensão da oferenda de sangue no Candomblé Kétu<sup>1</sup> que será abordado nesta dissertação, o qual entendemos e defendemos ser uma religião e filosofia existentes no Brasil.

Ao falar em *teólogo* ou *teologia* é preciso fazer a devida definição destes termos, uma vez que há muitas conotações sobre o mesmo. O vocábulo teólogo vem da junção de duas palavras gregas para indicar o seu objetivo ou tarefa: *Théos*<sup>2</sup> e *logos*<sup>3</sup>; outro termo também

---

<sup>1</sup> Nesta dissertação estaremos nos referindo especificamente ao Candomblé Kétu, embora haja outros modos de Candomblé — conforme a conexão cultural com a África — a diáspora africana presente no Brasil. (BENISTE, 2019, p. 24).

<sup>2</sup> Θεός [Deus] – Tradução Nossa = (T.N.). (TAYLOR, 1991)

<sup>3</sup> λόγος [palavra que revela] – (T.N.). (TAYLOR, 1991)

utilizado é *Theologoi*<sup>4</sup> que tem como compreensão geral a palavra que revela Deus. Porém é preciso compreender que o verbo grego *logos* não é apenas a palavra que revela como, muitas vezes, é traduzido em sua transliteração.

Teólogo ou teologia são expressões idiomáticas gregas que designam o conhecimento, a ciência, portanto a conhecida *logia*<sup>5</sup> existente na língua portuguesa, isto é, a ciência que explica ou revela coisas a respeito do divino. Conforme este conceito, o teólogo é aquele que pesquisa, busca entender as coisas relacionadas ao divino e como elas se manifestam para a percepção humana ou como a espécie humana se relaciona com o que é divino na constante busca da interação entre ambos ou contentamento entre as partes, e é a isto que é chamado de religião no senso comum.

O autor, que iniciou na docência em teologia a partir do ano de 1995, sempre procurou conhecer melhor sobre esta interação entre o homem e o divino. Afinal, “quando não compreendemos algo, caímos facilmente em estados de excitação” (JUNG, 2016, p. 81) e não era isto que ele pretendia como teólogo, pois ele não queria chegar à condição que Liev Tolstói relata:

O saber racional, na pessoa dos sábios e cultos, nega o sentido da vida, enquanto a enorme massa de pessoas, a humanidade inteira, reconhece esse sentido num saber irracional. É esse Deus trino, essa criação em seis dias, os demônios e os anjos e tudo isso que não posso admitir, a menos que me transforme num louco. (TOLSTÓI, 2017, p. 75)

Entretanto, esta era a sensação que ele sentia, até que, em 2007, teve acesso à letra do Samba Enredo do Grêmio Recreativo da Escola de Samba Beija-flor de Nilópolis/RJ, cujo tema era *Áfricas: do berço real à corte brasileira* e foi quando, para sua surpresa, percebeu que há e sempre houve uma teologia dos escravos Yorùbá e que ela ainda se faz presente no Brasil.

Como teólogo, isto foi uma grande descoberta, pois esta teologia tem sido apresentada de forma velada, sincretizada, satanizada e etc. e isto ocorre por que é sempre feito de forma parcial. Então, a partir deste momento, ele começou a se dedicar ao estudo e à pesquisa da teologia que há na cultura Yorùbá e a encontrou de forma expressa e vívida na religião e filosofia do Candomblé. Esta descoberta fez mais sentido ainda ao entender o que o médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) disse:

---

<sup>4</sup> θεολογοι [palavra que revela Deus] – (T.N.). (TAYLOR, 1991)

<sup>5</sup> λογια [ciência que explica] – (T.N.). (TAYLOR, 1991)

Quanto mais pesquisamos as origens de uma ‘imagem coletiva’ (ou, em linguagem eclesial, de um dogma), mais vamos descobrindo uma teia de esquemas de arquétipos aparentemente interminável que, antes dos tempos modernos, nunca haviam sido objeto de qualquer reflexão mais séria [...] A verdade é que os homens do passado não pensavam nos seus símbolos. Viviam-nos, e eram inconscientemente estimulados pelo seu significado. (JUNG, 2016b, p. 101)

A partir desta descoberta e tendo por base a *psicologia complexa* de Carl Gustav Jung é que na presente dissertação, será analisada a liturgia apresentada nos ritos de oferenda de sangue (ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀) da cultura Yorùbá de modo que seja possível compreender a interação existente entre o homem yorubano e o divino.

Afinal, conforme Leonardo Boff (2004) cita em seu livro *Novas fronteiras da igreja: o futuro de um povo a caminho*, tudo o que o teólogo faça deve ser em prol da comunidade, ajudando-a em sua própria capacidade e aplicação do pensamento (BOFF, 2004, p. 161).

Esta comunhão não pode deixar de existir. O teólogo não pode esquecer e nem abolir a cultura que envolve a comunidade. É preciso assumir os riscos e aceitar os erros históricos através de uma revisão crítica e corrigida buscando sempre melhor a compreensão da espécie humana com a divindade. Neste sentido, a dissertação busca verificar aspectos da diáspora africana que estão presentes na cultura Yorùbá existentes no Candomblé, porque ele é uma religião e filosofia que estão nas antigas “*fronteiras da igreja*” e no contexto do povo brasileiro.

O teólogo é, ao mesmo tempo, pastor e profeta, isto é, aquele que anima e discerne os sinais, por isso é chamado de doutor e isto não é um título, mas um serviço que segue a todos os apóstolos e profetas (BOFF, 2004, p. 161). Todo ser humano tem uma crença e cabe ao teólogo se aprofundar nela e ajudá-lo a praticar ou a repensá-la, sempre que for necessário; senão será apenas uma crença do senso comum, mas o teólogo não pode esquecer o contexto em que a comunidade vive; muito menos se esquecer da comunidade para não perder o sentido da função pastor-profeta-doutor (BOFF, 2004, pp. 164-165).

A dissertação, portanto, foi feita de acordo com a tarefa que Leonardo Boff (2004, pp. 159-170) apresenta: que todo teólogo deva, sempre exercer, a prática de uma teologia em prol da sociedade – tal tarefa possibilitará o caminho a ser percorrido para alcançar o objeto da dissertação que é apresentar a importância da liturgia Yorùbá existente no Candomblé. Visto que, a liturgia do Candomblé se encontra presente no idioma Yorùbá e em diversas imagens primordiais da diáspora africana apresentadas no Brasil pelo Candomblé e, por isso, há uma

necessidade do povo brasileiro melhor entender os ritos da diáspora africana. Pois como Carl Gustav Jung disse: “A energia dos arquétipos pode ser concentrada (por meio de ritos e outros apelos à emoção das massas) com o objetivo de levar as pessoas a ações coletivas” (JUNG, 2016b, p. 99). E, é sobre o arquétipo de oferendas ao divino, mais especificamente, sobre a oferenda de sangue no ẹbọ ẹjẹ, que este teólogo, pesquisador e – amante da história – procura descrever uma resposta ao seu questionamento e compartilhar aqui na presente dissertação.

## APRESENTAÇÃO

A compreensão que o autor da dissertação tinha a respeito de teologia e teólogo era que estas expressões só serviam para o contexto judaico-cristão. Afinal, desde o iluminismo, quando há referência a ambas expressões, elas estão ligadas diretamente ao contexto religioso institucional judaico-cristão que chegou no Novo Mundo. Todavia, na sua caminhada teológica percorrida, surgiram muitos questionamentos e muitas dúvidas sobre temas que ficavam sem respostas, pois eram considerados heresias ou “concupiscências da carne” como é apresentada no contexto teológico judaico-cristão.

Foi por meio de suas pesquisas e leituras que a psicologia de Carl Gustav Jung apareceu. O primeiro contato com a obra de Carl Gustav Jung foi através do livro *Jung, vida e pensamentos*, da editora Martin Claret (1997), porém foi apenas superficial no primeiro momento e não despertou o devido interesse.

O seu segundo contato com Carl Gustav Jung foi por meio dos escritos do teólogo Rubem Alves, onde descobriu que também havia um teólogo e pastor com pensamentos “hereges” iguais aos seus, mas que não se importava com estas questões e apresentava seu pensamento de forma fascinante e elucidadora. Através de contatos feitos por correspondências eletrônicas (e-mails) com o teólogo Rubem Alves, foi possível compreender melhor o que Rubem Alves apresentava sobre o pensamento de Carl Gustav Jung. Assim, começou a surgir uma maior aproximação da dissertação com este médico psiquiatra e psicólogo suíço, embora como teólogo e pesquisador, ainda não havia “se encontrado” para apresentar e defender uma teologia que apresentasse o que todo ser humano deva considerar ser a *espiritualidade*.

O aprofundamento com a *psicologia complexa* de Carl Gustav Jung se deu após ter contato com o psicólogo e professor Nilton Sousa da Silva, que trabalha com o campo epistemológico teórico e prático da obra de Carl Gustav Jung, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). O professor Nilton Sousa da Silva não apenas despertou seu maior interesse sobre Carl Gustav Jung como o ajudou clarear sua compreensão sobre diversos conceitos junguianos, principalmente relacionados ao de negros africanos escravizados no Brasil.

## INTRODUÇÃO

Realizar uma pesquisa sobre os ẹbọ Òrìṣà, principalmente abordando a liturgia existente na oferenda de sangue (ẹbọ ẹ̀jẹ̀) do Candomblé, foi algo gratificante e esclarecedor para o nós.

A cultura Yorùbá é uma cultura antiga, uma cultura milenar, de matriz africana e que contém riquezas características de outros povos antigos como, por exemplo, os povos que constam nos escritos do Antigo Testamento e, até mesmo, antes destes escritos.

Conforme o pesquisador José Beniste apresenta em seu livro *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos* compreendemos que no Brasil, a cultura Yorùbá, representada pelo Candomblé, apresenta a busca da harmonia entre a tríade: espécie humana, a Natureza e o Divino.

Tomando para modelo de estudo o grupo Nàgó-Yorùbá, aqui no Brasil representado devidamente pelos Candomblés Kétu, podemos dizer que o elemento central de sua vida é a religião. Em todas as coisas eles são religiosos. Apesar de todos os problemas, “é Deus quem está no controle da situação, durante nascimento, vida e morte”. A religião participa tanto da vida deles, que ela se expressa por si só em vários sentidos: constitui o tema de cânticos, acha veículos em mitos e provérbios que são a base de sua filosofia de vida. (BENISTE, 2006, p. 19)

Entretanto, por se tratar de uma cultura de tradição oral e estarmos vivendo em um país, onde a maioria se diz cristã, e cuja tradição está na Escritura Sagrada oriunda do cristianismo ocidental, neste contexto, o Candomblé tem sido apresentado de forma superficialmente lúdica ou folclórica e, até mesmo, banalizado e demonizado criando uma falta de respeito desta população para com os Òrìṣà. Todavia, o mesmo movimento não ocorre entre os intelectuais e os adeptos e toda cultura de matriz africana que esta religião e filosofia, Candomblé, representa e apresenta no Brasil.

Ao falar sobre a cultura Yorùbá existente e representada pelo Candomblé (BENISTE, 2006b, p. 11) somos direcionados à necessidade de compreender e ratificar os contextos envolvidos como: tradição, culto, liturgia, festa, locais, deuses, panteão, interações religiosas, manifestações, ritos, rituais e tudo o mais que envolve os meios teológicos e religiosos existentes em qualquer religião.

Em seu livro *Imagens e Símbolos: ensaio religioso sobre o simbolismo mágico-religioso*, Mircea Eliade (1991) informa que as pesquisas sistemáticas, que ele chama de

“mecanismo das mentalidades primitivas” são as que revelam a importância do simbolismo para o pensamento arcaico e, também, a função fundamental das mentalidades primitivas na vida da sociedade tradicional, independente do contexto cultural ao qual elas se apresentem (ELIADE, 1991, p. 5). E, aqui, neste trabalho, o pensamento de Mircea Eliade ancora a diversidade da diáspora africana que permeia a cultura brasileira, para a partir do “mecanismo das mentalidades primitivas” analisar as manifestações e características presentes na cultura Yorùbá no Brasil, de acordo com a *psicologia complexa* de Carl Gustav Jung (1875-1961), para compreender importância e função transcendente da liturgia manifestada no Candomblé na contemporaneidade.

De acordo com a *História Geral da África, volume VIII: África desde 1935* (2010, p. 627) para melhor compreender aspectos da cultura dos povos de matriz africana que chegou a outros países como ocorreu no Brasil, e, assim, possibilitar uma visão religiosa de mundo diferente – pelo fato de não separar (indissociar) a espécie humana na natureza –, assim, pode haver um diálogo e compreensão da religião de matriz africana por intermédio desta não-separação (espécie humana / natureza) na diáspora africana de novos caminhos espirituais nas sociedades da Europa e, principalmente, no Novo Mundo. Neste sentido, para aprimorar o entendimento sobre as religiões do passado que estão no Novo Mundo, isto deve ocorrer não apenas com os povos antigos que constam no Antigo Testamento, assim como, com os povos da África de norte a sul deste continente também precisam ser analisados e compreendidos sob a consideração de seus símbolos e de seus contextos mítico-religiosos.

Carl Gustav Jung em seu livro *O homem e seus símbolos*, afirma que:

O homem utiliza a palavra escrita ou falada para expressar o que deseja comunicar. Sua linguagem é cheia de símbolos, mas ele também, muitas vezes, faz uso dos sinais ou imagens não estritamente descritivos. (JUNG, 2016b, p. 18)

A afirmação de Jung pode ser vista em meio aos símbolos que envolvem a cultura Yorùbá e, para entendê-los, o presente trabalho almeja fazer uma análise teológica a respeito da liturgia existente nas oferendas, os *ẹ̀bọ*.

Apesar da afirmação que o teólogo e professor Volney Berkenbrock faz, em seu livro *A Experiência dos Orixás*, ao dizer que “hoje não mais se podem obter informações exatas sobre o início de práticas de tradições religiosas africanas no Brasil. O que se pode dizer com certeza é que os escravos tentaram continuar suas culturas no Brasil e com isso suas religiões”



(BERKENBROCK, 2012, p. 124), nesta dissertação, mostraremos o contrário, pois veremos que não podemos apresentar informações exatas sobre o início de quaisquer práticas religiosas de qualquer religião existente, inclusive a cristã à qual o professor Volney Berkenbrock representa.

Contudo, entender e demonstrar que uma ideia de práticas religiosas se faz presente no inconsciente coletivo da espécie humana, e que muitas religiões continuam manifestando essas práticas até os dias de hoje – e, que isto pode ser confirmado pelos arquétipos –, como a importância da tradição oral dos povos do Antigo Testamento ou da Diáspora Africana, tal questão se confirma no entrelaçamento cultural nos países da Europa e, sem dúvida alguma, nos países do Novo Mundo. Afinal, “entender uma coisa é ponte e possibilidade de voltar ao trilho. Mas explicar uma coisa é arbitrariedade e às vezes assassinato”. (JUNG, 2015, p. 111)

Não temos a intenção de sermos arbitrários, ou sermos os senhores da verdade ou nos tornarmos assassinos de qualquer erudito, mas temos como objetivo apresentar uma compreensão da riqueza cultural e da harmonia espiritual que há na cultura Yorùbá, neste sentido, utilizaremos o termo cultura Yorùbá quando o assunto envolver aspectos culturais genéricos do povo Yorùbá. Entretanto, quando o assunto envolver especificamente a religiosidade, a espiritualidade e a liturgia da cultura ou do povo Yorùbá, que está presente nas cinco regiões do Brasil, utilizaremos o termo Candomblé que é o nome de uma religião existente no Brasil e que pode apresentar ou representar a cultura religiosa dos Yorùbá:

Foram os organizadores das primeiras sociedades que deram origem ao que hoje é denominado Candomblé no Brasil. Embora existam ramos diferentes de uma mesma massa original Yorùbá no Brasil – Kétu, Nàgó, Ìjèsà, Èfòn – todos são ligados uns aos outros, como facetas de uma doutrina central. (BENISTE, 2006, p. 24)

Outro item a ser destacado na composição dos escritos desta dissertação é que no uso das palavras no idioma Yorùbá, os respectivos verbetes foram consultados e retirados do *Dicionário Yorùbá-Português* de José Beniste, Editora Bertrand Brasil, 2014. Até nas citações faremos as devidas adaptações para que as expressões idiomáticas sejam escritas conforme consta neste dicionário, as únicas exceções serão nos títulos das obras literárias que nesta dissertação serão utilizadas como referências.

Realizaremos esta forma de construção textual porque compreendemos que nas culturas antigas, as palavras são mais profundas em seus significados do que as palavras apresentam nos

dias atuais, onde há inúmeros sinônimos que, muitas vezes, fogem do verdadeiro significado que determinada expressão idiomática apresenta, conforme o autor do *Dicionário Yorùbá-Português* informa: “Devemos esclarecer que muitas palavras possuem difícil tradução por não encontrarmos expressões similares em nossa língua, que identifiquem a ideia original proposta” (BENISTE, 2006, p. 23), por isso iremos preservar a grafia do idioma Yorùbá em certas palavras.

Sabemos que isto não será fácil e nem simples porque há muitas palavras em Yorùbá que são escritas com acentuações diferentes e, até mesmo, muitas apresentam grafias diferentes em vários livros, inclusive os que aqui são referenciados, mas para melhor compreensão procuramos sistematizar a grafia das palavras Yorùbá baseadas no *Dicionário Yorùbá-Português* de José Beniste.

Em relação à obras consultadas e que aqui são referenciadas, também utilizaremos as obras de José Beniste para auxiliar a pesquisa sobre a cultura Yorùbá, sobre os ẹ̀bọ e sobre o Candomblé. Este autor é utilizado como referencial por muitos estudiosos do Candomblé e o seu dicionário é um dos livros mais procurado e vendido no mercado nacional, o que solidifica a importância de suas literaturas para esta dissertação. Diante destas informações o leitor, que tiver acesso a esta dissertação, entenderá como foi construída a sua composição textual o que facilitará a compreensão da mesma.

Este trabalho é uma apresentação do Candomblé como religião representante da cultura Yorùbá no Brasil e como representantes de povos antigos que existem ainda no Brasil nos dias de hoje e ao citarmos esses povos antigos não utilizaremos as expressões *primitivo* ou *imemorial*, mas utilizaremos a expressão *primevo*<sup>6</sup> cujo significado vem ao encontro do nosso objeto de estudo. Isto possibilitará melhor compreensão dos significados dos vários sinônimos e das várias expressões que são utilizadas nas diversas áreas do saber acadêmico.

Diante destas informações, explicamos que esta obra será dividida em três partes (capítulos) e que no primeiro capítulo, **Òrun Àiyé: arquétipo e inconsciente coletivo**, abordaremos a respeito do arquétipo com seus símbolos e expressões existentes entre os povos primevos desde antes dos escritos que compõem o Antigo Testamento, como também os que constam em seus escritos para entendermos que a relação Céu-Terra, Homem-Divino, Òrun-Àiyé faz parte do inconsciente coletivo da espécie humana.

---

<sup>6</sup> Que se refere a tempos primitivos, primeiro, inicial, que já existiu, etc. Nesta dissertação será utilizada esta expressão (quando não for o caso de citações) para designar os povos antigos de tempos em que não havia escrita. (RIOS, 2009)

À medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza como ser integral, universal. À medida que se opõe à história, o homem moderno redescobre as posições arquetípicas. (ELIADE, 1991, p. 32)

Assim como Mircea Eliade expõe, nós iremos fazer, buscando a compreensão desde os povos primevos até chegarmos ao contexto mítico-religioso existente no Candomblé. Após esta apresentação sobre as dimensões simbólica e religiosa que o Candomblé traz para os dias de hoje, abordaremos no segundo capítulo a respeito do **Àṣà Yorùbá: uma hermenêutica dos rituais litúrgicos do Candomblé**.

No segundo capítulo analisaremos a etimologia das expressões litúrgicas que envolvem o culto, independentemente, de qual religião seja para entendermos melhor os rituais litúrgicos existentes no Candomblé e para realizarmos esta tarefa utilizaremos as ferramentas hermenêuticas apresentadas por Schleiermacher (1999).

No terceiro e último capítulo, **Ẹḃọ Òrìṣà: “pé ẹḃọ náà jẹ ìbùkún àti kí o gbà” (Que a oferenda seja abençoada e aceita)**, demonstraremos que toda esta relação cúltica existente entre o ser humano e o divino, que se fazem presentes nos processos litúrgicos, ultrapassam os anos e nos dias de hoje ainda são apresentadas pelas mais diversas dimensões simbólicas possíveis que cada religião contém.

Neste terceiro capítulo explicaremos, mais especificamente, as oferendas (ẹḃọ) no Candomblé e demonstraremos que o ẹḃọ não é alguma imposição feita ao ser humano, mas algo que nasce do seu interior, da sua alma e por isso envolve o seu Orí e também apresentaremos o ẹḃọ ẹ̀jẹ̀, a oferenda de sangue, que é uma cultura milenar, um arquétipo que tem sido utilizado de forma simbólica por muitas religiões, mas que não desmerece, nem demoniza as religiões que ainda realizam este ritual litúrgico de forma literal como é o caso do Candomblé.

## CAPÍTULO I

### ÒRUN ÀIYÉ: ARQUÉTIPO E INCONSCIENTE COLETIVO

*“O homem [...] nunca percebe plenamente uma coisa ou a entende por completo. [...] Os sentidos do homem limitam a percepção que este tem do mundo à sua volta”.*  
Carl Gustav Jung (2016b, p. 21)

No Brasil, por ser um dos maiores países cristão do mundo, analisar e compreender qualquer outra religião pode aparentar certo desconforto ou, como é dito no meio teológico, uma heresia<sup>7</sup>. Este pensamento ou comportamento que predomina em muitas mentes de cidadãos brasileiros não é correto porque elimina e anula todas as pesquisas existentes sobre a história da religião e sobre a ontologia religiosa.

Ao falar de povos antigos, no meio educacional, pode-se perceber que eles são apresentados como fundamentos para comprovações históricas, mas ao falar sobre suas crenças, deuses, religiosidades, isto é, tudo o que envolve a espiritualidade, eles são apresentados como sendo mitos, lendas, fábulas ou qualquer outro gênero literário que, para expressar uma cultura, é algo muito superficial e, ao falar especificamente sobre as crenças, religiosidade ou espiritualidade, as referências feitas a tais são apresentadas como sendo algo ilusório e de forma preconceituosa.

Pode-se até questionar que este fator é algo cultural, porém António Damásio diz que “a mente cultural do ser humano e a história do homem nos foram transmitidas, em grande medida, por meios culturais, e sujeitas, em alto grau, à seleção natural” (DAMÁSIO, 2018, p. 41).

O próprio António Damásio afirma que não é possível conceber mentes culturais sem imagens, afetos e consciência e ele alerta que isto merece uma atenção especial (DAMÁSIO, 2018, p. 191).

Sabemos que a concepção de mundo não surgiu com a cultura passada pela escrita, mas pela percepção que cada pessoa via o mundo. Um olhar mais atento e mais detalhista irá

---

<sup>7</sup> Palavra grega que significa escolha, porém no contexto teológico se refere à doutrina contrária aos dogmas da Igreja; ato ou palavra ofensiva à divindade; blasfêmia. (CHAMPLIN, 1995, v. 3)

compreender que “é preciso usar de sensibilidade para achar um caminho até a vida interior dos primitivos, quando se quer compreendê-los. Neste caso, ideias teóricas têm pouca utilidade” (JUNG, 1928, OC 8, § 304 apud SHAMDASANI, 2005, p. 178).

Jung está explicando que não podemos utilizar nossas próprias condições culturais para aplicá-las nas interpretações dos povos primitivos.

Nesta busca em compreender como os povos primitivos se relacionavam com o que é chamado de divino, é que este trabalho se baseia para demonstrar que o “inconsciente coletivo representava o eterno retorno da história na alma” (SHAMDASANI, 2005, p. 259).

Afinal, Shamdasani em seu livro *Jung e a Construção da Psicologia Moderna*, ao citar Carl Gustav Jung, diz que “os arquétipos são as representações inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam os padrões “fundamentais do comportamento instintivo” (JUNG, 1936, OC 9, 1, § 91 apud SHAMDASANI, 2005, pp. 276-277).

Os povos primitivos têm suas tradições, histórias, mitos, lendas e etc. que formam as suas culturas, mesmo elas não sendo apresentadas pela escrita, porém sabemos que elas existiram, existem e sempre existirão nos processos intelectuais e nas emoções humanas. Esta percepção não é simples, mas compreendemos que faz parte do inconsciente coletivo, conforme Carl Gustav Jung disse:

O inconsciente – até onde nos é possível julgar – parece ser constituído de algo semelhante a temas ou imagens da natureza mitológica, e, por esta razão, os mitos dos povos são os verdadeiros expoentes do inconsciente coletivo. Toda mitologia seria uma espécie de projeção do inconsciente coletivo. (JUNG, 1984, § 325 apud SILVA, 2002, p. 32)

Em seu livro *O Mito em Ernest Cassirer e Carl Gustav Jung: uma compreensão do Ser do Humano*, o professor Nilton Sousa da Silva (2002), explica que pensamento mítico é a expressão humana que melhor apresenta a ideia do inconsciente coletivo de Jung:

A ideia de um inconsciente coletivo toma forma, à medida que Jung constata nas culturas humanas, um mesmo padrão de comportamento observado em diferentes povos e em diferentes épocas, sem ocorrer qualquer tipo de influência cultural ou histórica entre eles. [...] Para Jung, então, o mito se torna a expressão do pensamento humano que mais se aproxima e permite uma compreensão do conceito de inconsciente coletivo; foi através de estudos nele centrados, que pôde explicar e comprovar as suas convicções sobre tal projeção universal de pensamento, comum àquelas culturas. (SILVA, 2002, p. 31)

Esta compreensão apresentada vem ao encontro desta dissertação, pois buscamos apresentar que os povos primevos ensinavam e construíam a sua cultura utilizando a tradição oral e, muitas vezes, era transmitida através dos mitos, que hoje conhecemos como sendo um estilo literário, mas que, naquele momento, era uma expressão cultural existente nos processos intelectuais, nas emoções humanas; algo comum e presente no inconsciente coletivo daqueles povos:

O ‘homem primitivo faz parte daquele tempo em que o ser humano não sabia contar’ [...] As coisas no seu pensamento pertenciam a um todo, nada se encontrava discriminado, separado, individualizado; uma espécie de visão holística imperava no seu mundo, onde tudo era divindade.

[...] o próprio homem tribal, assim também é percebido. [...] e o que não é percebido constituindo esse todo (o espaço sagrado da tribo) faz parte de um mundo ‘inexistente’, profano. (SILVA, 2002, p. 77)

Mediante esta ótica apresentada pelo professor Nilton Sousa da Silva podemos compreender o que Carl Gustav Jung disse sobre o homem primitivo ser mais governado pelos seus instintos (JUNG, 2016b, p. 59).

Esta tendência instintiva que Jung denomina como arquétipo, também chamada por alguns de *instinto*, pode “manifestar-se como fantasias e revelar, muitas vezes, a sua presença por meio de imagens simbólicas” (JUNG, 2016b, p. 83).

Essas conexões existiram e ainda existem e elas são representadas e apresentadas por símbolos e é isto que permite que elas continuem tendo importância para a humanidade.

Apesar de que em grande parte da história apresentada nas cátedras partirem de um ponto que anula ou oculta os povos primevos, ela existe antes mesmo da escrita e quando o assunto envolve religiosidade ou espiritualidade dos povos primevos, precisamos compreender que muitos brasileiros se prendem à Bíblia como sendo a Escritura Sagrada, escrita ou inspirada por Deus para o seu povo e que apresenta toda história da humanidade presente no mundo desde o seu início (criação) de forma verídica e inerrante.

Mesmo entendendo que muitos têm este pensamento, precisamos compreender que esta forma de olhar os povos primevos, suas crenças e sua relação com o divino é parcial e, inclusive, preconceituosa.

Talvez não seja possível afirmar o preconceito, mas ele se faz presente e é possível ver e afirmar a sua tendência em ocultar ou tentar abolir os povos primevos que constam na Bíblia

e que não recebem a consideração e a importância que eles têm para a história e a sua participação como integrantes fundamentais da história mundial.

Nesta dissertação iremos nos ater a esta parte, a parte que é citada na Bíblia, mas é omitida ou velada e que é de suma importância para o objeto de estudo aqui proposto.

Seja por meio de mitos, lendas ou tradições orais ou quaisquer outras formas de se expressar e que fazem parte de suas culturas, é que os povos primevos tinham como compreensão e se relacionavam com o que hoje é conhecido como divino, entidade ou forças espirituais. Esta compreensão e a forma como este relacionamento entre Homem, Natureza e Divino ocorreram e ainda ocorrem é que serão apresentados neste trabalho.

A ideia de dois mundos existentes, que se comunicam e interagem e que precisam ser percebidos e manifestos sempre existiu, principalmente, entre os povos primevos. Este arquétipo de Céu e Terra, Mundos Superior e Inferior, Òrun e Àiyé, divino e humano, se faz presente na humanidade, desde antes da escrita, desde quando se tem noção da existência dos povos primevos e que, algumas vezes, é apresentado somente como história de uma cultura.

Neste trabalho iremos perceber, entender e compreender este relacionamento para podermos analisar o contexto mítico-religioso existente nos povos primevos e que ainda existem nos dias de hoje, como ocorre no Candomblé.

### **1.1 O contexto mítico-religioso dos povos primevos**

Nise da Silveira afirma que “a psicologia junguiana não se interessa em fazer achados arqueológicos nas produções do inconsciente e em interpretá-los como sobrevivência dos mundos mais antigos” (SILVEIRA, 1981, p. 83) e este pensamento é o que nos faz abordar o assunto por ora apresentado.

Sabemos que os povos primevos transmitiam seus conhecimentos através da tradição oral e para compreendê-los melhor ou obter interpretações e construções teóricas deles é preciso considerar os seus mitos, as investigações linguísticas e religiosas porque são estes fatos que trazem à luz a compreensão histórica.

O mais antigo, o mais poderoso e o mais curioso elemento que envolve, não só o ser humano individualmente, mas toda a civilização humana é o mito porque ele está intrinsecamente ligado à todas as áreas humanas inclusive ao pensamento do homem primevo (SILVA, 2002, p. 25).

Compreender o contexto mítico-religioso dos povos primevos não é contar uma nova história como se fosse uma descoberta arqueológica importantíssima e valiosa. Buscar esta compreensão é entender o mito; é entender o símbolo que todo ser humano contém e convive, até mesmo, sem perceber. Em seu livro *O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung* o professor Nilton Sousa da Silva faz uma afirmação que ratifica este pensamento:

Conjeturamos que uma reflexão filosófica sobre o mito e o conceito de inconsciente coletivo é o ponto de partida para essa contribuição e compreensão. Tal necessidade se dá à medida que acreditamos emergir do inconsciente coletivo as potencialidades que estruturam o comportamento do ser humano: sua expressão de cultura, grupo social e sua ipseidade. (SILVA, 2002, p. 19)

A afirmação feita pelo professor Nilton Sousa da Silva corrobora com o que pensamos, pois sabemos que o ser humano se expressa, principalmente, por meio da escrita e da fala e desta forma há uma comunicação, porém é preciso compreender que tanto a fala, quanto a escrita são linguagens simbólicas que podem ser representadas por sinais, imagens e que elas nem sempre são descritíveis ou visíveis, mas são compreendidas pelo ser humano e isto também pode ser definido como arquétipo, como bem apresenta Nise da Silveira (1981) ao dizer que:

Arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma. (SILVEIRA, 1981, p. 77)

No livro *Imagens e Símbolos* (1991) de Mircea Eliade é apresentada uma frase, feita pelo prefaciador George Dumézil, que é muito importante para esta compreensão mítico-religiosa do ser humano. Ele diz que “o simbolismo está presente em todo o pensamento religioso, em todos os lugares do pensamento” (ELIADE, 1991, p. 1).

Mircea Eliade explica melhor este pensamento ao dizer que:

Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los. (ELIADE, 1991, p. 7)



Concordamos com Mircea Eliade, pois sabemos que, na história das religiões, os arquétipos, as expressões e os símbolos arquetípicos estão presentes. Entretanto, para conhecer e poder contextualizar os grandes temas míticos é preciso conhecer e compreender a mitologia, principalmente a dos povos primevos e isto significa analisar, conhecer e compreender as religiões, as manifestações religiosas ou espirituais existentes e que se tem conhecimento em épocas em que ainda não havia escrita.

Mircea Eliade faz outro alerta importante quanto à necessidade desta compreensão para não cairmos em interpretações equivocadas e unilaterais:

A história das religiões é abundante em interpretações unilaterais e, conseqüentemente, aberrantes de símbolos. Não encontraremos um único grande símbolo religioso cuja história não seja uma trágica sucessão de inúmeras ‘quedas’. Não existe heresia monstruosa, orgia infernal, crueldade religiosa, loucura, absurdo ou insanidade mágico-religiosa que não seja ‘justificada’, no seu próprio princípio, por uma falsa – porque parcial, incompleta – interpretação de um grande simbolismo. (ELIADE, 1991, p. 12)

Diante desta ótica e observando estes fatos que são imprescindíveis para compreender o contexto mítico-religioso dos povos primevos é que nesta dissertação destacamos que a Bíblia, em seus escritos iniciais, faz referência à África, mas que estes importantes dados histórico e geográfico têm passado despercebidos e despercebidos por muitos teólogos, religiosos e, talvez, historiadores.

O contexto bíblico do Antigo Testamento que será apresentado servirá de referência para a compreensão de que havia povos mais antigos dos que são citados em seus textos e que tinham suas culturas, seus contextos mítico-religiosos, mas que não são citados na Bíblia ou, se são citados, não recebem a devida importância e demonstraremos que estas informações são importantes para esta dissertação.

## **1.2 O contexto mítico-religioso entre os povos do Antigo Testamento**

Ao abordar sobre os povos que constam no Antigo Testamento é necessário ter muita cautela, como também é importante delimitar qual será o povo a ser abordado para que não haja conflitos e confusões. Da mesma forma é preciso tomar muito cuidado com a tradição ocidental existente para que ela não interfira na produção textual e, assim, esta dissertação não se

transforme em uma teologia fundamentalista e preconceituosa que não é nossa intenção, nem a proposta deste estudo.

Ao utilizar os escritos bíblicos, mesmo que seja um único versículo, por menor que seja, ou citar um dos personagens que consta na Bíblia, nos deparamos com questões teológicas, conceitos religiosos e com a história das religiões (judaica e cristã), pois a Bíblia é um livro com textos escritos há séculos.

Por isso é preciso compreender que o estudo da história da religião israelita inicia na época do iluminismo e do racionalismo. Uma época em que era normal estabelecer contraste entre a revelação e a razão com o objetivo de apresentar o cristianismo como sendo a religião correta, a religião de padrões morais elevados e sendo uma religião racional (FOHRER, 2002, p. 18).

Os estudos históricos-críticos que foram realizados por décadas, utilizando, mais especificamente como base, a crítica literária chegaram ao ponto de apresentar uma história da religião israelita que é uma expressão usada por SMEND em 1893, mas que se cercou de inúmeros estudiosos como KUENEM (1869-70), K. H. GRAF (1962), C. STEUERNAGEL (1925), W. ROBERTSON SMITH (1927); WELLHAUSEN (1905) entre outros (FOHRER, 2002, pp. 20-21).

Georg Fohrer (2002) demonstra que, ao estudar a história da religião israelita, as religiões que foram analisadas foram apenas a religião arábica pré-islâmica, por estarem muito próximas da religião dos antigos semitas, neste caso a religião pré-mosaica de Israel e a religião cananeu-fenícia que foi a religião encontrada quando os israelitas passaram a fazer parte da Palestina (FOHRER, 2002, p. 21).

A história de Israel, de acordo com os escritos do Antigo Testamento, começa com a migração de Abraão da Mesopotâmia para o Egito e depois para a Palestina e esta visão obscurece, a ponto de eliminar, que havia outros povos antes de Abraão e antes dos sumérios e dos acadianos.

Inclusive os sumérios não são os primeiros povos, mas, por terem a escrita mais antiga que se tem acesso, e eles são considerados, em grande parte do meio teológico, como o povo mais antigo.

O historiador John Bright diz que “é o fato universalmente aceito que muito da literatura do mundo antigo – narrações épicas, sabedoria popular, material legal e litúrgico – foi transmitido oralmente” (BRIGHT, 1978, p. 86).

Ele faz um longo discurso em seu livro *História de Israel* para demonstrar que houve um longo período de transmissão oral e afirma que:

De qualquer modo, houve com certeza uma longa transmissão histórica. Mas os pormenores desta história – as circunstâncias precisas sob as quais se originaram e se desenvolveram as várias tradições – estão totalmente além dos nossos conhecimentos, e provavelmente continuarão sempre. (BRIGHT, 1978, p. 90)

É verdade que há muita coisa que está além do nosso conhecimento, mas que se faz presente no inconsciente coletivo da humanidade e é por isso que precisamos compreender as expressões arquetípicas apresentadas pelos povos primevos.

Sabemos que cada povo, tribo, clã, independente de como sejam chamados nos tempos atuais ou pela história, tinha sua tradição oral, sua cultura e esta longa transmissão oral perpassou tradições, tempos e épocas e precisam ser levadas em consideração, conforme John Bright destaca:

Mesmo que aceitemos os relatos bíblicos por seu valor nominal, é impossível reconstituir a história dos começos de Israel. Porque em sua grande parte estes começos são desconhecidos.

As narrativas de Gênesis são em preto e branco e numa tela simples, sem nenhuma perspectiva em profundidade. O Gênesis nos pinta certos indivíduos e suas famílias, movimentando-se dentro de seu mundo, como se vivessem sozinhos nele. (BRIGHT, 1978, p. 91)

Esta explicação de John Bright é importante porque há mais informações a respeito dos povos do que apenas as que são lidas nos textos bíblicos.

Nota-se então, que é algo muito mais profundo e que merece a nossa atenção, por isso ao citar Abraão nesta dissertação, não estamos nos prendendo às tradições judaica, cristã ou islâmica, seja oriental ou ocidental, mas uma referência para compreendermos que iremos nos ater aos povos antes dele, os povos primevos, que não são apresentados com mais detalhes nos escritos do Antigo Testamento, como o próprio John Bright diz: “Não sabemos nada das vidas de Abraão, Isaac e Jacó a não ser o que a Bíblia nos diz. E os pormenores ficam muito além do controle dos dados arqueológicos” (BRIGHT, 1978, p. 92).

Sabe-se que a religião patriarcal iniciada com Abraão e apresentada no livro de Gênesis é considerada como projeção ao passado de crenças posteriores, mas:

Até a data de hoje o tratamento que se tem dado à história de Israel tende a dar uma avaliação negativa às tradições primitivas, com uma consequente relutância em confiar nelas como fontes de informação histórica. (BRIGHT, 1978, p. 84)

A história demonstra que havia um comércio no Nilo, do Mar Vermelho para o Punta (Somália), nos mares de Creta, Fenícia e em várias outras regiões (BRIGHT, 1978, p. 59) e junto a este comércio fluía, normalmente, como é comum a qualquer sociedade, as histórias, as lendas e tantas outras tradições orais e culturais.

Este fato não é novidade ou uma grande descoberta arqueológica ou histórica, isto é algo comum na história da humanidade, seja no litoral ou, até mesmo, nas regiões ribeirinhas do nosso imenso Brasil, como também, nos rios do Continente Africano, os quais a Bíblia cita.

O que é importante é que, com esta informação, podemos compreender que eles não eram um grupo étnico homogêneo, mas nômades errantes entre os territórios daquela época:

Os antigos israelitas não eram beduínos condutores de camelos (embora sejam descritos como proprietários de camelos) nem condutores de caravana no Neguebe, nem fazendeiros, mas pequenos nômades criadores de rebanhos ou, com referência ao animal que eles empregavam no transporte, nômades condutores de asnos. (FOHRER, 2002, pp. 35-36)

John Bright também informa que há “evidência de um período de contato internacional e transfusão cultural entre as fronteiras do mundo da Bíblia, antes de nascer o sol da história” (BRIGHT, 1978, p. 31) e também afirma que as narrativas patriarcais (Abraão, Isaque e Jacó) e as demais narrativas bíblicas não são possíveis de serem relacionadas aos acontecimentos da história contemporânea e que estas narrativas bíblicas constituem o maior problema da história de Israel (BRIGHT, 1978, pp. 81-82).

Afinal, “a Bíblia não faz profissão de seguir numerosos métodos históricos” (BRIGHT, 1978, p. 83), mas isto não significa que não houvessem outros povos mais antigos e que eles não eram importantes.

O que faz com que as pessoas acreditem piamente nas tradições bíblicas como sendo a única e absoluta verdade é a fé, porém Liev Tolstói diz que na fé “se abriga a profunda sabedoria da humanidade e que ele não tinha o direito de negá-la com base na razão” (TOLSTÓI, 2017, p. 83) e esta também é a nossa intenção.

Não abordaremos a fé como um sistema de crenças ou tradições religiosas que podem ser avaliadas qualitativa ou quantitativamente, mas como “o sentido da vida, graças ao qual o homem não se destrói, e vive. A fé é a força da vida” (TOLSTÓI, 2017, p. 80). Esta força da vida que todo ser humano tem, segundo Tolstói, é que em cada cultura aparece denominada por vários nomes ou apresentadas por inúmeras manifestações, símbolos ou expressões arquetípicas. Diante dessa compreensão e com tais conceitos é que nesta obra abordaremos os povos primevos, do continente africano que existiram antes da escrita e que são citados em passagens bíblicas, como é o caso de Cuxe, mas que não recebem o devido valor ou atenção.

A respeito desses povos Merrill F. Unger informa que, apesar dos descendentes de Cão, também serem referidos como Cuxe – conforme consta em Gênesis 10.8-12<sup>8</sup> – faziam parte do Egito ou a Núbia (UNGER, 1989, p. 42). Outro local do continente africano que é citado na Bíblia é Pute que é identificado como a antiga Punta, localizada ao sul ou sudeste de Cuxe africano e que corresponde à Somália moderna (UNGER, 1989, p. 43).

A própria Canaã, a “Terra Prometida por Deus ao povo de Israel”, é apresentada na Bíblia como sendo um povo descendente de Cão ou Cam, conforme consta em Gênesis 9.18<sup>9</sup> e Gênesis 9.22-27<sup>10</sup>, cuja origem é camita. Enfim, muitos locais da África são citados inúmeras vezes na Bíblia, principalmente nos textos do Antigo Testamento, não só nos textos iniciais,

---

<sup>8</sup> **Cuxe** gerou a Ninrode, o qual começou a ser poderoso na terra. Foi um valente caçador diante do Senhor, daí dizer-se: “Como Ninrode, poderoso caçador diante do Senhor”. O princípio do seu reino foi Babel, Ereque, Acade e Calné cidades na terra de Sinar. Daquela terra saiu ele para a Assíria e edificou Nínive, Reobote-Ir, Calá a grande cidade de Resém. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>9</sup> Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, **Cam** e Jafé; **Cam** é o pai de Canaã. (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995)

<sup>10</sup> **Cam**, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!” E disse também: “Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo!” (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995)

mas também em livros poéticos como no Salmo 72.10<sup>11</sup> e nos livros proféticos como em Isaías 43.3<sup>12</sup>; 45.14<sup>13</sup>; 66.19<sup>14</sup>; Jeremias 46.9<sup>15</sup>; Ezequiel 27.10<sup>16</sup>; 30.5<sup>17</sup> e em vários outros.

Apesar da África não ser mais detalhada nos textos bíblicos, ela já existia com seus povos, culturas, tradições, mitos, lendas e etc. Então, ao analisarmos a narrativa mítica da história da criação em Gênesis 1 a 3, não podemos excluir que este contexto mítico-religioso dos criadores divinos, das criaturas, do céu e abismo e tantas outras narrativas que são apresentadas na Bíblia não façam parte dos demais povos que são omitidos ou velados por não fazerem parte da história do povo de Israel, mas o contexto mítico-religioso dos povos africanos consta nos escritos ou estão subtendidos nos textos que compõem o Antigo Testamento.

O que podemos perceber é que estas passagens servem para compreendermos o arquétipo e o inconsciente coletivo que já existia e era do conhecimento dos povos primevos.

As narrativas mitológicas da criação já existiam entre outros povos e os africanos se encontram inseridos entre estes. Por isso nesta dissertação iremos apresentar a narrativa mítico-religiosa do Òrun e Àiyé dos Yorùbá.

### 1.3 O contexto mítico-religioso entre o povo Yorùbá

Apresentar um assunto referente a história do continente africano não é simples, mas hoje isto já tem sido possível por causa dos esforços de renomados historiadores, principalmente os historiadores africanos, como Joseph Ki-Zerbo que no livro *História Geral da África* informa:

---

<sup>11</sup> Os reis de Társis e das ilhas vão trazer-lhe tributo. Os reis de **Sabá** e **Sebá** lhe pagarão tributo. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>12</sup> Com efeito, eu sou Iahweh, o teu Deus, o Santo de Israel, o teu Salvador. Por teu resgate dei o **Egito**, **Cuxe** e **Sebá**, dei-os em teu lugar. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>13</sup> Assim diz Iahweh: Os produtos do **Egito** e a riqueza de **Cuxe**, bem como os **sabeus**, homens de grande estatura, passarão para o teu domínio e te pertencerão. Caminharão atrás de ti, seguindo-te em cadeias, prostrar-se-ão diante de ti e com voz súplice dirão: “Só contigo Deus está! Fora dele não há nenhum Deus. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>14</sup> Porei entre eles um sinal e alguns dos que foram salvos enviarei às nações, a Társis, **Pul** e **Lude**, que atiram com o arco, a Tubal e Javã, até às terras do mar mais remotas, que jamais ouviram falar de mim, nem viram a minha glória; eles anunciarão entre as nações a minha glória. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>15</sup> Avante, cavalos! Correi a toda pressa, carros! Que os guerreiros avancem, **Cuxe** e **Pute** que maneja o escudo, e os **ludianos** que retesam o arco! (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>16</sup> Os persas, os lídios e os de **Pute** se acharam em teu exército e eram teus homens de guerra; escudos e capacetes penduraram em ti; manifestaram a tua glória. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>17</sup> Etiópia, **Pute** e **Lude**, toda a Arábia, **Cube** e os filhos da terra da aliança cairão com eles à espada. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

No que concerne ao continente africano, é preciso reconhecer que o manuseio das fontes é particularmente difícil. Três fontes principais constituem os pilares do conhecimento histórico: os documentos escritos, a arqueologia e a tradição oral. Essas três fontes são apoiadas pela linguística e pela antropologia, que permitem matizar e aprofundar a interpretação dos dados, por vezes excessivamente brutos e estereis sem essa abordagem mais íntima. (KI-ZERBO, 2010, v. I, p. XXXVI)

Ao perceber que a Bíblia cita, mesmo que seja de forma superficial ou velada, países do continente africano, estes pilares são novamente erguidos. Inclusive sabemos que a tradição oral da história africana é um celeiro da história viva dos seus povos.

Para o africano a palavra é pesada, isto é, é forte, tem muito valor e não é desperdiçada. Ela é vista como sendo “a morada do ser” (KI-ZERBO, 2010, v. I, p. XL).

Ela é “uma fonte integral de metodologia estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade” (KI-ZERBO, 2010, v. I, p. XLIII), o mesmo ocorreu com o povo hebreu e com os demais povos.

Assim como Ki-Zerbo afirma que para compreender a história da África é necessário à compreensão da história universal (KI-ZERBO, 2010, v. I, p. LVI), ela também é imprescindível para compreendermos o contexto mítico-religioso dos povos primevos, inclusive dos que constam nos textos bíblicos.

Destarte a Bíblia apresenta em seus escritos diversos estilos literários, como por exemplo, nos seus onze capítulos principais do livro de Gênesis ela apresenta um estilo mitológico, os africanos, como os demais povos primevos, não só do continente africano, apresentam também seus mitos que foram e ainda são, nos dias atuais, transmitidos pela tradição oral.

Mircea Eliade informa que:

As pesquisas sistemáticas sobre o mecanismo das ‘mentalidades primitivas’ revelaram a importância do simbolismo para o pensamento arcaico e, ao mesmo tempo, o seu papel fundamental na vida de qualquer sociedade tradicional. (ELIADE, 1991, p. 5)

No livro *História Geral da África* consta que:

O mito, representação fantástica do passado, em geral domina o pensamento dos africanos na sua concepção do desenrolar da vida dos povos. Isso a tal ponto que, às vezes, a escolha e o sentido dos acontecimentos reais

deviam obedecer a um ‘modelo’ mítico que predeterminava até os gestos mais prosaicos do soberano ou do povo. Sob forma de ‘costumes’ vindos de tempos imemoriais, o mito governava a História, encarregando-se, por outro lado, de justificá-la. Num tal contexto, aparecem duas características surpreendentes dos pensamentos histórico: sua intemporalidade e sua dimensão essencialmente social. (HAMA; KI-ZERBO, 2010, v. I, p. 24)

A compreensão desta ótica sobre os africanos, incluindo seus mitos e suas tradições orais, e sua comparação aqui, nesta dissertação, apresentada dentro de contextos contidos nos escritos bíblicos, é importante para conhecermos e compreendermos a cultura Yorùbá, a qual no Brasil é representada pela religião Candomblé.

Este conhecimento nos faz compreender a história e o contexto mítico-religioso que os Yorùbá apresentam. Inclusive, Yuval Noah Harari, em seu livro *Homo Deus*, reafirma esta compreensão ao dizer que:

Esse paradoxo do conhecimento histórico. Conhecimento que não muda o comportamento é inútil. Mas aquele que muda o comportamento perde rapidamente a relevância. Quanto mais dados tivermos e quão melhor compreendermos a história, mais rapidamente alterará seu curso, e mais rapidamente nosso conhecimento se tornará obsoleto. (HARARI, 2016, p. 66)

É preciso destacar isto porque, como fazemos citações de textos bíblicos, esta dissertação pode levar a uma compreensão dentro do contexto judaico-cristão ou evangélico dos dias atuais, porém não é este o objeto desta obra.

É preciso estar alerta a isto e ter em mente o que Mircea Eliade destaca para não repetirmos os mesmos erros de alguns historiadores das religiões ou de alguns teólogos:

Muitos historiadores das religiões são tão absorvidos por sua própria especialidade que não conhecem muito mais sobre os mitos gregos ou egípcios, sobre a mensagem de Buda ou sobre as técnicas taoístas ou xamanistas do que um amador que soube orientar suas leituras. A maioria está familiarizada apenas com um pequeno setor do imenso campo da história das religiões. (ELIADE, 1991, p. 23)

Apesar do autor desta dissertação ser teólogo formado em uma instituição protestante, este não é o nosso objetivo nesta dissertação, nem será o caminho a ser aqui percorrido, pois seu pensamento se faz presente na compreensão que Mircea Eliade apresenta ao dizer que:



Sabemos que certos mitos e símbolos circulam pelo mundo, propagados por certos tipos de cultura, ou seja, que esses mitos não são descobertas espontâneas do homem arcaico, mas criações de um complexo cultural bem delimitado, elaborado e veiculado por certas sociedades humanas. (ELIADE, 1991, p. 30)

É com este pensamento que entraremos no campo da tradição oral africana, mais especificamente, da cultura Yorùbá, tendo-a como “um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra” (VANSINA; KI-ZERBO, 2010, v. I, p. 140) chegando até aos dias atuais, no contexto social brasileiro em que se encontram as religiões de matriz africana, mais especificamente o Candomblé.

Concordamos com H. Djait que “apreender a história da África como um todo e considerar, nesta perspectiva, suas fontes escritas continua a ser tarefa delicada e particularmente difícil” (DJAIT; KI-ZERBO, 2010, v. I, p. 78).

Porém iremos nos ater ao modo de pensar da tradição oral e assim compreender, apresentar e comparar o contexto mítico-religioso de forma que possamos entender que há uma religião de cultura Yorùbá no Brasil que é o Candomblé.

Então, retornando à questão do mito presente na história da África, como a cultura Yorùbá e as dos demais povos, a Bíblia também apresenta nos seus escritos os seus mitos e, como bem informa o professor Nilton Sousa da Silva:

O mito não pode ser descrito como uma simples emoção. A expressão de um sentimento não é o próprio sentimento – é a emoção tornada imagem. (CASSIRER, 1961, p. 64 apud SILVA, 2002, p. 32)

Inclusive, Carl Gustav Jung disse que:

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. (JUNG, 2016b, p. 18)

Carl Gustav Jung também disse que “uma palavra é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato” (JUNG, 2016b, p. 19). Afinal, “os

arquétipos só adquirem expressão quando se tenta descobrir, pacientemente, por que e de que maneira eles têm significação para um determinado indivíduo vivo” (JUNG, 2016b, p. 122).

Partindo desta compreensão sobre os mitos, as expressões e os símbolos arquetípicos é que podemos apresentar um dos mitos da criação da cultura Yorùbá, o Òrun e Àiyé, e que no livro *Os Nàgó e a morte* de Juana Elbien dos Santos, é apresentado da seguinte forma:

Quando *Olórun* decidiu criar a terra, chamou *Obàtálá*, entregou-lhe o ‘saco da existência’, *àpò-ìwà*, e deu-lhe as instruções necessárias para a realização da magna tarefa. *Obàtálá* reuniu todos os *Òrìṣà* e preparou-se, sem perda de tempo. De saída, encontrou-se com *Odùà* que lhe disse que só o acompanharia após realizar suas obrigações rituais. Já no *òna-Òrun*, caminho, *Obàtálá* passou diante de *Èṣù*. Este, o grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos, perguntou-lhe se já tinha feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter, *Obàtálá* respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu seu caminho sem dar mais importância à questão. E foi assim que *Èṣù* sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado. Com efeito, enquanto *Obàtálá* seguia seu caminho começou a ter sede. Passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ele não aceitou. Continuou andando. Sua sede aumentava e era insuportável. De repente, viu diante de si uma palmeira *Igi-òpẹ* e, sem se poder conter, plantou o tronco da árvore seu cajado ritual, o *òpá-ṣóró*, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos, e ficou estendido no meio do caminho. Nesse meio tempo, *Odùà*, que foi consultar Ifá, fazia suas oferendas a *Èṣù*. Seguindo os conselhos dos *bàbáláwo*, ela trouxe cinco galinhas, das que têm cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício. *Èṣù* apanhou estes últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a *Odùà* a cadeia, as aves e o camaleão vivos. *Odùà* consultou outra vez os *bàbáláwo* que lhe indicaram ser necessário, agora, efetuar um *ẹbọ*, isto é, um sacrifício, aos pés de *Olórun*, de duzentos *ìgbín*, os caracóis que contêm ‘sangue branco’, ‘a água que apazigua’, *omi-ẹrò*.

Quando *Odùà* levou o cesto com *ìgbín*, *Olórun* aborreceu-se vendo que *Odùà* ainda não tinha partido com os outros. *Odùà* não perdeu sua calma e explicou que estava obedecendo a ordens de Ifá. Foi assim que *Olórun* decidiu aceitar a oferenda e ao abrir seu *Àpéré-òdù* – espécie de grande almofada onde geralmente Ele está sentado – para colocar a água dos *ìgbín*, viu, com surpresa, que não havia colocado no *àpò-ìwà* – bolsa da existência – entregue a *Obàtálá*, um pequeno saco contendo terra. Ele entregou a terra nas mãos de *Odùà* para que ela, por sua vez, a remetesse a *Obàtálá*. *Odùà* partiu para alcançar *Obàtálá*. Ela o encontrou inanimado ao pé da palmeira, contornando por todos os *Òrìṣà* que não sabiam o que fazer. Depois de tentar em vão acordá-lo, ela apanhou o *àpò-ìwà* e eles dirigiram-se todos juntos para o Òrun *Àkàsò* por onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por *Olórun* que estava no chão e voltou para entregá-lo a *Olórun*. Este decidiu, então, encarregar *Odùà* da criação da terra. Na volta de *Odùà*, *Obàtálá* ainda dormia; ela reuniu todos os *Òrìṣà* e explicou-lhes que fora delegada por *Olórun* e eles dirigiram-se todos juntos para o Òrun *Àkàsò* por onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por *Olórun* para a criação da terra. *Èṣù*, *Ògún*, *Ọṣòṣì* e *Ìja* conheciam o caminho que leva às águas onde iam caçar e pescar. *Ògún* ofereceu-se para mostrar o caminho e

converteu-se no *Asiwajú* e no *Olúlànà* – aquele que está na vanguarda e aquele que desbrava os caminhos. Chegando diante do *òpó-òrún-oún-Àiyé*, o pilar que une o *Òrun* ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual *Odùà* deslizou até o lugar indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou *Eyélé*, a pomba, para esparramá-la. *Eyélé* trabalhou muito tempo. Para apressar a tarefa, *Odùà* enviou as cinco galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, à direita, à esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. *Odùà* quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou primeiro uma pata, Tateando. Apoiando-se sobre esta pata, colocou a outra e assim sucessivamente até que sentiu a terra firme sob suas patas.

*Ole?*

Ela está firme?

*Kole?*

Ela não está firme?

Quando o camaleão pisou por todos os lados, *Odùà* tentou por sua vez. *Odùà* foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com sua primeira pegada. Essa marca é chamada *ese ntaiyé Odùduwà*.

Atrás de *Odùà* vieram todos os outros *Òrìṣà* colocando-se sob sua autoridade. Começaram a instalar-se. Todos os dias *Òrúnmilà* – patrão do oráculo de Ifá – consultava Ifá para *Odùà*. Nesse meio tempo *Òbàtálá* acordou e vendo-se só sem o *àpò-ìwà* retornou a *Olórun*, lamentando-se de ter sido despojado do *àpò*. *Olórun* tentou apaziguá-lo e em compensação transmitiu-lhe o saber profundo e o poder que lhe permitiu criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra. A narração diz textualmente: ‘*Iṣé àjùlò yé nni iṣedá, tí ó fì mọ́ ṣedá àwon èniyàn àti orísirísi ohun gbogbo tí ó ó mọ́ òde Àiyé òun àti igi gbogbo, itàkún, koríko, eranko, eiyé, eja ali àwon èniyàn*’.

‘Os trabalhos transcendentais de criação permitir-lhes-iam criar todos os seres humanos e as múltiplas variedades de espécies que povoariam os espaços do mundo; todas as árvores, plantas, ervas, animais, aves, pássaros, peixes, e todos os tipos humanos’.

Foi assim que *Òbàtálá* aprendeu e foi delegado para executar esses importantes trabalhos. Então, ele se preparou para chegar à terra. Reuniu os *Òrìṣà* que esperavam por ele, *Olúfón*, *Eteko*, *Olúorogbo*, *Olúwofin*, *Ògìyán* e o resto dos *Òrìṣà-funfun*.

No dia em que estavam para chegar, *Òrúnmilà*, que estava consultando Ifá para *Odùà*, anunciou-lhe o acontecimento. *Òbàtálá*, ele mesmo, e seu séquito vinham dos espaços do *Òrun*. *Òrúnmilà* fez com que *Odùà* soubesse que se ela quisesse que a terra fosse firmemente estabelecida e que a existência se desenvolvesse e crescesse como ela havia projetado, ela devia receber *Òbàtálá* com reverência e todos deveriam considera-lo como seu pai.

No dia de sua chegada, *Òrìṣànlà* foi recebido e saudado com grande respeito:

1. *Ọba-áláá o kú àbòdò!*
2. *Ọba nlá mò wá déé oo!*
3. *Ò kú ìrìn!*
4. *Erú wáá dájì.*
5. *Erú wáá dájì.*
6. *Olówó Àiyé wònyé ò.*

1. *Ọba áláá, seja bem-vindo!*

2. *Ọba nlá* (o grande rei) acaba de chegar!
3. Saudações por ocasião da viagem que você acaba de fazer!
4. Os escravos vieram servir seu mestre.
5. Os escravos vieram servir seu mestre.
6. Oh! Senhor dos habitantes do mundo!

*Odù* e *Ọbàtálá* ficaram sentados face a face, até o momento em que *Ọbàtálá* decidiu que iria instalar-se com sua gente e ocupariam um lugar chamado *Ìdítàa*. Construíram uma cidade e rodearam-na de vigias.

Segue-se um longo texto, segundo o qual os dois grupos se interrogavam a fim de saber quem realmente devia reinar. Se *Ọbàtálá* é poderoso, *Odùduwà* chegou primeiro e criou a terra sobre as águas, onde todos moram. Mas também foi *Ọbàtálá* quem criou as espécies e todos os seres. Os grupos não chegavam a um acordo e as divergências e atritos se fizeram cada vez mais sérios até gerar em escaramuças.

As opiniões não eram constantes e os partidários de um ou de outro tanto aumentavam ou diminuían de acordo com o que parecia ser mais poderoso, até que explodiu uma verdadeira guerra, colocando em perigo toda a criação. *Ọrúnmilà* interveio e um novo *Odù*, *Ìwòrì-Òbèrè*, trouxe a solução. Esse signo pareceu no dia em que *Ọrúnmilà* consultou *Ifá* a fim de que solucionasse a luta entre *Ọrìṣànlà* e *Odù*.

*Ọrúnmilà* usou de toda sua sabedoria para fazer *Odù* e *Ọbàtálá* virem a *Orópò*, onde conseguiu sentá-los face a face, assinalando a importância da tarefa de cada um deles; reconfortou *Ọbàtálá*, dizendo que ele era o mais velho, que *Odù* havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e para consolidar a criação e não era justo que ele botasse tudo a perder. Depois, convenceu *Odù* a ser amável com *Ọbàtálá*: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso *Ọbàtálá* não tinha vindo do *Ọrun* para que convivessem juntos? Por acaso todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertenciam?

*Inú Ọdùàà ó rò,  
Inú Ọrìṣàlà naa a si ròo.  
Odù apazigou-se,  
Ọbàtálá também se apazigou.*

Foi assim que ele fez *Odù* sentar-se à sua esquerda e *Ọbàtálá* à sua direita e, colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo.

É a partir desse acontecimento que se celebram, anualmente, os sacrifícios e o festival com repasto (*ọdọdún síṣàsè*) que reúne os dois grupos que cultuam *Odùduwà* e *Ọbàtálá*, revivendo e reatualizando a relação harmoniosa entre o poder feminino e o poder masculino, entre o *Àiyé* e o *Ọrun*, que permitirá a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis.

As duas metades do *igbá-odù* devem manter-se unidas, *Ọrun* e *Àiyé*, *Odù* e *Ọbàtálá*, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência. (SANTOS, 2012, pp. 64-68)

Assim como na cultura Yorùbá há um relato mítico da criação com seus Òrìṣà, na narrativa mitológica apresentada nos três primeiros capítulos do livro de Gênesis, na Bíblia, ocorre o mesmo. Se pelo lado dos Yorùbá há Òrúnmilà, Ọbàtálá, Ifẹ̀, Igi Ọpe, Iré e etc. em Gênesis há os Elohim<sup>18</sup>, espírito<sup>19</sup>, hálito criador<sup>20</sup> e gerador de vida<sup>21</sup> e etc.

Fazer esta comparação não leva a desacreditar uma ou outra cultura, ao contrário, nos leva à compreensão que isto é um arquétipo e que já fazia parte do inconsciente coletivo dos povos primevos.

Apesar da história dos Yorùbá ser oral, ela se faz presente, ainda nos dias atuais, com sua força e credibilidade. O reverendo Samuel Johnson disse que:

A origem da nação Yorùbá está envolvida na obscuridade. Como a história inicial da maioria das nações, as contas comumente recebidas são, na maior parte, puramente lendárias. As pessoas não estão rotuladas e a linguagem não escrita, tudo o que se sabe é de tradições cuidadosamente transmitidas.<sup>22</sup> (JOHNSON, 1921, p. 3 – Tradução Nossa = T.N.)

O reverendo Samuel Johnson também nos informa que:

Todas as várias tribos da nação Yorùbá traçam sua origem em Odùduwà e na cidade de Ilé Ifẹ̀. De fato, ele é famoso como o local onde Deus criou o homem, branco e preto, e de onde eles se dispersaram por toda a terra.<sup>23</sup> (JOHNSON, 1921, p. 15 – T.N.)

O reverendo Samuel Johnson nos ajuda a compreender que os mitos, as histórias e a tradição oral dos Yorùbá é igual à forma que a Bíblia apresenta os mitos, as histórias e a tradição oral dos judeus e dos cristãos.

---

<sup>18</sup> אֱלֹהִים – *ielohim*. (KIRST, 2000)

<sup>19</sup> רוּחַ – *ruah*. (KIRST, 2000)

<sup>20</sup> נֶפֶשׁ – *nephesh*. (KIRST, 2000)

<sup>21</sup> נֶשְׁמָה – *neshamah*. (KIRST, 2000)

<sup>22</sup> *The origin of the Yoruba nation is involved in obscurity. Like the early history of most nations the commonly received accounts are for the most part purely legendary. The people being unlettered, and the language unwritten all that is known is from traditions carefully handed down.*

<sup>23</sup> *All the various tribes of the Yoruba nation trace their origin from Oduduwa and the city He Ife. In fact He Ife is fabled as the spot where God created man, white and black, and from whence they dispersed all over the earth.*

A cultura Yorùbá, como qualquer outra cultura antes de haver escrita ou, até mesmo, as que são conhecidas pela escrita, reconhecem o criador, o céu, a terra e as divindades, sejam quais forem e quais nomes recebam ou sejam apresentados no decorrer dos tempos.

Isto faz parte do inconsciente coletivo do ser humano e do arquétipo com suas expressões, símbolos e imagens arquetípicas e é isto que tem levado, no decorrer dos séculos e da história, os povos e as mais diversificadas culturas buscarem meios e formas de se relacionarem com o divino, dentro das mais variadas formas de culto, com suas liturgias e seus ritos, como é o caso do Àṣà Yorùbá, que comumente ocorre nos terreiros de Candomblé, que será melhor apresentado no segundo capítulo desta dissertação.

## CAPÍTULO II

### ÀSÀ YORÙBÁ:

#### UMA HERMENÊUTICA DOS RITUAIS LITÚRGICOS DO CANDOMBLÉ

“Deus é a simples causa, o quieto deserto, o simples silêncio [...] tal é a Sua natureza: ser uma só natureza”.  
Mestre Eckhart (CASSIRER, 1992, p. 91)

Estudar os povos antigos, as suas histórias, os seus mitos e tudo o mais que envolve as suas culturas é fascinante. Todavia, quando este estudo é feito tendo como objeto principal, os povos de matriz africana, muitas vezes eles são ignorados e entram na lista dos assuntos profanos do mundo cristão em geral.

O fato dos muçulmanos terem o Alcorão; os judeus terem o Tanakh<sup>24</sup> e os cristãos terem a Bíblia Sagrada, assim como as várias outras religiões ou filosofias espiritualistas, que existem no mundo, terem seus livros sagrados que contam as histórias sobre suas origens, não é motivo para desmerecer, desacreditar e desconsiderar as religiões que não têm livros assim ou não têm escritos considerados inspirados pelo divino ou, até mesmo, escritos pelas divindades como é o caso dos povos de matriz africana como o Candomblé.

Antes de haver a escrita, as histórias reais ou mitológicas eram passadas oralmente de geração em geração e foi desta forma que surgiu a história dos povos primevos, inclusive a história do povo judeu que consta na Bíblia.

Ao falar sobre os dados arqueológicos que confirmam a história da religião de Israel, John Bright diz:

As inscrições decifráveis mais antigas, quer no Egito, quer na Mesopotâmia, remontam aos primeiros séculos do terceiro milênio a.C. – mil anos antes de Abraão, mil e quinhentos antes de Moisés. Aí começa a história propriamente dita.

Além disso, no curso das últimas décadas, descobertas em todas as partes do mundo bíblico, e além dele, revelaram uma sucessão de culturas mais remotas ainda, que ascendem ao quarto milênio, ao quinto, ao sexto, ao sétimo e, em alguns casos, ainda mais além.

---

<sup>24</sup> Tanakh é um acrônimo judaico para denominar o seu Livro Sagrado, cuja formação é feita pelas principais letras hebraicas das divisões às quais os seus livros são apresentados: Torah, Neviim e Ketuviim, também conhecido como a Bíblia Judaica. (CHAMPLIN, 1995, v. 2)

Por mais difícil que seja para nós pensarmos, medeia realmente mais tempo entre os começos de civilização no Oriente Próximo e as origens de Israel, do que entre estas e nossa época! (BRIGHT, 1978, p. 16)

Outro autor que confirma esta visão histórica sobre Israel, ao dizer a respeito da história da religião israelita que consta na Bíblia, é George Fohrer:

A religião israelita [...] não era nem homogênea, nem estática. Na verdade, ela sofreu um processo de evolução histórica que revela significativas mudanças e desenvolvimentos causados não só por influências internas, como também externas [...] qualquer apresentação da história da religião de Israel deve lançar luz sobre esta evolução e variedade. (FOHRER, 2002, pp. 25-26)

Ao fazermos referências aos povos primevos é preciso compreender a evolução e a variedade históricas das suas origens, se é que podemos definir uma origem de povos tão antigos, pois elas vêm de tradições orais e estas sempre serão muito mais antigas do que qualquer pesquisador, historiador ou qualquer outra pessoa tente comprovar.

É por isso que ao estudarmos os povos primevos e as suas culturas precisamos também entender as suas sagas, suas lendas e os seus mitos:

O enfoque mítico – é preciso reconhecê-lo – está na origem da história de todos os povos. Toda história é originalmente uma história sagrada. Do mesmo modo, esse enfoque acompanha o desenvolvimento histórico, reaparecendo de tempos em tempos sob formas maravilhosas ou monstruosas. (HAMA; KI-ZERBO, 2010, v. I, p. 28)

Assim como John Bright, George Fohrer e Boubou Hama explicam que as histórias dos povos primevos estão envolvidas e são compostas por mitos, lendas, sagas e vários outros estilos literários e arquétipos, os quais fazem parte dessa evolução e variedade históricas, Mircea Eliade também afirma que “é na história da religião que encontramos os arquétipos” (ELIADE, 1991, p. 17).

Nós que vivemos nos dias da tecnologia, na era da informática, precisamos observar atentamente para compreender como as religiões se transformam e evoluem com o passar do tempo.



Este processo de evolução e transformação é explicado por George Fohrer ao citar o seguinte exemplo sobre o povo de Israel:

A concepção javista<sup>25</sup> de Deus passa pelas seguintes transformações: primeiro, ele é um Deus da proteção; depois, um Deus da guerra; e, finalmente, um Deus da paz universal, cujo domínio abrange todo o mundo. O Deus de um grupo especial torna-se o Deus de uma nação; e, em seguida, o único Deus de todas as nações. Esporadicamente ele intervém nas batalhas; depois, age repetidamente na vida e destino de homens e nações; e, por fim, opera continuamente através de todo o domínio da natureza. No curso do desenvolvimento da concepção, Iahweh, primeiramente, é adorado em qualquer lugar; mais tarde, em numerosos santuários locais; e, finalmente, num único santuário. Simples cultos tribais dão lugar a complexas cerimônias cúlticas e, por fim, à adoração em espírito e em verdade. Precauções para a proteção da tribo transformam-se em normas cúlticas, éticas e legais, que são, de per si, sumariadas num único e compreensivo mandamento. (FOHRER, 2002, p. 26)

Contudo, também se podem notar as características comuns: a estrutura pessoal de fé, que é encontrada até na primitiva religião tribal de Israel; a noção de uma correlação entre os atos e decisões de Deus e do homem, juntamente com a noção da ação de Deus contemporaneamente na vida dos homens e das nações; a exigência de que a vida e a conduta do homem estejam de acordo com as leis que expressam a vontade de Deus; e, como ponto focal da religião israelita, a crença no domínio de Deus e na comunhão entre o homem e Deus, com a efetivação de ambas na vida do fiel, da nação ou do mundo humano. (FOHRER, 2002, p. 27)

George Fohrer, mais uma vez, faz uma excelente explanação a respeito da história do povo de Israel que consta na Bíblia e demonstra que o que os textos bíblicos do Antigo Testamento apresentam sobre a origem do mundo, do povo e as manifestações de Deus que constam registrados nos seus escritos são confusas e de difícil compreensão, mas que nos levam à questões arquetípicas existentes.

Sem tal compreensão, a visão que se terá de povos antigos, principalmente, de povos de matriz africana como os Yorùbá, será parcial, como o reverendo Samuel Johnson, apesar de ter escrito um dos primeiros livros sobre os Yorùbá e que tem muito valor para o conhecimento deste povo, demonstra o seu julgamento e a sua sentença, de cunho dogmático, ao se referir a povos que têm outra forma de compreender e se relacionar com o divino:

---

<sup>25</sup> O nome javista faz parte dos estratos fontes coletados de materiais narrativos e jurídicos antigos que constituem, ao mesmo tempo, o resultado de uma elaboração artística, cujo javismo ou J se prende ao fato de que, ao contrário de outras exposições, foram utilizados o nome de Javé desde a época pré-mosaica, isto é, desde o início do livro de Gênesis. (CHAMPLIN, 1995, V. 3)

Os Yorùbá originalmente eram inteiramente pagãos. O maometismo, que muitos agora professam, foi introduzido apenas desde o final do século XVIII. Eles, no entanto, acreditam na existência de um Deus Todo-Poderoso, que eles chamam de Ọlórún, ou seja, Senhor do Céu.

Eles o reconhecem, Criador do céu e da terra, mas exaltados demais para se interessar diretamente pelos homens e seus negócios; portanto, admitem a existência de muitos deuses como intermediários, e estes eles chamam de Ọ̀rìṣà.<sup>26</sup> (JOHNSON, 1921, p. 26 – T.N.)

Este comportamento que o reverendo Samuel Johnson apresenta e que, infelizmente, muitos cristãos têm não é saudável a qualquer pessoa, muito menos a um pesquisador, porém os assuntos que envolvem a religiosidade de muitas pessoas e suas crenças levam muitos a agirem desta forma. Entretanto, a postura de um historiador deve observar o alerta feito por H. Djait:

O historiador objetivo não tem o direito de fazer julgamentos de valor com base nos documentos de que dispõe, mas também não deve negligenciar seu potencial informativo sob pretexto de que podem induzi-lo a erro. (DJAIT; KI-ZERBO, 2010, v. I, p. 81)

Para não termos tal postura e para ficarmos longe de posicionamentos intolerantes e preconceituosos em relação ao Candomblé, nesta dissertação, buscaremos a devida compreensão para entendermos e abordarmos a cultura dos Yorùbá e para isto precisamos entender a função indispensável que o mito desempenha nas civilizações africanas, exprimindo, enaltecendo e codificando a crença, revelando e impondo princípios morais, garantindo a eficácia dos rituais e oferecendo regras práticas para a orientação humana (BENISTE, 2006b, p. 11).

Esses mitos ou essas divindades que existem na cultura Yorùbá não surgiram de forma que possam ser explicadas historicamente e não será a compreensão da transformação histórica dos nomes e configurações divinas que nos fará entender a origem dos nomes, deuses ou mitos, porque os deuses e os seus nomes já existiam na consciência humana (CASSIRER, 1992, p. 37).

---

<sup>26</sup> *The Yorubas originally were entirely pagans. Mohammedanism which many now profess was introduced only since the close of the eighteenth century. They, however, believe in the existence of an Almighty God, him they term Olorun, i.e., Lord of Heaven. They acknowledge Him, Maker of heaven and earth, but too exalted to concern Himself directly with men and their affairs, hence they admit the existence of many gods as intermediaries, and these they term Orisas.*

Os mitos se tornam verdadeiros porque são sagrados, conforme Mircea Eliade cita em seu livro *Imagens e Símbolos*:

Os mitos são verdadeiros porque são sagrados, porque falam de Seres e de acontecimentos sagrados. Consequentemente, narrando ou ouvindo um mito, retomamos o contato com o sagrado e com a realidade, e dessa maneira ultrapassamos a condição profana, a 'situação histórica'. (ELIADE, 1991, p. 55)

Entretanto, não se pode acreditar ou afirmar tais posicionamentos apenas pela vontade humana, pois, por se tratar de questões espirituais, esta compreensão necessita de uma compreensão teológica ou de alguma forma de exame teológico, pois é ela que sustenta e mantém as religiões:

Nenhum povo e nenhuma cultura formam-se como realidade histórica, sem imagens e sem símbolos, sem teologia capaz de definir e sustentar os valores morais e religiosos, sem organização social e política; enfim, sem uma visão definida do mundo. O mito é essencialmente uma revelação e é desenvolvido para sustentar a crença religiosa. (BENISTE, 2006b, p. 13)

Diante do que Mircea Eliade e José Beniste expõem, compreendemos que os mitos são sagrados porque revelam as crenças religiosas e é por isso que em todas as religiões há mitos, sagas, lendas e tantas outras formas de expressar suas histórias e conhecimentos.

Os mitos, nos ritos do Candomblé, buscam dar sentido às coisas realizadas; porém os mitos no Candomblé também são apresentados sob várias formas, como: cânticos, narrativas de acontecimentos primordiais, gestos e danças, sempre buscando criar a possibilidade de uma comunhão divina (BENISTE, 2006b, p. 19).

Todavia, como a cultura Yorùbá é antiga e também tem uma língua muito antiga, será muito importante e necessário que realizemos a devida hermenêutica de seus rituais litúrgicos.

## **2.1 – A Hermenêutica e suas Ferramentas**

A própria palavra hermenêutica vem de um mito, assim como a sua função é explicada por intermédio de um mito (BRANDÃO, 2002). Para os gregos, o Deus Hermes era “o que sabe

e o que transmite toda ciência secreta, pois a grande tarefa de Hermes era ser o intérprete da vontade dos deuses” (BRANDÃO, 2002, pp. 195-196).

A hermenêutica é muito importante, principalmente, para a compreensão de textos ou relatos antigos, mas é preciso saber utilizá-la, assim como suas ferramentas, para realizar uma boa interpretação. Mircea Eliade diz que “em princípio, podemos sempre nos perguntar sobre a validade da hermenêutica” (ELIADE, 1991, p. 20).

Em certo ponto ele tem razão porque não é possível criar “limites legítimos da hermenêutica dos símbolos” (ELIADE, 1991, p. 21), como explica Ernest Cassirer:

O mito não é, para ele, nem a transformação da história em lenda fabulosa, nem uma fábula aceita como histórica; e, tampouco, surge diretamente da contemplação das grandes configurações e poderes da natureza. Tudo a que chamamos de mito, é, segundo seu parecer, algo condicionado e mediado pela atividade da linguagem: é, na verdade, o resultado de uma deficiência linguística originária, de uma debilidade inerente à linguagem. Toda designação linguística é essencialmente ambígua e, nesta ambiguidade, nesta ‘paronímia’ das palavras, está a fonte primeva de todos os mitos. (CASSIRER, 1992, p. 18)

Em busca desta fonte primeva que Cassirer cita e de compreender melhor os ritos e rituais litúrgicos do Candomblé é que iremos utilizar a hermenêutica como a arte e a ciência da interpretação. A palavra hermenêutica vem do grego *hermeneuo*<sup>27</sup> que significa interpreto, traduzo e sua utilização é conhecida como a arte da *hermeneia*<sup>28</sup>, isto é, a teoria da interpretação (VINE, 2006, verbete: *interpretar*).

A história da palavra hermenêutica está vinculada à relação do humano com o divino, pois o Deus Hermes era o mensageiro dos deuses do panteão grego que transmitia e interpretava suas comunicações aos destinatários independentemente delas serem boas ou ruins (BRANDÃO, 2002, pp. 71-73).

O teólogo Louis Berkhof em seu livro *Princípios de Interpretação Bíblica* (1988), informa que Platão foi o primeiro a utilizar a palavra hermenêutica como termo técnico e, com o passar do tempo, a palavra hermenêutica começou a ser vista não só como ciência, por causa das normas e regras dentro de um sistema ordenado, mas também como uma arte, pois a sua interpretação precisa ser bem aplicada para não distorcer o objeto de estudo (BERKHOF, 1988, p. 11).

---

<sup>27</sup> ἑρμηνεύω [interpreto] – (T.N.). (TAYLOR, 1991)

<sup>28</sup> ἑρμηνεία [teoria da interpretação] – (T.N.)

O propósito da hermenêutica é interpretar contextos históricos antigos (SCHLEIERMARCHER, 2001, p. 36) e para que essa interação seja realizada é preciso utilizar alguns princípios que também são chamados de “ferramentas hermenêuticas” e que servem para analisar os ambientes: histórico, cultural, contextual, linguístico, literário, social e tudo o mais que envolve o mundo da época e nos dias atuais para a sua devida compreensão e aplicação.

Sabe-se que o avô paterno de Carl Gustav Jung (1794-1864) foi contemporâneo de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), inclusive em seu livro *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Aniela Jaffé conta que o avô de Carl Gustav Jung participava de um círculo notável da sua época, o qual contava com Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher<sup>29</sup> (JUNG, 2016, p. 395).

Aniela Jaffé também apresenta uma árvore genealógica de Carl Gustav Jung demonstrando que o tataravô de Carl Gustav Jung se casou com a irmã mais nova de Schleiermacher (ANEXO A).

É preciso compreender este dado histórico e familiar, pois Schleiermacher é considerado o pai da hermenêutica moderna e liberal e ele afirmava que interpretar não consiste só na reconstrução histórica, mas também intuitiva, isto é, é preciso entender o discurso do outro (SCHLEIERMARCHER, 2001, p. 15).

É através desta postura de interpretação psicológica que Schleiermacher buscava exercer para compreender a intenção do autor ou do contexto por ele vivido, que chamamos, na teologia, de compreensão hermenêutica.

Esta é a postura semelhante à qual nesta dissertação almejamos praticar, para sem incorrer na hùbris de apresentar o àṣà Yorùbá, isto é, a liturgia Yorùbá existente no Candomblé.

Ao falar em liturgia, compreendemos que será preciso explicitar o que significa este termo em sua etimologia para que não haja interpretações errôneas, tendenciosas ou já preestabelecidas sobre a conotação a respeito da liturgia.

Todavia, antes de abordar sobre a liturgia, é preciso compreender que ela não é algo que existe de forma isolada ou exclusiva de uma única religião, mas ela faz parte da interação religiosa do homem para com o divino e a esta interação é o que se conhece pela expressão: culto.

---

<sup>29</sup> Filósofo e teólogo alemão de grande influência. Foi professor de teologia e filosofia em Halle e ministro da Igreja da Trindade em Berlim. Traduziu as obras de Platão para o alemão. Fez progredir a teoria do conhecimento, o raciocínio teológico, a erudição platônica e a teologia sistemática e sofreu influência de Kant e Fichte. É conhecido como o pai da hermenêutica moderna e liberal. (CHAMPLIN, 1995, v. 6)

## 2.2 – A Hermenêutica de culto e de liturgia

A palavra “culto” tem sido utilizada com muita frequência no decorrer do séculos, principalmente no que se refere à religiosidade e, mais especificamente, dentro do contexto judaico-cristão. Sempre que há um assunto relacionado ao divino e à sua adoração ou devoção, é comum que as pessoas utilizem tal expressão para determinar o ato de um culto em si, por isso definiremos e conceituaremos o que é o culto ou o que é um culto.

O conceito mais comum de culto é de um ato religioso que envolve atos internos e externos, por meio dos quais o ser humano explicitamente honra o divino e às pessoas ou coisas unidas às divindades de um modo particular (FRIES, 1983, verbete: *culto*). Nota-se que o culto é um conjunto de atos sensíveis que a comunidade ou o indivíduo realizam para exteriorizar a vida religiosa e entrar em relação com o divino.

Por ser um comportamento da relação do ser humano para com o divino, torna-se um fenômeno social praticado pelo indivíduo ou por uma coletividade, conforme as regras, os lugares e os tempos determinados. Todavia, é preciso lembrar que não existe, em cultura alguma, um culto sem um ritual (ECHKARDT, 2015, p. 7).

O culto por ser um ato que tem por objetivo conectar o ser humano ao divino através de dogmas, ritos e símbolos, é a expressão de um relacionamento, onde as partes envolvidas sentem-se amparadas e livres de dívidas diante do divino (ECHKARDT, 2015, p. 7).

Em qualquer relato sobre o ser humano de qualquer época ou, até mesmo, civilizações, há sempre manifestações por parte do ser humano que envolvem os modelos típicos de iniciação, purificação, dedicação, oferendas e etc. Isto ocorre porque o culto tem como finalidade, estabelecer e manifestar, mediante seus símbolos e ritos, a relação entre o humano e a divindade (VINE, 2006, verbete: *adorar*).

Sejam quais forem os meios apresentados ou praticados (magias, oferendas, orações e etc.), o culto deve criar um intercâmbio que beneficie o Òrun-Àiyé dos deuses e do ser humano, ou seja, deve haver uma interação entre as forças místicas e vitais que são indispensáveis tanto para o divino e, principalmente, quanto para o ser humano (BENISTE, 2006, pp. 19-20).

A história das religiões demonstra que o culto é a reação a uma experiência religiosa, uma forma de responder ao sagrado. Isto demonstra que o culto tem o caráter de uma resposta que é o comportamento humano para se comunicar com o divino, por intermédio da palavra e da respectiva ação que também é o comportamento entre si (VAUX, 2003, p. 309).

Em todas as religiões existentes, até mesmo as religiões dos povos primevos sempre eram realizados cultos em favor das divindades, que habitavam ou não, em algum tipo de panteão. Isto não foi diferente no culto das religiões cristã, judaica ou qualquer outra, porque nelas se percebe ritos e práticas semelhantes a outras religiões existentes na mesma época que, com o passar do tempo, esses atos foram consideradas pagãos pela perspectiva teológica judaico-cristã, todavia, eles são formas do comportamento humano interagir com o divino.

A palavra hebraica traduzida para culto é ‘ābôdā<sup>30</sup> cujo principal significado é trabalho braçal, serviço (HARRIS, 1998, verbete: *servir*). Este vocábulo tem sua raiz no verbo ‘ābad<sup>31</sup> que significa trabalhar, servir e cuja etimologia vem de diversas raízes semíticas e que expressam várias ideias relacionadas à prestação de serviço e “trabalho”.

No aramaico ela significa fazer; no árabe significa adorar, obedecer e no grau intensivo tem o sentido de escravizar ou reduzir à escravidão. Entretanto, em todas estas expressões, esses serviços prestados sempre são dirigidos a coisas, pessoas ou ao divino.

A palavra culto sempre se refere à execução de um trabalho para o divino. É um serviço prestado ao divino independente de qual seja o serviço, seja ele obrigatório ou como resultado de uma experiência jubilosa e de agradecimento (ECHKARDT, 2015, pp. 8-13).

No grego, a palavra que é traduzida para culto vem do verbo *Proskuneō*<sup>32</sup> que é formado com as expressões *pros*<sup>33</sup> e *kuneō*<sup>34</sup> e significa fazer mesura, fazer reverência a, prestar obediência ou prestar homenagem ao divino (VINE, 2006, verbete: *adorar*).

A ideia que este verbo expressa é da pessoa que se prostra ou se curva para reverenciar uma divindade ou algo que é divino e este termo é mais utilizado com o significado de adorar. Demonstrando, assim, que o ato do culto inclui a adoração, seja individual ou coletiva, em ação de graças, confissões, petições, intercessões, estudo de escrituras e prontidão para o serviço (ECHKARDT, 2015, pp. 18-21).

Nesta busca de interação para com o divino é que o homem utiliza os rituais com seus ritos. A palavra ritual vem do latim *ritus* e significa cerimônia religiosa, uso, costume ou observância religiosa e tem o mesmo significado que rito, dando continuidade ao mito.

O ritual não é mecanizado porque pode atualizar o mito e, assim, seguir os ensinamentos dos ancestrais que são sagrados (LAROUSSE CULTURAL, 1998, verbete: *rito*).

---

<sup>30</sup> עֲבֹדָה [serviço] – (T.N.)

<sup>31</sup> עָבַד [servir] – (T.N.). (VINE, 2006)

<sup>32</sup> Προσκυνέω [fazer mesura] – (T.N.)

<sup>33</sup> Προς [para] – (T.N.)

<sup>34</sup> Κυνέω [beijar] – (T.N.)

Um ritual é um conjunto de ritos, isto é, são regras para que o serviço prestado ao divino torne-se um padrão. Em um culto há inúmeros ritos dentro de um único ritual, porém cada ritual apresenta a sua liturgia, conforme o rito determinado.

Ao abordar sobre religião e as práticas rituais Carl Gustav Jung afirma que a maioria das práticas rituais tem como finalidade provocar o efeito do numinoso.

Antes de falar de religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostramos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.

Mas logo que abordamos o problema da atuação prática ou do ritual nos deparamos com certas exceções. Grande número de práticas rituais são executadas unicamente com a finalidade de provocar deliberadamente o efeito do numinoso, mediante certos artifícios mágicos como, por exemplo, a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática do ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos etc. Mas certa crença religiosa numa causa exterior e objetiva divina precede essas práticas rituais. A Igreja Católica, por exemplo, administra os sacramentos aos crentes, com a finalidade de conferir-lhes os benefícios espirituais que comportam. Mas como tal ato terminaria por forçar a presença da graça divina, mediante um procedimento sem dúvida mágico, pode-se assim arguir logicamente: ninguém conseguiria forçar a graça divina a estar presente no ato sacramental, mas ela se encontra inevitavelmente presente nele, pois o sacramento é uma instituição divina que Deus não teria estabelecido, se não tivesse a intenção de mantê-la. (JUNG, 1971, OC 11, 1, §§ 6-7)

Podemos observar que Carl Gustav Jung, apesar de citar sobre o sacramento na Igreja Católica e abordar sobre este assunto utilizando uma ótica cristã, apresenta os rituais como sendo uma busca por benefícios espirituais para com o numinoso, isto ratifica que há várias definições existentes no decorrer da literatura teológica que podem expressar os rituais com seus ritos em uma liturgia.

Para melhor compreensão, nesta dissertação, utilizaremos como definição de liturgia o substantivo que vem do grego *leitourgia*<sup>35</sup> e é derivado dos vocábulos *leiton*<sup>36</sup> que significa

---

<sup>35</sup> Λειτουργία [liturgia] – (T.N.)

<sup>36</sup> Λειτόν [coisa pública] – (T.N.)



coisa pública (originário de *Laos*<sup>37</sup>) e da raiz de *ergon*<sup>38</sup> que significa: função, esforço, obra, isto é, serviço público ou serviço do povo (FRIES, 1983, verbete; *liturgia*).

Nas cidades gregas *leitourgia* referia-se ao serviço prestado pelo povo ao Estado e, como culto às divindades, era considerado um serviço ao Estado, pois também era utilizada para expressar os serviços religiosos como sendo serviços prestados aos deuses do panteão, incluindo os imperadores (ECHKARDT, 2015, p. 23).

A liturgia refere-se à assembleia do povo em ação e é uma ação conjunta e pública do ser humano, sozinho ou reunido, que caracteriza um comportamento na busca de interagir com o divino. É a expressão do comportamento humano reunido para proclamar e celebrar os feitos divinos e oferecer os serviços públicos (culto) ao divino.

Destarte a liturgia é uma ação em movimento na qual, ao mesmo tempo, inclui o falar, o ouvir, o ler e muitas outras atividades e experiências que o ser humano realiza ou sofre para prestar o seu serviço, o seu trabalho, durante o seu culto prestado ao divino.

A expressão liturgia também pode ser compreendida ao analisar o verbo hebraico *hālāl*<sup>39</sup> e os seus derivados ou outros sinônimos que apresentam a ideia de estar agradecendo ou elogiando ao divino (HARRIS, 1998, verbete; *louvar*).

*Hālāl* vem do acadiano *athalu*<sup>40</sup> ou de *šululw*<sup>41</sup> e do ugarítico *hll*<sup>42</sup> e conota a ideia de alguém estar, sincera e profundamente, agradecido e satisfeito com o que tem ocorrido em sua vida, por isso é um elogio a alguma qualidade superior ou a um grande feito realizado (ECHKARDT, 2015, pp. 24-27).

Ao utilizar por base tais conceitos e definições a respeito do significado da expressão liturgia, demonstraremos que, desde os tempos que constam nos escritos do Antigo Testamento, entre os mais diversos povos, inclusive dentre os povos primevos, o ser humano busca, de alguma forma, se relacionar com o divino.

Alguns destes rituais litúrgicos são apresentados inseridos na mitologia; outros se fazem presentes nas histórias narradas pelos ancestrais, porém sempre com a finalidade de demonstrar que há uma forma para o ser humano se relacionar com o divino e expressar o seu agradecimento de forma sincera e devotada e isto também ocorre com o Candomblé.

---

<sup>37</sup> Λαός [povo] – (T.N.)

<sup>38</sup> ἔργον [serviço] – (T.N.)

<sup>39</sup> הָלַל [agradecido profundamente] – (T.N.)

<sup>40</sup> ἄθῆλον [gritar, vangloriar-se] – (T.N.). (MEYERS, 2000-2016)

<sup>41</sup> שׁוּלַל [saudar, aclamar, gritar, demonstrar alegria] – (T.N.). (MEYERS, 2000-2016)

<sup>42</sup> ḥll [alegria] – (T.N.). (MEYERS, 2000-2016)

### 2.3 – Os rituais litúrgicos do Candomblé

A liturgia envolve todo o ato do culto e em cada ato de culto há vários rituais com seus ritos e eles nunca são os mesmos e isto acontece com todas as formas de culto que as religiões têm; assim, “as formas exteriores desse serviço, os ritos, podem ser semelhantes aos de outras religiões, podem até serem emprestados delas”, mas nunca serão os mesmos (VAUX, 2003, p. 309).

O que demonstra que cada culto tem a sua liturgia e que cada uma dependerá do contexto cultural ao qual ela está inserida:

O culto é o conjunto dos atos sensíveis que a comunidade ou o indivíduo realizam para exteriorizar sua vida religiosa e entrar em relação com Deus, e o culto sem dúvida estabelece essa relação. [...] o culto é a resposta da criatura a seu Criador. O culto é essencialmente um fenômeno social: mesmo praticado pelo indivíduo, ele se realiza segundo regras determinadas, o mais possível em lugares determinados e geralmente em tempos determinados. [...] o culto não existe sem um ritual. (VAUX, 2003, p. 309)

Roland Guérin de Vaux sintetiza de forma bem compreensível o que é culto e como ele envolve e precisa da liturgia, dos rituais e dos ritos que só o ser humano pode realizar e oferecer ao divino.

Dentro do contexto judaico-cristão só existe um culto verdadeiro e correto que é prestado a um único e verdadeiro ser divino e este culto só pode ser realizado conforme certos ritos litúrgicos apresentados e é por isso que falar sobre a liturgia de religiões de matriz africana, como é o caso do Candomblé, é considerado, para a teologia judaico-cristã, uma heresia.

Segundo o Censo Demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), mais de oitenta e cinco por cento (85%) da população brasileira diz ser cristã e, mesmo sem saber o que isto possa significar teologicamente, esta grande parcela da população segue as doutrinas, os dogmas e as linhas de pensamentos dos mesmos que demonizam as religiões africanas existentes, principalmente o Candomblé.

Devemos levar em consideração que “a liturgia dos africanos e de seus descendentes prestou-se a objeto da ciência (antropológica, sociológica, psiquiátrica, psicanalítica) no panorama dos estudos brasileiros” (SODRÉ, 2017, p. 12) e por isso é muito valiosa nos dias de hoje.

Em seu livro *Pensar Nagô*, Muniz Sodré, aborda a respeito desta intolerância religiosa existente e que apresenta grande resistência ao culto de matriz africana no Brasil, inclusive com o Candomblé:

A liturgia da extração africana, vinculada a cultos locais e familiares, passa mais pela dimensão de um ativo pensamento de arkhé do que pelo plano religioso stricto sensu, marcado pelo universalismo monoteísta – tanto assim que as grandes resistências a esses cultos partem dos imperialismos da crença. (SODRÉ, 2017, p. 16)

Apesar de Muniz Sodré classificar as resistências como fazendo parte do universalismo monoteísta, isto é questionável dentro do contexto da cultura Yorùbá, pois este povo não é idólatra, mas adora apenas um único e soberano Deus, o Criador de tudo (Olódùmarè).

Isto não elimina a resistência existente porque não é uma questão de pensamentos divergentes, mas é um enorme abismo teológico-cultural preconceituoso que é colocado quando o assunto se refere à religiões de matriz africana no Brasil, como é o caso do Candomblé:

É comum dar como certo que a religião não somente é parte constitutiva da cultura, mas que ela abastece axiológica e normativamente a cultura. E que a cultura, por sua vez, interfere na religião, reforçando-a ou forçando-a a mudanças e adaptações. Ainda que tais definições possam ser questionadas em face da crise conceitual contemporânea, religião e cultura ainda são referidas uma à outra, sobretudo quando se trata de uma nação, um país, uma região. (PRANDI, 2007, p. 2)

No Brasil, os negros sudaneses, originários da África Ocidental, foram introduzidos na Bahia e se espalharam pelo Recôncavo Baiano, onde eram utilizados como escravos nas lavouras e até hoje são conhecidos como Nàgó ou Yorùbá (LIMA, 2006, p. 1) e com estes escravos, os cultos de matriz africana também se espalhou pelo Brasil:

Diversificado são os cultos afro-brasileiros que, em linhas gerais, marcaram cada local: Tambor de Mina, no Maranhão; Babaçuê e Batuque, na Amazônia; Candomblé Nàgó (Sàngó), em Pernambuco, Alagoas e Paraíba; Candomblé Kétu, na Bahia; Congadas, em Minas Gerais; Macumba, no Rio de Janeiro; Batuque, no Rio Grande do Sul; Catimbó e Toré em todo o Nordeste, Pajelança em todo o Norte e Umbanda em todo o Brasil. (LIMA, 2006, p. 1)

Apesar da diversidade de cultos de matriz africana, espalhados no Brasil, ser comprovada historicamente sob diversos nomes que recebem, como Claudia Lima apresenta, ainda hoje o culto do Candomblé, seja ele Jejê, Nàgó, Kétu ou Bantu, ele continua sendo demonizado pelo cristianismo ocidental, porém ele não apresenta tantas diferenças em relação às demais religiões, inclusive a judaico-cristã, quando se compreende o que é a liturgia.

As únicas diferenças que há no culto e na liturgia do Candomblé com outras religiões, mais especificamente, a judaico-cristã existente no Novo Mundo e, especialmente, no Brasil, estão no preconceito e na intolerância religiosa para com as manifestações e liturgias praticadas no Candomblé e é somente estas duas, pois “o Candomblé tem uma forte ligação com os elementos da natureza e dá uma grande importância à família e à ancestralidade” (PASSOS e CAPUTO, 2007, p. 95).

Assim como a cultura judaico-cristã apresentada no Antigo Testamento, mais especificamente nos três primeiros capítulos do livro dos Gênesis onde é apresentado o relato mítico da criação, como já citamos.

No livro *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Roland Guérin de Vaux, ao abordar sobre o culto diz:

Sendo o culto a homenagem exterior que o fiel rende a seu Deus, o lugar de culto é um lugar onde espera-se que esse Deus receba essa homenagem e ouça a oração de seu adorador, logo, um lugar onde se supõe que a divindade esteja presente, de uma certa maneira e pelo menos enquanto se desenrola a ação cultural. (VAUX, 2003, p. 312)

Roland Guérin de Vaux demonstra que o culto é um agradecimento do ser humano à sua divindade e não apenas a uma única divindade padrão ou à divindade de uma única religião como sendo a única existente.

Partindo desta compreensão podemos entender que para o Candomblé “Deus é um, não muitos; a Terra e toda a sua plenitude pertencem a este único Deus, que é o criador do Universo” (BENISTE, 2006, p. 27) e é a este Deus que candomblecistas realizam seus cultos e apresentam as suas liturgias.

A liturgia Yorùbá (Ìlànà Ìsìn) é o meio de comunicação dos praticantes com seus objetos de adoração e é constituída de símbolos e ritos nas cerimônias (BENISTE, 2006, p. 21).

Ìlànà Ìsìn também pode ser compreendida como as regras do culto, pois em todo o seu processo litúrgico há sempre três elementos que são destacados: palavras, cânticos e rezas

(àdùrà) que são proferidos conforme uma ordem rígida; atos e ações, incluindo oferendas (ẹbọ); as tarefas distribuídas nas hierarquias religiosas da comunidade para os agentes realizadores (BENISTE, 2006, p. 22).

A liturgia Yorùbá no Candomblé envolve cânticos (orin), música, dança; linguagem (èdè), o ritual de cabeça (bọrí) e os signos de Ifá (Odù). Inclusive o professor Fernandez Portugal Filho diz que “a conversa com Ifá nunca termina” e por isso o culto nunca deixará de existir (PORTUGAL FILHO, 2014, p. 16). Ele também explica que o Ifá:

É necessário para a compreensão de seu relacionamento com a religião Yorùbá na qual está enraizado o conceito do povo Yorùbá, sobre este mundo, sua origem; é o poder com que Ifá controla os rumos e o objetivo da vida e do destino do homem que encontra a harmonia e o equilíbrio quando Òrúnmìlà direciona seu caminho para as situações positivas em ire. (PORTUGAL FILHO, 2014, p. 16)

O culto no Candomblé (Ìsìn) pode ser particular ou coletivo e em todos esses momentos, a pessoa sente que está na presença de seu Òrìṣà, ativando seu pensamento controlador e dando-lhe um senso de segurança. O seu Òrìṣà é invocado para abençoar e apoiar através de rituais específicos que seguem normas estabelecidas e fixadas por tradições de Àṣẹ (BENISTE, 2006, p. 212).

O modo como são feitos os rituais tem sido cuidadosamente preservados e seguidos sistematicamente a fim de adquirir virtudes mágicas, que só podem ser eficazes quando conduzidas dentro de padrões estabelecidos (BENISTE, 2006, p. 212).

Quanto a isto, a professora Maria das Graças de Santana Rodrigué explica que:

Ifá é um sistema Oracular que tem como patrono mitológico o Deus da sabedoria, Òrúnmìlà (Ifá), e a Deusa do amor, Olókun. O corpo de ensinamentos de Ifá, onde se concentra muito da Tradição yorubana, argumenta que a luz é a filha da escuridão e esta descendente da luz. E mais, que tudo o que existe na natureza é uma expressão de Àṣẹ. O Àṣẹ, esta força invisível que sustenta a criação, dinamiza a essência das forças contrárias em prol da renovação. A manifestação do invisível é o Àṣẹ que cria a luz que provém de uma total escuridão. Escuridão esta que propicia o ato de criação. A unidade dinâmica aqui se estabelece a partir dos princípios de expansão e procriação. Masculino, feminino e o procriado, mediante uma afinidade entre a luz e a escuridão.

Além do corpo literário de Ifá existem as obras complementares que expressam diferentes formas de arte verbal de raiz africana, como a mitologia, os cantos Ìjalá, Ìremoje (respectivamente, cantos de saudação à vida e à morte), as rezas (Orin), as expressões idiomáticas, os provérbios tradicionais, as histórias em forma de Oríkì e as saudações (Ìbà) aos Òrìṣà. É uma literatura

que irmana o universo africano na diáspora e caracteriza a religião de descendência africana no Brasil. Religião essa de culto aos Òrìṣà. A Sabedoria de Ifá manteve a continuidade cultural, preservada como filosofia de culto aos deuses africanos da Tradição dos Òrìṣà na Bahia. (RODRIGUÉ, 2001, pp. 41-42)

A professora Maria das Graças de Santana Rodrigué ressalta que o Candomblé é o culto aos Òrìṣà, pois “os objetivos da religião Yorùbá, legados ao Candomblé do Brasil, tem sido o culto aos Òrìṣà” (BENISTE, 2006, p. 37).

Neste culto a veneração realizada nele é a um ser supremo que se chama Olódùmarè ou Olórun. Por causa do panteão existente na cultura Yorùbá, que é uma cultura milenar, mas que ainda se encontra presente nos dias atuais, é que muitos religiosos ocidentais a consideram idólatra e pagã.

No livro *The History of the Yorubas* há a afirmação de que os Yorùbá originalmente eram inteiramente pagãos (JOHNSON, 1921, p. 26) e que, apesar deles reconhecerem Olórun ou Olódùmarè como criador do Céu e da Terra, o reverendo Samuel Johnson diz que eles “adoram” a muitas entidades inferiores chegando a serem cerca de quatrocentos Òrìṣà e que inclusive em sua liturgia realizam oferendas a eles (JOHNSON, 1921, p. 38).

Esta forma de compreensão sobre a cultura religiosa do Candomblé, por parte da percepção do contexto judaico-cristão denominada heresia, não deve ser vista teologicamente sob a ótica deste conceito porque a religião judaico-cristã também tem sua origem em tradições antigas, transmitidas oralmente e que ainda hoje apresentam um panteão, mas que não é visto assim simplesmente por questão dogmática<sup>43</sup>.

Afinal, no contexto judaico-cristão há: Deus-Pai, Deus-Filho, Deus-Espírito Santo, anjos, arcanjos, serafins, querubins, cânticos, danças, orações, oferendas, mitos, sagas, lendas e muitas outras tradições arquetípicas e míticas que estão inseridas nos inúmeros ritos e nas mais diversas liturgias realizadas em vários cultos por todo território brasileiro e todas têm sua base na Escritura Sagrada, a Bíblia.

A diferença existente se encontra no fato de o Candomblé ainda fazer valer a harmonia entre Homem, Natureza e Divino; enquanto que no contexto teológico-cultural judaico-cristão isto não é observado, como relacionamento entre o ser humano e o divino.

---

<sup>43</sup> Palavra grega que significa opinião ou juízo, dando a entender que a opinião é boa ou parece ser boa. Dentro do contexto eclesiástico é o termo utilizado para dar autoridade e exigi-la conforme as decisões tomadas nos concílios e que na área teológica é como se estabelece a autoridade da Igreja pelos vários meios que ela apresenta como sendo as fontes principais de seu credo. (CHAMPLIN, 1995, v. 2)

Inclusive, no contexto judaico-cristão há uma postura de desobediência à ordem existente no relato mítico da criação que consta em Gênesis 2.15<sup>44</sup> e sabe-se que dentro da teologia judaico-cristã desobedecer a uma ordem de Deus que consta na Escritura Sagrada é grave erro ou como é mais conhecido, é *pecado* e que isto afasta o homem do seu relacionamento com Deus, mas este ponto não é levado em consideração, pois eles não se julgam, nem se condenam, mas eles julgam e condenam os que têm visão divergente.

Diante disto pode-se perceber que, no contexto judaico-cristão ainda praticado em grande escala nos dias atuais, esta ordem se perdeu e caiu no esquecimento, por outro lado é na “religião dos Òrìṣà que é preservada nos Terreiros, como uma espécie de porta-joias consagradas à cultura afro-brasileira que por intermédio da Tradição soube preservar suas riquezas” (RODRIGUÉ, 2001, p. 40), principalmente no que se refere à harmonia entre: Humano, Natureza e Divino.

O historiador da cultura Yorùbá, José Beniste, destaca a respeito desta perigosa hermenêutica feita, pelos adeptos da cultura judaico-cristã, em relação à cultura de matriz africana:

Em alguns dos livros anotados há algumas exceções diante da qualidade do trabalho apresentado. De uma certa forma, todos influenciaram os demais escritores brasileiros, que, a partir de 1890, ensaiaram os primeiros estudos afro-brasileiros. Esta literatura cristã esforçou-se em criar uma imagem do africano como feiticeiro e sanguinário para justificar a ação evangélica dos missionários. Os pontos de vista não foram devidamente pesados, esquecendo-se que estavam empreendendo um trabalho delicado com uma cultura nova, que merecia profunda observação. Mas a bibliografia afro no Brasil sofreu uma total transformação quando aqui aportaram Verger, em 1946, e Bastide, em 1938, revisando tudo o que se dizia do negro, dos Candomblés e de sua gente. (BENISTE, 2006, pp. 323-324)

José Beniste diz que isto ocorre no Brasil desde 1890, mas diante do que foi exposto o que se pode compreender, dentro da hermenêutica liberal de Schleiermacher, é que a cultura Yorùbá presente no Candomblé: tem a sua liturgia fiel às tradições orais que ultrapassaram os séculos e ainda se faz presente no Brasil; o qualifica como uma religião milenar oriunda dos Yorùbá; e demonstra que o Candomblé não é uma religião pagã ou demoníaca, mas uma cultura milenar igual à dos povos primevos e que perdura até os dias atuais, assim como ocorre com a cultura judaico-cristã existente nos dias de hoje.

---

<sup>44</sup> Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

Para entender melhor a liturgia que envolve todo o ato do culto, incluindo os rituais e os ritos, apresentaremos nesta dissertação como é realizada a liturgia das oferendas no Candomblé, desde os seus mitos e lendas, até os ritos litúrgicos existentes ainda nos terreiros afro-brasileiros nos dias atuais e qual a sua finalidade naquela tríade: espécie humana, Natureza e divindade.

Por serem muitas as liturgias e oferendas para os Òrìṣà, na construção da dissertação, abordaremos apenas a oferenda que envolve a oferenda de sangue (ẹbọ ẹ̀jẹ̀), que ainda perdura na cultura afro-brasileira do Candomblé para ajudar na compreensão do relacionamento do humano com o divino, mas este assunto será abordado no terceiro capítulo desta dissertação.



### CAPÍTULO III

#### ẸBỌ ÒRÌSÀ:

**“PÉ ẸBỌ NÁÀ JÉ ÌBÙKÚN ÀTI KÍ O GBÀ”**

**(Que a oferenda seja abençoada e aceita)**

“Cada qual pode exercer sua imaginação, mas saber, verdadeiramente, é outra coisa”.  
Carl Gustav Jung (2016, p. 96)

Ao abordar qualquer tema relacionado à religião ou à espiritualidade, está sendo abordado um mundo independente e sagrado; um espaço pessoal e religioso. Isto não apenas ocorre nas religiões de matriz africana, mas sempre ocorreu nas demais religiões existentes no mundo e que podemos ter acesso a elas ou a informações a respeito delas.

Ao analisar o Tanakh e a Bíblia veremos que, nos contextos judaico e cristão, este tema é apresentado da mesma forma independente e religiosa, pois há relatos onde a manifestação do divino demonstrava que o ser humano conseguia e ainda consegue cultivar uma comunhão e interação com divino.

O fato de as religiões de matriz africana continuarem, até os dias atuais, com seus mitos e seus simbolismos por meio de sistemas sacrificiais não significa que elas sejam demoníacas ou sejam invenções do intelecto humano. Elas apenas continuam preservando e apresentando o seu conhecimento e a forma de ter comunhão com os Òrìsà, mas que, no contexto judaico-cristão não é aceito.

Entretanto, a Bíblia Sagrada, isto é, o conjunto de livros que compõem as orientações dogmáticas e teológicas dos judeus e dos cristãos, também apresenta suas sagas, lendas e mitos, conforme destaca Paul Johnson:

A partir das primeiras décadas do séc. XIX, uma nova abordagem ‘crítica’, de crescente profissionalidade, trabalho principalmente de eruditos alemães, descartou o Velho Testamento como registro histórico e classificou grandes partes dele como mito religioso. Os cinco primeiros livros da Bíblia, ou Pentateuco, agora eram apresentados como uma lenda transmitida oralmente de várias tribos hebreias que alcançaram uma forma escrita somente depois do Exílio, na segunda metade do primeiro milênio A.C. Essas lendas, assim se argumentava, eram cuidadosamente editadas, fundidas e adaptadas para suprir uma justificação histórica e sanção às crenças, práticas e rituais

religiosos do estabelecimento israelita pós-exílio. Os indivíduos descritos nos livros primitivos não eram pessoas reais, mas heróis míticos ou figuras complexas que denotavam tribos inteiras.

Assim não só Abraão e outros patriarcas, mas Moisés e Arão, Josué e Sansão, se dissolveram no mito e se tornaram não mais substanciais do que Hércules e Perseu, Príamo e Agamenon, Ulisses e Enéias. (JOHNSON, 1989, p. 17)

As histórias dos povos primevos contêm estilos parecidos: contos, lendas, mitos, sagas e etc. e elas demonstram que isto ocorreu com os sumérios, com os babilônios, com os judeus e também com os Yorùbá.

George Fohrer (2002) diz que “as evidências textual e arqueológica das religiões dos vizinhos de Israel constituem uma fonte indireta para a nossa compreensão dos conceitos e fenômenos religiosos de Israel” (FOHRER, 2002, p. 28).

Nessas histórias ou mitos há referências às oferendas feitas aos deuses ou divindades que habitavam os panteões e receberam vários nomes, assim como ocorre na cultura Yorùbá e para compreender os *ẹ̀bọ* precisamos fazer a sua devida leitura dentro do contexto cultural das religiões de matriz africana. Isto permite que muitos conceitos sejam desmitificados, principalmente os conceitos que geram intolerância e preconceito religiosos para com os adeptos das religiões desta matriz, principalmente, o Candomblé.

Nota-se que entender e compreender o *ẹ̀bọ* dos Yorùbá é importante, pois é preciso levar a pessoa até um passado distante que ainda se faz vivo nas mais diversas manifestações espirituais e religiosas onde o ser humano buscava e ainda busca se relacionar e ter a devida comunhão com o divino que, no caso do Candomblé, são os *Òrìṣà*, conforme explica Muniz Sodré:

A memória ‘mitológica’, porém, não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais, e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos, que se transmite de forma iniciática no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expandindo-se nas descrições assim como nas interpretações escritas ou livrescas. (SODRÉ, 2017, pp. 95-96)

É importante compreender que na teologia do Candomblé, o *ẹ̀gbé*, a comunidade litúrgica (*ojúbọ*), é um local que contrai por afinidade e inspiração o solo místico da sua origem e, justamente, por isso, durante um ritual, a manifestação do sagrado retrata uma parte do

território da diáspora africana, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprio da respectiva matriz religiosa da diáspora africana presente no Brasil.

O *ẹgbé* não pode ser compreendido como um espaço social comum, como é compreendido por muitos nos dias atuais, e ele também não é um espaço eclesial<sup>45</sup>, dentro da concepção que se tem das diversas igrejas<sup>46</sup> existentes e, por isso, o *ẹgbé* é um espaço ritualístico.

Na comunidade litúrgica *Nàgó* ou *Candomblé*, como também é denominada, o *ẹgbé*, e como é mais conhecida popularmente, os chamados terreiros afro-brasileiros, é uma organização responsável para dar visibilidade à elevação da transformação do corpo humano, por meio dos ritos litúrgicos.

O que é um suposto inexistente em algo socialmente existente, ocupando em primeiro plano a existência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência da realização das coisas, das relações interpessoais, concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e ao conhecimento do aqui e agora da existência (SODRÉ, 2017, p. 100).

Juana Elbien dos Santos, em seu livro *Os Nàgó e a morte*, aborda sobre os *ẹgbé* e explica a respeito dos seus limites dizendo que:

Os limites da sociedade *ẹgbé* não coincidem com os limites físicos do ‘terreiro’. O ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *ẹgbé* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade ‘flutuante’, que concentra e expressa sua própria estrutura nos ‘terreiros’. (SANTOS, 2012, p. 33)

Ela também aborda sobre a questão do espaço geográfico dos *ẹgbé*, algo que na cultura ocidental pode gerar deturpações preconceituosas e confusas para os que não conhecem o sistema *Nàgó* existente no *Candomblé*:

O ‘terreiro’ concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião africana. Os *Òrìṣà* cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África *Yorùbá*, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distantes, são contidos no “terreiros” nas diversas casas-templos, os *Ilé Òrìṣà*. (SANTOS, 2012, p. 35)

---

<sup>45</sup> Relativo à igreja; da igreja ou do clero. (CHAMPLIN, 1995, v. 2)

<sup>46</sup> Igreja. (CHAMPLIN, 1995, v. 2)

Estas duas citações que apresentamos, de Juana Elbien dos Santos, apesar de parecerem ser contraditórias, na verdade, demonstram que nos eḡbé ocorre a percepção do Òrun-Àiyé, pois no eḡbé o corpo humano abriga as representações do cosmo e de todos os seus princípios que são as divindades<sup>47</sup>, os Òrìṣà.

O corpo não é compreendido como um receptáculo passivo de forças da alma, da consciência ou da linguagem, como é comum na compreensão teológica da cultura judaico-cristã, existente no Brasil, onde o corpo é a carne possuída pelas palavras consideradas sagradas, seja pela literatura existente ou pelas liturgias ou pelo simbolismo do corpo de Cristo, o cordeiro pascal, apresentado no Novo Testamento e anunciado pelo apóstolo Paulo em grande parte do Império Romano, conforme consta em Mateus 26.26<sup>48</sup>, 1Coríntios 5.7<sup>49</sup> e Hebreus 10.10<sup>50</sup>.

Devemos compreender que, no mundo mítico-religioso, o espaço sempre apresenta a divindade nos rituais de construções, nos de colheita ou em quaisquer eventos mitológicos da cultura primeva e, ainda, distinguindo os lugares sagrados dos profanos deixa àquela noção de tempo histórico em que não havia escrita, pois é uma cultura milenar.

Nesse acontecer dos ritos no espaço mítico-religioso está constituído o tempo primordial, a gênese, porque ele sempre busca apresentar o mesmo: a criação original do mundo (SILVA, 2002, p. 70).

Em entrevista realizada com a Mãe Baeta de Yemojá, no livro *Cultura e Conhecimento em Terreiros de Candomblé*, foi registrado que, no que diz respeito às construções identitárias, é interessante constatar que na diáspora africana as identidades se tornam múltiplas, isto é, não existe em relação à produção cultural uma pureza original, mas existe, sim, uma rede de empréstimos e referências de modelos inclusive de identificações (PASSOS e CAPUTO, 2007, p. 103).

A cultura Yorùbá com seus mitos, seus rituais, seus símbolos e sua linguagem sagrada viajou pelos ventos da diáspora e foi recriada em terras brasileiras mantendo uma tradição na

---

<sup>47</sup> Termo que pode ser utilizado com diversos sentidos como: a natureza divina, incluindo todos os seus atributos, com base em sua essência divina ou de uma forma abstrata para indicar qualquer espécie de divindade ou manifestações. (RIOS, 2009)

<sup>48</sup> Enquanto comiam, tomou Jesus um pão, e, abençoando-o, o partiu, e o deu aos discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>49</sup> Lançai fora o velho fermento, para que sejais nova massa, como sois, de fato, sem fermento. Pois também Cristo, nosso Cordeiro pascal, foi imolado. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>50</sup> Nessa vontade é que temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

qual, ao mesmo tempo, é ressignificada no cotidiano de uma espiritualidade africana no solo brasileiro dos eḡbé e que é muito bem representada no Candomblé.

Muniz Sodré (2017) diz que o vocábulo Nàgó tornou-se um nome genérico para a diversidade do complexo cultural, na verdade equivalente à palavra Yorùbá, designativa dos falantes desta língua que, em determinados momentos, teve trânsito mais amplo na África (SODRÉ, 2017, p. 89).

A insistência na denominação Nàgó, como também Jejê-Nàgó, conota para muitos a pouca familiaridade brasileira com a diversidade étnica dos escravos, mas, ao mesmo tempo, a preponderância do comércio intenso entre a Bahia e a costa da África Ocidental, ou seja, a manutenção do contato permanente entre os Nàgó da diáspora escrava e as suas regiões de origem.

Inclusive Juana Elbien dos Santos apresenta um resumo do que é o eḡbé e que explica melhor como ele é compreendido no Candomblé:

Resumindo, o “terreiro “é um espaço onde se organiza uma comunidade – cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do Àiyé e do Ọrun e dos elementos que os relacionam. O Àṣẹ impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento. (SANTOS, 2012, p. 38)

Podemos perceber, mediante esta citação, que nos eḡbé ocorre o mesmo que acontece nas demais religiões como a judaico-cristã, onde o Céu e a Terra, o finito e o infinito, o eterno e o limitado se unem e, assim, é possível interagir com o divino através da liturgia realizada.

A liturgia Nàgó existente nos eḡbé serve de padrão para as festas das religiões afro-brasileiras, com pequenas alterações, mas que não modificam essencialmente a sua fisionomia. Os cultos (ìsìn) no eḡbé são politeístas, mas não se pode atribuir tal fato à uma idolatria, como a teologia judaico-cristã apresenta porque, na cultura Yorùbá, acredita-se que cada pessoa tem (uma divindade) um Ọrìṣà protetor velando por si.

Antônio Damásio (2018), em seu livro *A Estranha Ordem das Coisas*, explica que “imagens, afeto e consciência são categorias necessárias para conceber mentes culturais, pois são esses processos culturais que requerem a produção de imagens” (DAMÁSIO, 2018, p. 191).

Diante disto pode-se compreender que no eḡbé as divindades Nàgó, a saber, os Ọrìṣà, são de fato princípios cosmológicos. A crença se encontra no fundamento de todo e qualquer

sistema de comunicação, inclusive o oral, que é típico das comunidades tradicionais de matriz africana relacionadas ao arque, como ocorre no Candomblé.

Toda liturgia existente e realizada com seus ritos no eḡbé implica em uma forma particular de organização do povo como unidade. Inclusive, Reginaldo Prandi (2001), em seu livro *Mitologia dos Orixás*, afirma que a força dos Òrìṣà se constrói a partir dos cultos e ritos promovidos pelos humanos e é por esta razão que as histórias que revelam e comentam a respeito dos Òrìṣà assumem um papel de suma importância na cosmovisão yorubana e é no eḡbé do Candomblé que são oferecidos os ẹbọ como expressão máxima de fé, o Àṣẹ, para com os Òrìṣà (PRANDI, 2001, p. 253).

### 3.1 Os ẹbọ no Candomblé

A palavra oferenda, no latim, significa coisas que devem ser oferecidas, aquilo que se deve oferecer e em línguas mais antigas a sua significação não é diferente; no hebraico há a palavra *nasaq*<sup>51</sup> (HARRIS, 1998, verbete: *libação*) que significa sacrifício, presente ou tributo em referência à ação de derramar libações.

Ela também é expressa pela palavra *minehah*<sup>52</sup> (HARRIS, 1998, verbete: *oblação*) que se refere à oferta de cereais, manjares e sacrifício como sendo um presente, uma dádiva cuja raiz vem de *mnh*<sup>53</sup> (HARRIS, 1998, verbete: *oferta*) que significa dar e, ainda, pode também ser conhecida pela expressão *corbã*<sup>54</sup> (HARRIS, 1998, verbetes: *oferta, oblação*) que significa aquilo que alguém leva, aproxima a Deus no altar; também há a palavra *zabah*<sup>55</sup> (HARRIS, 1998, verbetes: *sacrifício, abate*) que é utilizada em referência ao abate de animais para o sacrifício.

No acádio, o vocábulo traduzido para sacrifício<sup>56</sup> é *nequ*<sup>57</sup> (HARRIS, 1998, verbete: *libação*) e designa propriamente a libação de água, de vinho, de cerveja e etc. referindo-se aos elementos que acompanham o sacrifício.

---

<sup>51</sup> נָסַק [derramar, verter, oferecer] – (T.N.).

<sup>52</sup> מִנְחָה [presente, dádiva, oblação, sacrifício] – (T.N.).

<sup>53</sup> מָנָה [dar algo a alguém] – (T.N.).

<sup>54</sup> קָרְבָן [oferta, oblação, sacrifício] – (T.N.).

<sup>55</sup> זָבַח [oferecer, trazer sacrifícios] – (T.N.).

<sup>56</sup> Do latim *sacrificius*, formada por *SACER* (sacro – sagrado); *FACERES* (ofício – Fazer, serviço). (T.N.). (GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL, 1998, v. 21)

<sup>57</sup> נֶקוּ [derramar, oferta] – (T.N.). (MEYERS, 2000-2016)

Na cultura dos povos do Antigo Testamento o sacrifício era, antes de tudo, uma refeição oferecida às divindades, onde o altar era a sua mesa que era preparada duas vezes por dia, chegando até a ser quatro vezes dependendo do caso, e o sacerdote era o organizador de toda a festa. Ao lado dessa mesa-altar era colocado um perfumador sobre o qual fumegavam madeiras odoríferas e aromáticas e esses perfumes, eram o que alegrava os deuses e os traziam à mesa para o banquete divino (VAUX, 2003, p. 487).

A cultura Yorùbá apresenta oferendas semelhantes aos contidos no Antigo Testamento e o pesquisador José Beniste (2006) nos ajuda a compreender ao explicar que a palavra Yorùbá *ẹ̀bọ* que significa “oferenda” vem do verbo *bọ*, que significa alimentar e é utilizada somente para os *Òrìṣà*, pois nunca pode ser utilizada para um ser humano (BENISTE, 2006, p. 280).

Diferente do que acabamos de ver, na língua Yorùbá não há nomes diferentes para definir as oferendas, por isso independentemente de quais forem as oferendas todas são denominadas como *ẹ̀bọ*, conforme Juana Elbien dos Santos afirma que ao entender o profundo significado de oferenda:

Compreende-se facilmente a precaução de manter a cerimônia privada, que provém da estrutura da religião *Nàgó* e não tem nenhuma relação com qualquer mal-estar moral, nem com barbarismo ou com nenhuma outra projeção de outro sistema cultura. (SANTOS, 2012, p. 20)

Juana Elbien dos Santos está reafirmando o que todas as demais religiões realizam, mas que não sofrem tantas sanções, como as de matriz africana. Afinal, a cultura religiosa das oferendas não existe apenas nas religiões de matriz africana, mas ela existe há tempos em várias culturas e aparece entre os árabes antigos, os cananeus, os sumério-acadianos e muitos outros incluindo os israelitas.

Esta cultura faz parte da cultura dos povos primevos, inclusive Roland Guérin de Vaux, em seu livro *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, diz que “o homem primitivo, sem distinção de raça, acreditava que a forma de acalmar as forças desconhecidas que o cercavam era ganhá-las como se ganham os homens” (VAUX, 2003, p. 485), isto é, oferecendo-lhes alguma coisa como dádiva.

Porém não se pode deixar passar despercebida como era a cultura dos povos tribais que interagiam com seus deuses como os povos que constam nos escritos do Antigo Testamento, que tinham no sacrifício um caráter muito acentuado de ceia para as divindades, inclusive é

possível observar nos poemas de Ras Shamra<sup>58</sup> uma indicação de que os cananeus, também, tinham a mesma compreensão ao alimentar as divindades (VAUX, 2003, p. 487).

Toda esta cultura de festividade que envolve as oferendas às divindades faz parte da cultura dos povos primevos, incluindo os que constam nos escritos do Antigo Testamento, e que foi perpassada pelos séculos sempre com a intenção de levar o ser humano a se relacionar com o divino, demonstrando o seu agradecimento pelas bênçãos recebidas e pelos pedidos realizados às divindades.

O intuito sempre foi o de agradecer e isto ultrapassa a compreensão histórica escrita, pois vem de uma cultura oral perpassada de geração a geração (pais para filhos) e que muitos a denominam como imemorial.

No Candomblé o objetivo principal do *isìn* (culto), que é uma festa, é honrar a presença dos *Òrìṣà* entre os mortais que se apresentam convenientemente paramentados em meio ao local. Nos *ẹgbé* a cultura Yorùbá é vivenciada em todo o ritual litúrgico, seja nas cantigas, nos *oríkì*, que são frases de louvação aos *Òrìṣà* ou nas comidas oferecidas (*ẹbọ*) aos *Òrìṣà*. Os *Òrìṣà* se manifestam a partir desses cultos com seus rituais e ritos, como já vimos e conforme explica Juana Elbien dos Santos:

Cada indivíduo está constituído, acompanhado por seu *Èṣù* individual, elemento que permitiu seu nascimento, desenvolvimento ulterior e multiplicação; para que ele possa cumprir seu ciclo de existência harmoniosamente, deverá imprescindivelmente restituir, através de oferendas, os ‘alimentos’, o *Àṣẹ* devorado real ou metaforicamente por seu princípio de vida individualizada. (SANTOS, 2012, p. 182)

Em Yorùbá, os *ẹbọ* podem ser definidos como um ato de fazer oferendas dos reinos animal, vegetal ou mineral; de comida, bebidas ou de qualquer objeto a uma divindade espiritual, *Òrìṣà*. O *ẹbọ* é um ato espiritual e religioso que se utiliza das oferendas naturais existentes em tais elementos para um determinado fim e, por isso, o *ẹbọ* é considerado a maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo para com o ser humano (BENISTE, 2006, p. 280).

Desde a antiguidade é apresentado que o lugar de culto é um local sagrado e este fato é comprovado ao designar que qualquer outro local não consagrado se torna *profano*. A Bíblia

---

<sup>58</sup> Nome de um cômodo da síria, a antiga cidade de Ugarit, cerca de doze quilômetros ao norte de Laodicéia e Mare, na costa marítima da Síria. Ali, a partir de 1929, começaram a ser encontrados objetos arqueológicos de imenso estudo da religião fenícia e cananeia, antiga Ugarit.



ratifica esta percepção ao destacar que o local de culto a Deus, ou às suas inúmeras manifestações e representações expressas nos textos, é uma escolha divina e não humana (Gênesis 28.16,17<sup>59</sup>; Êxodo 3.4 a 6<sup>60</sup>; 2Crônicas 7.16<sup>61</sup>), inclusive Roland Guérin de Vaux informa que:

A escolha do lugar de culto não deve ser feita pelo homem. Porque este é o lugar onde o fiel pode encontrar seu Deus, ele será determinado por uma manifestação da presença ou da ação divinas. Essa manifestação pode ser explícita: a divindade aparece, ou ordena ou dá um sinal; ela pode ser implícita: ela transparece nos efeitos naturais que são reportados ao poder de um Deus. (VAUX, 2003, pp. 314-315)

Esta informação é confirmada por Muniz Sodré ao apresentar que dentro da cultura Yorùbá, isto é, no Candomblé, há uma margem em tais locais com vínculos comunitários particulares:

É o ẹgbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios. Não se trata exatamente de um espaço ‘social’, no sentido euromoderno do termo, mas ritualístico ou, nos termos de Sayad (sociólogo debruçado sobre os ‘paradoxos da alteridade’ no fenômeno da emigração/imigração), de um ‘espaço nostálgico’. Descarta-se a acepção romântica de ‘nostalgia’ em favor do anterior sentido médico desta palavra, que implicava contaminação de afetos, portanto, o lugar aberto a um largo espectro afetivo, ‘um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocional e passionalmente falando. (SODRÉ, 2017, p. 92)

Muniz Sodré está explicitando como o Àṣẹ é vivenciado e percebido nos ẹgbé. O Àṣẹ é o conteúdo mais precioso do Ẹgbé. Ele é a força que assegura a existência dinâmica que permite o acontecer e o devir<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Despertado Jacó do seu sono, disse: Na verdade, o Senhor está neste lugar, e eu não sabia. E, temendo, disse: Qual temível é este lugar! É a Casa de Deus, a porta dos céus. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>60</sup> Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui! Deus continuou: Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa. Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para Deus. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>61</sup> Porque escolhi e santifiquei esta casa, para que nela esteja o meu nome perpetuamente; nela, estarão fixos os meus olhos e o meu coração todos os dias. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>62</sup> Transformar-se, vir a ser. (RIOS, 2009)

É o princípio que torna o processo vital ser possível e, como toda força, ele é transmissível e pode ser conduzido por meios materiais, simbólicos e acumuláveis, que só pode ser adquirido pela introjeção ou contato e por isso pode ser transmitido a objetos ou aos seres humanos (SANTOS, 2012, p. 40). Por isso toda oferenda e toda liturgia realizada no ìsìn implicam na transmissão e na revitalização do Àṣẹ (SANTOS, 2012, p. 43) e Juana Elbien dos Santos ainda explica que:

“A força do Àṣẹ é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O Àṣẹ contido e transferido por essas substâncias aos seres e aos objetos mantém e renova neles os poderes de realização.

O Àṣẹ é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e animal quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do ‘mato’ ou do espaço ‘urbano’. O Àṣẹ é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de Àṣẹ podem ser agrupados em três categorias: 1. ‘Sangue’ ‘vermelho’; 2. ‘Sangue’ ‘branco’; 3. ‘Sangue’ ‘preto’. (SANTOS, 2012, pp. 41-42)<sup>63</sup>

Outra informação importante sobre o ẹbọ é que todo ẹbọ é determinado pelo jogo (Ifá) em suas inúmeras modalidades e por meio do Ifá a pessoa sabe o que o Òrìṣà deseja e o que a espera em determinado momento. Caso seja algo desagradável, o ẹbọ é feito para melhorar; se for agradável, o ẹbọ é feito por agradecimento e para comemorar, por isso o Ifá e o ẹbọ estão interligados.

Jose Beniste (2006) informa que o Ifá indica uma solução teórica do problema e o ẹbọ representa a resposta prática à solução do mesmo (BENISTE, 2006, p. 284).

Juana Elbien dos Santos também explica a importância do Ifá:

Ifá acumula os ensinamentos universais Yorùbá, teológicos e cosmológicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos sobrenaturais e naturais. Todo esse patrimônio complexo e rico da sabedoria ancestral ficaria imóvel sem Èṣù. A principal função do oráculo consiste em fornecer uma resposta às necessidades de indivíduos a fim de restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa para os que o consultam. O símbolo-resposta, o Odù e suas respectivas histórias exemplares, implica sempre uma oferenda sem a qual o oráculo seria apenas um jogo de palavras

---

<sup>63</sup> Nesta dissertação estaremos nos referindo ao Àṣẹ do sangue vermelho, mais especificamente ao Àṣẹ do reino animal que compreende, por exemplo, ao corrimento menstrual das mulheres e ao sangue humano em geral. O “sangue branco” e o “sangue negro” estão geralmente associados aos elementos: sêmen, saliva, hálito, secreções, plasma (particularmente o do ìgbín, caracol), seiva, álcool, giz, prata, etc (sangue branco); cinzas de animais, sumo escuro de certos vegetais, carvão, ferro, etc (sangue negro). (SANTOS, 2012, pp. 42-43)

sem eficácia. É a execução da oferenda, que só Èṣù Òjíṣe-ẹbọ é capaz de transmitir e tornar aceitável, que permite ao consultante alcançar seu objetivo. (SANTOS, 2012, p. 187)

Podemos perceber que Àṣe, Ifá, Èṣù e muito mais estão entrelaçados nos ẹbọ que são oferecidos nos ìṣìn realizados nos ẹgbé e que, em todos esses momentos do ìṣìn, a pessoa sente que está na presença de seu Òrìṣà, invocando-o para abençoá-la através dos rituais específicos que seguem normas já estabelecidas e fixadas (ritos) por tradição do Àṣe.

Os participantes do ìṣìn têm, além de suas atividades religiosas, uma ocupação de preservar a tradição do ritual e sua prática para que seja realizado com respeito e seriedade, sem qualquer omissão ou alteração para não desagradar o Òrìṣà e prejudicar o ìṣìn, pois é esta observância rígida e séria da ordem do ìṣìn que torna os ẹbọ aceitáveis.

Na semana da festa onde são feitos os ẹbọ e as comidas secas para cada um dos Òrìṣà, todos os candomblecistas ficam empenhados na decoração do ẹgbé, na preparação dos alimentos que serão servidos aos Òrìṣà e aos participantes e, também, na arrumação das roupas, pois alguns utilizam duas roupas: uma para o início da festa e outra para o seu Òrìṣà, inclusive a roupa também tem o seu caráter sagrado.

A comida representa o elemento de interação entre o ser humano e os Òrìṣà, porém primeiro é oferecida aos Òrìṣà e depois aos demais presentes. Destarte, a cultura Yorùbá é vivenciada em todo ìṣìn, por isso que tudo é denominado e falado nesta língua e tais expressões em Yorùbá fazem parte de todos presentes no ìṣìn e na vida cotidiana dos candomblecistas.

Muniz Sodré, em seu livro *Pensar Nagô* (2017), diz que a liturgia da extração africana, vinculada aos ìṣìn locais e familiares, passa mais pela dimensão de um pensamento de arque do que pelo plano religioso, *stricto sensu*, marcado pelo universalismo monoteísta e isto demonstra que os ẹgbé são polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de ìṣìn aos Òrìṣà e aos Égún (SODRÉ, 2017, p. 96).

Muniz Sodré (2017) também afirma que na arque Nàgó o corpo empírico torna-se possível pela corporeidade transcendental do grupo, assim como, na diáspora africana o arque é a própria continuidade do grupo. Afinal, origem é destino, isto é, arque, conforme Heráclito<sup>64</sup> afirmava ao dizer que, a origem transmitida entre as gerações é como uma latente mensagem imemorial (SODRÉ, 2017, p. 96).

---

<sup>64</sup> Um dos mais brilhantes filósofos pré-socráticos. Opunha-se à religião popular de seus dias e ridicularizava as pretensões da democracia e os fragmentos existentes de seus escritos mostram-se enigmáticos e oraculares quanto ao estilo. (CHAMPLIN, 1995, v. 3)

### 3.2 A importância do Orí

No Candomblé, os rituais e ritos existentes na liturgia de seus ìsìn têm um objetivo diferente do que é apresentado na cultura judaico-cristã dos dias atuais e que é bem conhecida, principalmente, no Novo Mundo.

O Candomblé não apresenta um discurso salvacionista para a vida pós-morte, como também não há preleções homiléticas de sermões; não é feito qualquer tipo de propaganda visando um proselitismo ou qualquer outro tipo de ação conhecida como trabalhos missionários.

Isto não acontece porque no Candomblé não há um dualismo divino, mas há um panteão que é necessário e interage entre si como sempre foi e ainda é apresentado em qualquer cultura milenar dos povos primevos, inclusive como também é apresentado nos textos que constam no Antigo Testamento e que podemos ler em Jó 1.6<sup>65</sup>.

O Candomblé, através do seu ritualismo litúrgico, permite que haja adesão, à sua cultura religiosa, pessoas que buscam a realização pessoal e a felicidade do ser humano, garantidas pelas boas relações do indivíduo com o seu Òrìṣà (PRANDI, 2007, p. 16).

Entre os ritos sagrados há o Bọrí ou ẹbọorí que significa “dar de comer à cabeça” e que tem por objetivo “fortalecer a cabeça de quem o faz” (PASSOS e CAPUTO, 2007, p. 98).

Reginaldo Prandi, em seu livro *Mitologia dos Orixás*, ratifica este pensamento ao citar Barber que disse:

A força dos Òrìṣà se constrói a partir dos cultos e ritos promovidos pelos humanos (1989, pp. 166-167). É por esta razão inclusive que as histórias que revelam e comentam as guerras, brigas, paixões, amores, espertezas, conquistas e derrotas dos Òrìṣà assumem um papel de suma importância na cosmovisão yorubana. (PRANDI, 2001, p. 253)

Para compreender melhor estas boas relações entre o indivíduo e o seu Òrìṣà podemos também citar José Beniste:

“São duas as denominações que revelam os locais onde se desenvolve todo o processo de existência: o Àiyé indica o mundo físico, habitado por

---

<sup>65</sup> Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

todos os seres, a humanidade em geral, denominados ara Àiyé; o Òrun, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades, os Òrìṣà, ancestrais e todas as formas de espíritos são denominados ara Òrun [...]. É no Òrun que estão instalados os duplos de todas as pessoas vivas do Àiyé e são denominados ẹnìkẹ́jì, e para onde são encaminhadas todas as oferendas à ancestralidade, em especial nos cultos de ọ́rì.” (BENISTE, 2006, p. 49)

José Beniste ainda explica melhor ao dizer que:

Ao ritual de dar de comer à cabeça é dado o nome de ọ́rì – alimentar, Orí – cabeça. O verbo ọ́, alimentar, é somente usado para animais, divindades e coisas, e nunca para as pessoas. O Orí divide-se em Orí òde, a cabeça física, e Orí inú, o interior espiritual que rege o destino e é responsável pela distribuição da sorte. Orí inú é todo o Àṣẹ que uma pessoa tem, e sua sede é na cabeça. (BENISTE, 2006, p. 64)

Ele também informa que o ìsìn é dirigido aos Òrìṣà, isto é, às forças da natureza que também podem ser denominadas Àṣẹ:

O Òrìṣà é a parte disciplinada de tais forças, a parte que é controlada para formar um elo nas relações da humanidade com o Ser Supremo. Outro elo é constituído pelos seres humanos que viveram na terra em tempos remotos, e mais tarde foram divinizados... Esses personagens foram capazes de estabelecer o controle sobre a força natural atraindo para si mesmos e sua gente a ação benéfica do Àṣẹ, e dirigindo este poder adquirido em defesa de seu povo. Para conseguir esse objetivo é que se fazem sacrifícios e oferendas ao titular do poder, mantendo-se, assim, a potencialidade do seu Àṣẹ. (BENISTE, 2006, pp. 79-80)

Compreendemos, então, que o Orí é todo o Àṣẹ que uma pessoa tem. O Orí de uma pessoa é representado pela sua cabeça física que no nascimento é a primeira parte do corpo que vem ao mundo, abrindo espaço para que todo o corpo trilhe o seu caminho (BENISTE, 2006, p. 129).

O Orí de qualquer pessoa é a fonte principal de todos os sentidos do corpo humano, por isso a sede do Orí de uma pessoa é a sua cabeça:

Orí òde é a denominação da cabeça física e Orí inú é a cabeça interior. A primeira é confiada a Ọ́sányìn e Ọ́gún, ou seja, ao saber médico; a segunda é ligada a Ifá e aos Òrìṣà, ou seja, ao saber divino. Orí òde é que se presta para o suporte das obrigações iniciáticas. Orí inú é a essência da personalidade, a

personalidade da alma do homem e deriva diretamente de Olódùmarè. É ele quem a coloca no homem, mas que, após a morte, a Ele retorna. (BENISTE, 2006, p. 129)

Orí inú é o ser interior ou o ser espiritual do homem e é imortal. Orí òde é a cabeça física propriamente dita ou, filosoficamente, a matéria. Ela é mortal e oposição a Orí inú, que foi criado por Ajalá, um antigo Òrìṣà, seguindo as ordens de Olódùmarè. (BENISTE, 2006, p. 130)

Orí inú é o termo utilizado para designar a cabeça interior ou o interior de uma pessoa, isto é, a sua essência. Este “é o conceito aceito pelas casas de culto do Candomblé para o governo, o controle e guia de vidas das atividades de uma pessoa” (BENISTE, 2006, p. 126).

O Candomblé compreende que o corpo humano abriga as representações e os princípios cosmológicos, por isso o corpo humano não é visto como um receptáculo vazio a ser preenchido de forma passiva, mas há algo mais importante nesta relação e interação entre o ser humano e o seu Òrìṣà e Muniz Sodré, ao comentar sobre o Orí, a cabeça física, diz:

À cabeça física (Orí, feita por Ọbàtálá), corresponde no plano do Ọrun a cabeça-destino (também Orí, feita por Ajalá). Esta última dá a cada indivíduo a possibilidade de escolha de um destino, portanto, um livre-arbítrio que, no entanto, pode ser antecipado ou conhecido pelo sistema divinatório, uma vez que, a escolha se dá no Ọrun, o plano suprassensível ou abstrato. (SODRÉ, 2017, p. 107)

Muniz Sodré, ainda comenta que “o ritual que ocorre nos eḡbè é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo” (2017, p. 129) e explica:

Que os Nàgó chamam de èmí, termo de tradução ambígua porque oscila entre ‘alma’ (de influência cristã) e ‘coração’, mas não o coração físico (ọkàn), representativo de aspectos do caráter individual (iyè-ìwà) e sim uma característica eterna ou imperecível da personalidade humana, porque transcende a realidade do corpo físico (ara-Àiyé), estendendo-se até à realidade do corpo ‘espiritual’ (ara-Ọrun). Guardadas as diferenças doutrinárias ou ritualísticas, em ambos os casos, o corpo configura-se como um microcosmos, com um virtual ‘coração’ coletivo. (SODRÉ, 2017, p. 34)

Juana Elbien dos Santos também explica que o Orí e o boṛí são inseparáveis e essenciais nas cerimônias do Candomblé:

O corpo é constituído de duas partes inseparáveis, o Orí, a cabeça e seu suporte, o Àpéré, [...]

Para que um corpo adquira existência, deve receber e conter o èmí, princípio da existência genérica, elemento original soprado por Ọlórún, o dispensador de existência, èémi, o ar-massa, a protomatéria do universo. O èmí está materializado pelo èmí, a respiração, elemento essencial que diferencia um ara-Àiyé de um ara-Ọrun. (SANTOS, 2012, p. 234)

Se por um lado o Orí-inú do Àiyé reside no corpo, na cabeça de um indivíduo, sua contraparte, o Orí Ọrun é simbolizado materialmente e venerado. Durante as cerimônias de Bọrí (= bọ + Orí = adorar a cabeça) ele é invocado e os sacrifícios são oferecidos ao Orí-inú, sobre a cabeça da pessoa, e a Igbá-orí, cabaça simbólica que representa sua contraparte no Ọrun. (SANTOS, 2012, p. 235)

Diante destas explicações podemos perceber que toda liturgia, incluindo seus rituais e ritos no ìsìn dentro do ẹgbé é feita em favor dos Ọrìṣà e nada é feito sem que eles sejam ouvidos, independentemente de quais ritos ocorram.

Tudo o que acontece na liturgia realizada nos ẹgbé depende dos indivíduos que ali se apresentam e buscam se relacionar com os Ọrìṣà, pois isto começa com o seu Orí.

Afinal, tudo o que é “destinado ao culto do Ọrìṣà representa a ‘face’ da divindade” (BENISTE, 2006, p. 251) e isto envolve o ẹbọ ẹjẹ, isto é, a oferenda de sangue dos animais que é realizado no ìsìn para consagrar o local onde ele será realizado.

### **3.3 O símbolo arquetípico do ẹbọ ẹjẹ**

Até o presente momento analisamos os significados das palavras oferenda, oferenda e seus correlatos, incluindo suas expressões culturais apresentadas nas línguas hebraica, grega, sumério-acadiana, latina e Yorùbá. Tudo isto foi apresentado para compreendermos a cultura religiosa das oferendas existentes no Candomblé e nos povos primevos que constam nos escritos do Antigo Testamento e, até mesmo, dos povos primevos que não constam nos seus escritos ou dos que são mais antigos que os que são citados em tais textos.

Diante do que já foi exposto, podemos compreender que toda esta cultura de festividade feita para o divino também envolve as oferendas apresentadas às divindades que no caso do Candomblé são oferecidas aos Ọrìṣà.

Edson Carneiro (1961), em seu livro *Candomblés da Bahia*, afirma que:

Uma festa de Candomblé, geralmente começa com a matança – sacrifício de animais, gado, bode, pombo, etc. ao som de cânticos e em meio a danças sagradas, com a assistência apenas da mãe, do sacrificador (Aṣògún) [...]. O sangue dos animais rega as pedras (Ìtá) dos Òrìṣà, em cerimônia propiciatória secreta, no pèjí do Candomblé.

Depois da matança, todas as filhas são arrumadas em círculo no barracão. No chão, haverá uma garrafa de azeite de dendê, um prato com farofa, talvez um copo de água ou de cachaça. Vai-se fazer o despacho (pàdé) de Èṣù, o homem da rua, um espírito que, como criado dos Òrìṣà, pode fazer o mal e fazer o bem, indiferentemente, dependendo da vontade do invocante. Aqui, entretanto, a cerimônia tem o sentido de lhe pedir licença para realizar a festa, que poderia perturbar, se quisesse, pelo fato de não haver sido homenageado. (CARNEIRO, 1961, p. 69).

Edson Carneiro está demonstrando que o objetivo principal do ìsìn (culto), é uma festa para honrar a presença dos Òrìṣà entre os mortais que se apresentam convenientemente paramentados em meio ao local.

Nos ẹ̀bẹ̀ o Yorùbá é vivenciado em todo o ritual litúrgico como já vimos e Reginaldo Prandi (2001) destaca que a força dos Òrìṣà também se manifesta a partir desses cultos e dos ritos litúrgicos promovidos pelos humanos (PRANDI, 2001, p. 253).

Um ẹ̀bọ, independentemente de qual seja, é um ato espiritual e religioso em honra aos Òrìṣà e, por ser considerado a maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo envolve o Àṣẹ que é “o princípio e poder que mantém vivo e ativo o sistema” Nàgó (SANTOS, 2012, p. 53).

Podemos ver que, na liturgia do Candomblé, as oferendas seguem rituais, sob diversas formas, para haver comunhão entre os Òrìṣà e os humanos de acordo com a situação que se almeja; como é apresentada nas culturas, como nas dos povos citados nos escritos do Antigo Testamento que remontam às épocas dos povos primevos, até às que perduram aos dias atuais; mas faz-se necessário destacar que há diferentes rituais de ẹ̀bọ, conforme José Beniste (2006) apresenta em seu livro *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos* e que serão apresentados aqui de forma resumida para melhor compreensão:

- Ẹ̀bọ ọ̀pẹ̀ é a oferenda de agradecimento para com os Òrìṣà por algum sucesso obtido;
- Ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀ é a oferenda votivo realizado pelo ato do pedido com a promessa de que se o desejo for realizado, serão feitas outras oferendas especiais. Algumas vezes, primeiro, são feitos pequenas oferendas e presentes, que são os ẹ̀bọ simples para depois realizar um ẹ̀bọ maior;



- Ẹbọ ètùtù é a oferenda de apaziguamento em resposta a uma pergunta sobre uma crise ou enfermidade;
- Ẹbọ Ojúkòrìbì é a oferenda de prevenção tendo por finalidade os perigos eminentes e conhecidos em caso de viagem ou início de um empreendimento, buscando a orientação e a prevenção contra circunstâncias desagradáveis;
- Ẹbọ ayèpínùn é a oferenda de substituição, também conhecido popularmente como troca de cabeça (Bámidíyà), pois a finalidade é a substituição da pessoa que pode sofrer uma provação ou, até mesmo, a morte (Àbíkú);
- Ẹbọ ìpilẹ é a oferenda de fundação para o desejo de construir um Candomblé ou uma moradia, onde procura-se um local saudável e em concordância com o Òrìṣà. Esta oferenda também pode ser realizado em função de uma viagem, uma carreira nova ou próximo ao casamento, tendo como finalidade fechar as portas para evitar que o mal entre no local e, por isso, também é considerado como Ad'ibodè.
- Ẹbọ onjẹ gbígbe são as oferendas de comidas secas e ocorrem quando não há oferenda de animal e elas podem ser: àkàrà, bolinho de feijão fradinho no azeite dendê; èkuru, feijão fradinho; ìṣù ìrèsì, bola de arroz; ìṣù'su, bola de inhame; àkàsà, pudim de milho branco; ègbo, milho branco cozido; gúgúrú, pipoca; ilá, quiabo; ẹyin, ovo; ìṣù ìyẹfun, bola de farinha de mandioca; àgbàdo síṣùn, milho torrado e etc. Enfim, há uma enorme variedade dos alimentos utilizados em razão da finalidade ontológica dos ẹbọ que é presentear ou dar caminho aos Òrìṣà.
- Os locais onde esses ẹbọ são depositados estão relacionados com o odù (posição dos búzios) e com o motivo de sua elaboração, podendo ser dentro da mata, à beira do caminho ou da praia, praça, em lugares úmidos, em lixeira, barranco, encruzilhada e etc. e cada ẹbọ é acompanhado com um cântico apropriado.
- Ẹbọ èjẹ é a oferenda com sangue animal. O sangue (ẹjẹ) é um elemento indispensável na realização de determinados rituais. Como a vida do animal está no seu sangue, o sangue que jorra é sempre oferecido à divindade e, assim, se realiza um ritual de troca. (BENISTE, 2006, pp. 280-289)

Diante dos rituais apresentados percebemos que há vários ẹbọ, porém nesta dissertação iremos abordar especificamente sobre o ẹbọ èjẹ, a oferenda de sangue que José Beniste, citando E. O. James, em *The Beginnings of Religion*, diz que:

O fluxo do fluído vital, na realidade ou por substituição, é o ato sagrado em que a vida é oferecida, com o fim de promover e preservá-la; estabelecendo com isso um vínculo de união com a ordem sobrenatural. (BENISTE, 2006, p. 286)

O sangue por ser o elemento mais importante do ẹbọ é utilizado de diferentes formas litúrgicas dependendo de cada ritual, podendo ser derramado sobre os ìdí Òrìṣà (símbolos) ou colhido numa vasilha para depois ser aplicado nos ìdí Òrìṣà ou no Orí (cabeça) de uma pessoa (BENISTE, 2006, p. 288).

Entre os animais que são sacrificados há aves, bodes e cachorros e cada oferenda segue o orò pípa Òrìṣà, a saber, o seu ritual e todas as demais partes vitais como fígado (ẹ̀dò), pulmões (fúkùfúkù), rim (iwe) e coração (ọkàn) são oferecidas aos Òrìṣà num ritual litúrgico denominado Yànlé (BENISTE, 2006, p. 288).

O simbolismo de sangue no Candomblé e suas representações está associado à vida. O sangue é o líquido sagrado que tem lugar especial nos ìsìn de matriz africana. Ele é o sinal de vida, de saúde do corpo humano; é uma dádiva divina, mas a sua ausência ou qualquer anormalidade apresenta risco à vida ou, até mesmo, a ausência dela.

No contexto judaico-cristão o sangue simboliza a aliança do homem com Deus (Marcos 14.24<sup>66</sup>) e também o sacrifício que era oferecido a Deus (João 1.29<sup>67</sup>). Assim como para o sistema religioso judaico-cristão o sangue representa o melhor a ser oferecido a Deus e a busca por uma interação entre o ser humano e o divino, no Candomblé o sangue sacrificial também apresenta a fonte de energia vital e que realiza a interação e comunhão entre o ser humano e seu Òrìṣà, como Roberto Motta comenta:

O sangue, derramado sobre as cabeças e as pedras, é, para o povo-de-santo, o supremo Àṣẹ, isto é, a fonte principal de vida, energia, força, saúde e integridade. O sangue, como se diz em dialeto pernambucano, é sustança e é por conseguinte o manancial por excelência dessa santidade que nunca se dissocia inteiramente do cotidiano. (MOTTA, 1991, p. 70)

---

<sup>66</sup> Então, lhes disse: Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>67</sup> No dia seguinte, viu João a Jesus, que vinha para ele, e disse: Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo! (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

Roberto Motta está confirmando que para o Candomblé o sangue tem o Àṣẹ, a saber, a “força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza” (AUGRAS, 1983, p. 65).

O sangue do animal torna-se o alimento necessário para nutrir os Òrìṣà estabelecendo uma relação de agradecimento e zelo por parte do ser humano para com o seu Òrìṣà.

O sangue, esta fonte de energia vital e preciosa que necessita de zelo, é o que aproxima o ser humano aos seus ancestrais (Egúngún) e seus Òrìṣà e expressa maior agradecimento a ser oferecido pelo ser humano desde os primevos.

A oferenda de sangue existiu e ainda existe nos dias atuais em todas as culturas religiosas, seja na oferenda de sangue em si ou por meio de representações simbólicas e arquetípicas como a transubstanciação<sup>68</sup>, consubstanciação ou presença mística<sup>69</sup> e memorial<sup>70</sup> que ocorrem nas liturgias dos mais diversificados dogmas eclesiásticos cristãos existentes.

Roland Guérin de Vaux diz que:

O altar é o lugar do sacrifício e o sacrifício é o ato principal do culto [...] O sacrifício é toda oferenda, animal ou vegetal, que é destruída no todo ou em parte sobre o altar em homenagem à divindade. O estudo é complicado pelo fato de que os termos que designam os sacrifícios são bastantes numerosos e seu sentido não é sempre claramente distinguido, um mesmo termo pode designar muitos tipos de sacrifícios e inversamente muitos termos podem se aplicar ao mesmo sacrifício. O vocabulário reflete uma evolução histórica e a fusão de práticas análogas, originárias de ambientes diferentes’. (VAUX, 2003, p. 453)

O sacrifício não é só um dom, nem só um meio de união, nem só um meio de expiação, ele é motivado simultaneamente por muitas causas e responde a muitos imperativos da consciência religiosa. [...]

O sacrifício é mais que um tributo. É um dom, mas de um tipo particular ou, antes, é o que deveria ser toda dádiva para ter um valor ético: a vítima ou as oferendas são animais domésticos ou produtos dos quais o homem precisa, com os quais ele conserva sua vida, que são como uma parte de sua vida e dele próprio. Ele se priva para dar; ele perde, mas ele ganha, pois essa dádiva é uma garantia que ele recebe de Deus. Não que Deus precise disso, mas Deus se obriga aceitando a dádiva. (VAUX, 2003, p. 489)

---

<sup>68</sup> Teoria de São Tomás de Aquino, utilizada pela Igreja Católica Romana que ensina que a essência do pão e do vinho é suplantada pela substância do corpo de Cristo que no rito da Eucaristia o corpo e o sangue de Cristo são transferidos para o pão e o vinho sem ser percebido por qualquer sentido humano. (CHAMPLIN, 1995, v. 5)

<sup>69</sup> Teoria de Lutero onde a presença de Cristo “com” e “em” os elementos do pão e do vinho sem modifica-los realmente. Através de uma presença mística, a substância do corpo e do sangue de Cristo são unidas à substância do pão e do vinho. (CHAMPLIN, 1995, v. 5)

<sup>70</sup> Teoria da maioria dos intérpretes protestantes (exceto os luteranos) onde o pão e o vinho são apenas símbolos que representam o verdadeiro corpo de Cristo que foi martirizado e crucificado e o sangue verdadeiro que foi vertido do corpo de Cristo e cujo momento da ceia relembram este momento, sem qualquer alteração em seus elementos. (CHAMPLIN, 1995, v. 5)

Outro autor que corrobora este pensamento é George Fohrer:

O sacrifício era um meio muito importante de oferecer uma dádiva à divindade a fim de prestar-lhe homenagem ou de rogar-lhe alguma coisa (para uma discussão pormenorizada). O sacrifício acompanhava toda ocasião importante. Na forma de sacrifício de animais, ele representava também uma comunhão íntima entre a divindade e a pessoa que fazia o sacrifício, comunhão estabelecida pela ingestão animal e sacrificial e a simultânea oferta de parte do animal à divindade. (FOHRER, 2002, p. 80)

Este sistema não é algo ultrapassado ou inexistente, ao contrário, ele se faz presente em pleno século XXI, principalmente no Candomblé, pois o *ẹbọ* restabelece a harmonia entre o ser humano e os *Òrìṣà*, porque toda dinâmica do sistema *Nàgó* é centralizada nos *ẹbọ ẹjẹ*:

O sacrifício em toda a vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *Àṣẹ*, é o seu único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èṣù Òjíṣe-ẹbọ*, em seu caráter descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício. (SANTOS, 2012, p. 181)

Ao abordarmos tais assuntos simbólicos, míticos e religiosos com seus sistemas de crenças é possível vermos os contrastes existentes e as inúmeras cisões que surgem, às vezes, em uma única religião como é o caso do cristianismo e que Carl Gustav Jung comenta:

O dogma constitui uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica, pois esta última só é formulada pela consciência. Além disso, através de seus conditos abstratos, uma teoria mal consegue exprimir o que é vivo, enquanto o dogma, utilizando-se da forma dramática do pecado, da penitência, do sacrifício e da redenção, logra exprimir adequadamente o processo vivo do inconsciente. Sob este aspecto, é realmente espantoso o fato de que não tenha podido evitar o cisma protestante. Mas como o protestantismo se converteu em credo religioso para os germânicos, com seu desejo de aventuras, sua curiosidade, sede de conquistas e falta de escrúpulos característicos, é lícito supor que a índole peculiar deste povo não se harmonizaria — pelo menos duradouramente, com a paz da Igreja. Parece que ainda não haviam chegado ao estágio de poder suportar um processo de salvação e submeter-se a uma divindade que se manifestara na grandiosa construção da Igreja. Talvez esta contivesse muitos elementos do Império

Romano e da Pax Romana, pelo menos para as suas energias que naquela época e ainda hoje não se acham suficiente domesticadas. Talvez precisassem de uma experiência de Deus mais intensa e menos dominada, como acontece muitas vezes com povos ávidos de aventuras, inquietos e demasiado jovens para qualquer forma de conservadorismo ou domesticação. Por isso afastaram, uns mais, outros menos, a intercessão eclesiástica entre Deus e o homem. Como resultado da destruição do muro protetor, os protestantes perderam as imagens sagradas como expressão de importantes fatores inconscientes, juntamente com o rito, que desde tempos imemoriais constituía um caminho seguro de acomodação para as forças incalculáveis do inconsciente. Assim foi liberada grande quantidade, de energia que logo fluiu pelos antigos canais da curiosidade e da sede de conquista, convertendo a Europa na mãe dos dragões que devoraram a maior parte da terra. (JUNG, 1971, OC 11, 1, § 82)

O que podemos perceber com esta explicação de Carl Gustav Jung é que, com o passar dos tempos, os rituais de sacrifícios para o contexto judaico-cristão foram abolidos em sua forma literal e passaram a seguir os dogmas eclesiásticos, porém estes continuam cheios de expressões simbólicas (arquetípicas) e mitos que não foram eliminados do inconsciente coletivo do ser humano porque este ainda busca interagir e ter a comunhão harmoniosa com o divino.

Esta dissertação demonstra que não podemos eliminar a história e os arquétipos dos povos primevos só por causa de dogmas e doutrinas eclesiásticos ou espiritualistas. Afinal, o sistema sacrificial cananeu foi adotado pelos hebreus e adaptado para os judeus, inclusive com a noção de comida e bebida dos deuses (FOHRER, 2002, p. 134), pois o ato cultural mais importante sempre foi o da oferta de sacrifício e George Fohrer faz uma excelente explanação sobre este assunto:

Nos lugares cultuais, ofereciam-se sacrifícios cuja importância, desse período em diante, aumentou continuamente, mais porque, até a centralização do culto em Jerusalém, introduzida pela reforma deuteronomista, toda matança de animais era de natureza sacrificial. Nesse período, o sacrifício é mencionado frequentemente: oferecido por sacerdotes (Eli e seus filhos, 1Samuel 2.13-15<sup>71</sup>), por outros homens (Gideão, Juízes 6.19-22<sup>72</sup>; Manoá,

---

<sup>71</sup> Pois o costume daqueles sacerdotes com o povo era que, oferecendo alguém sacrifício, vinha o moço do sacerdote, estando-se cozendo a carne, com um garfo de três dentes na mão; e metia-o na caldeira, ou na panela, ou no tacho, ou na marmitta, e tudo quanto o garfo tirava o sacerdote tomava para si; assim se fazia a todo o Israel que ia ali, a Siló. Também, antes de se queimar a gordura, vinha o moço do sacerdote e dizia ao homem que sacrificava: Dá essa carne para assar ao sacerdote; porque não aceitará de ti carne cozida, senão crua. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>72</sup> Entrou Gideão e preparou um cabrito e bolos asmos de um efa de farinha; a carne pôs num cesto, e o caldo, numa panela; e trouxe-lho até debaixo do carvalho e lho apresentou. Porém o Anjo de Deus lhe disse: Toma a carne e os bolos asmos, põe-nos sobre esta penha e derrama-lhes por cima o caldo. E assim o fez. Estendeu o Anjo do Senhor a ponta do cajado que trazia na mão e tocou a carne e os bolos asmos; então, subiu fogo da penha e consumiu a carne e os bolos; e o Anjo do Senhor desapareceu de sua presença. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

Juízes 13.19<sup>73</sup>; o pai de Samuel, 1Samuel 1.21<sup>74</sup>) e por Samuel, descrito ambigualmente (1Samuel 7.9<sup>75</sup>; 9.12<sup>76</sup>).

[...] Entre os vários modos de se oferecer sacrifício, o mais simples era ainda o familiar: a colocação em um lugar sagrado das ofertas que deviam servir de alimento para a divindade (Juízes 6.19), modo que continuou em uso com respeito ao pão da presença (1Samuel 21.6<sup>77</sup>). A oferta da bebida, que mais tarde veio a ser meramente uma forma suplementar, era ainda independente; ela envolvia libações de óleo (Gênesis 28.18<sup>78</sup>; 35.14<sup>79</sup>), vinho (Êxodo 20.24<sup>80</sup>) ou água (1Samuel 7.6<sup>81</sup>; 2Samuel 23.15-17<sup>82</sup>). Além de abater animais para consumo, os israelitas também faziam ofertas de holocaustos, nas quais o animal sacrificial era totalmente queimado. O holocausto era uma prática siro-palestinese, originalmente não semítica, que os israelitas encontraram já na Palestina e a tomaram.

O propósito da oferta de comida e bebida é, primariamente, alimentação para a divindade. O sacrifício de animais e o holocausto correspondem a duas características básicas do javismo. A primeira fortalece e renova a comunhão entre Iahweh e seus adoradores, que no banquete cultural consomem o sacrifício do qual Iahweh também recebe a sua porção. A segunda é simplesmente um sacrifício de homenagem, que expressa o reconhecimento do domínio de Iahweh sobre seus adoradores. (FOHRER, 2002, pp. 147-148)

Roland Guérin de Vaux ratifica esta importância ao dizer que:

O sacrifício é o ato essencial do culto exterior [...]. O sacrifício não é só um dom, nem só um meio de união, nem só um meio de expiação, ele é motivado simultaneamente por muitas causas e responde a muitos imperativos da consciência religiosa. (VAUX, 2003, p. 489)

---

<sup>73</sup> Tomou, pois, Manoá um cabrito e uma oferta de manjares e os apresentou sobre uma rocha ao Senhor; e o Anjo do Senhor se houve maravilhosamente. Manoá e sua mulher estavam observando. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>74</sup> Subiu Elcana, seu marido, com toda a sua casa, a oferecer ao Senhor o sacrifício anual e a cumprir o seu voto. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>75</sup> Tomou, pois, Samuel um cordeiro que ainda mamava e o sacrificou em holocausto ao Senhor; clamou Samuel ao Senhor por Israel, e o Senhor lhe respondeu. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>76</sup> Elas responderam: Está. Eis aí o tens diante de ti; apressa-te, pois, porque, hoje, veio à cidade; porquanto o povo oferece, hoje, sacrifício no alto. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>77</sup> Deu-lhe, pois, o sacerdote o pão sagrado, porquanto não havia ali outro, senão os pães da proposição, que se tiraram de diante do Senhor, quando trocados, no devido dia, por pão quente. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>78</sup> Tendo-se levantado Jacó, cedo, de madrugada, tomou a pedra que havia posto por travesseiro e a erigiu em coluna, sobre cujo topo entornou azeite. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>79</sup> Então, Jacó erigiu uma coluna de pedra no lugar onde Deus falara com ele; e derramou sobre ela uma libação e lhe deitou óleo. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>80</sup> Um altar de terra me farás e sobre ele sacrificarás os teus holocaustos, as tuas ofertas pacíficas, as tuas ovelhas e os teus bois; em todo lugar onde eu fizer celebrar a memória do meu nome, virei a ti e te abençoarei. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>81</sup> Congregaram-se em Mispa, tiraram água e a derramaram perante o Senhor; jejuaram aquele dia e ali disseram: Pecamos contra o Senhor. E Samuel julgou os filhos de Israel em Mispa. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

<sup>82</sup> Suspirou Davi e disse: Quem me dera beber água do poço que está junto à porta de Belém! Então, aqueles três valentes romperam pelo acampamento dos filisteus, e tiraram água do poço junto à porta de Belém, e tomaram-na, e a levaram a Davi; ele não a quis beber, porém a derramou como libação ao Senhor. E disse: Longe de mim, ó Senhor, fazer tal coisa; beberia eu o sangue dos homens que lá foram com perigo de sua vida? De maneira que não a quis beber. São estas as coisas que fizeram os três valentes. (BÍBLIA SAGRADA, 2008)

O sacrifício é uma refeição oferecida ao Deus, que é concebido à maneira humana, que tem necessidade de comer, que se alegra com o cheiro agradável da carne. (VAUX, 2003, p. 487)

O sacrifício é a maneira humana de dar algo para Deus e essa maneira é especial: a oferenda é destruída totalmente ou em parte, a farinha, o pão e o incenso são queimados, os líquidos são derramados, as vítimas são imoladas e queimadas. (VAUX, 2003, p. 490)

É interessante observar que quando qualquer cristão lê na Bíblia as passagens do Antigo Testamento que citam o sacrifício, ele as lê com enorme paixão e espiritualidade, da mesma forma quando, ainda hoje, ele participa da “Ceia do Senhor”, ele baseia toda a sua crença e fé no sacrifício humano, mas ao se deparar com as oferendas nas religiões de matriz africana se sente ferido e incomodado.

Esta forma de ver e pensar não é saudável e gera a intolerância e o preconceito religiosos e raciais que lutamos para excluir da nossa sociedade. Devemos rever essas posturas e percepções e repensar sobre a função arquetípica da oferenda das religiões de matriz africana e principalmente do Candomblé:

A matança, ou imolação, de bichos no Candomblé não é uma coisa que ocorre à toa, nem é praticada por maldade. A matança tem como fundamento primordial ser uma troca de força, de vitalidade e de regeneração. O sangue (èjè), na religião, é a representação da vida, o que produz o movimento. Os animais que serão imolados para os Òrìṣà são considerados especiais, porque são os emissários do homem para com as divindades. No momento do sacrifício animal ocorre a liberação de forças poderosas que dão grande significado ao ato, mas que também exigem dos sacerdotes muita precaução e habilidade para manejá-las. Por este motivo, é um ato que só deve ser presenciado por aqueles que estão preparados sacramentalmente. Esta condição ajuda na harmonização e promove um momento de troca e fortalecimento entre o Àṣẹ da casa e os seus participantes. A matança produz o alimento das divindades e propicia uma troca de energia destas com o iaô, restabelecendo a ligação do Orí com os Òrìṣà. É através do dinamismo do sangue que se consegue a transformação de um “assentamento” comum em algo sagrado, o igbá, que recebe vida através da imolação de outra vida. O sangue do animal vivifica o assentamento e o corpo do iaô ao ser aspergido. As vísceras principais (ixés) e alguns pedaços especiais são preparados para serem ofertados às divindades. (BARROS, 2009, p. 140)

O professor Fernandez Portugal, em uma entrevista realizada em abril de 2008, também explica o que significa, para as religiões de matriz africana, a oferenda de animais:

Veja bem, quando falamos em sacrifício algumas pessoas consideram que só existe como remédio nos cultos afro brasileiros o sacrifício animal, mas temos vários tipos, que, por ordem de Òrúnmilà, por ordem de Ifá são realizados ocasionalmente para resolução de problemas.

Hoje só se faz sacrifício de animais ditos “domésticos”, faço essa ressalva porque antigamente se fazia sacrifício de animais dito silvestres. Por exemplo, o Veado, o “Àjápá” (tartaruga), o tatu já foram utilizados, como o lagarto e outros animais. Hoje só se faz de animais dito domésticos.

Sacrificamos, o cabrito, a cabra, a codorna, a galinha da angola, o galo, a galinha, o galo, a franga, o pato, a pata, paturi, enfim, esses são os principais. São os Òrişà que definem quais animais vão ser sacrificados. Existe um sistema, uma lógica, não é aleatório.

Na verdade usamos o fluido, o etérico do sangue, que é o maior selo que temos, e a maior virtude que possa existir em um animal novo para se fazer uma transposição alquímica.

Como isso ocorre: se formos realizar um ebo, em geral passamos a ave pelo corpo da pessoa, e “as penas vão absorver a própria pessoa”, o DNA daquela pessoa, pois quando se esfrega vigorosamente aquelas penas no corpo da pessoa, nós estamos levando fragmentos de pelos do corpo, humores (substâncias excretadas pelo corpo), tecido epitelial, suor, etc.

Esse conjunto de situações que foi colhido no corpo da pessoa é uma espécie de testemunho e esse testemunho é que nós vamos precisar para mostrar um caminho, para modificar uma situação.

Então, quando fazemos esse sacrifício animal e olhamos o tempo todo para aquele sangue correndo em cima da pedra ou de outra substância, estamos substituindo aquela vítima, em relação aquilo que precise.

O animal absorve aquela energia [é como se saísse da pessoa e passasse pelo animal]. Esse é o aspecto principal, na verdade você está também com isso estimulando, ativando forças atemporais.

O Òrişà não é só força da natureza, é força da humanidade como um todo, planetária, força das próprias pessoas, uma vez que a pessoa tem elementos do próprio Òrişà.

Na verdade você faz uma troca, uma transfusão, de energias para aquela situação, por isso que é feito o sacrifício animal, que deve ser feito com a total ética, não se deve fazer, qualquer tipo de sacrifício animal, de qualquer jeito, a qualquer momento, por exemplo, eu não realizo qualquer sacrifício quando a pessoa não é afeta àquela situação, seria uma forma de agredir a pessoa. Não fazemos sacrifício quando a pessoa não gosta. (ROBERT, 2009, pp. 8-9)

Diante dos textos expostos podemos compreender que, assim como na cultura judaico-cristã os cristãos realizam os seus rituais litúrgicos nos cultos para se relacionar, interagir e ter comunhão harmoniosa com o divino, os candomblecistas também o fazem:

A doutrina só pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual – analogias, mitos e lendas revividos; o conhecimento só tem significado quando incorporado de modo ativo. (SANTOS, 2012, p. 46)



Sabemos que as religiões compostas por símbolos que atuam na vida do ser humano, sejam do presente ou de milênios atrás, continuam existindo e se fazendo presente no inconsciente coletivo do ser humano e foram estes símbolos que despertaram a atenção de Carl Gustav Jung (SILVEIRA, 1981, p. 144).

Nise da Silveira aborda sobre esta experiência simbólica religiosa que o ser humano procura seja no ocidente como no oriente ou nos dias de hoje como nos dias dos povos primevos:

A experiência imediata do arquétipo da divindade representa um impacto tão violento que o ego corre o perigo de desintegrar-se. Como meios de defesa face a esses poderes, a essas existências mais fortes, o homem criou os rituais. Poucos são aqueles capazes de aguentar impunemente a experiência do numinoso.

As cerimônias religiosas coletivas originam-se de necessidades de proteção, funcionam como anteparos entre o divino e o humano, isto é, entre o arquétipo da imagem de Deus, presente no inconsciente coletivo, e o ego. (SILVEIRA, 1981, p. 150)

Destarte, podemos perceber que o sangue, o símbolo da energia vital, do alimento divino, do nascimento, do perigo, da saúde e da doença, também tem sido o símbolo da intolerância e preconceito religiosos e raciais.

A melhor resposta ao que gera essas sensações tão antagônicas é o medo; o medo do novo; o medo do desconhecido; o medo de se perder e de perder a harmonia e comunhão com o divino.

Todavia, isto não é uma justificativa que deve ser utilizada como válida para condenar, seja de qual forma for, pois o sangue é um importante símbolo das religiões. Ele é a expressão do símbolo arquetípico que o ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀ tem para o Candomblé, da mesma forma que é o fundamento das religiões que existiram e ainda existem e o Candomblé é uma delas.

## CONCLUSÃO

Conforme foi dito no início desta dissertação, o autor, como teólogo, teve no ano de 2007, “a sua grande descoberta teológica” que foi a existência da teologia Yorùbá. Uma teologia longínqua, porém presente no Brasil nos dias atuais e que ele pode pesquisa-la, analisa-la e entende-la.

Naquele ano, as teologias que ele tinha acesso e pensava estarem em vigor eram o evangelicalismo e a Teologia da Libertação que, apesar de serem respectivamente representações protestante e católica, eram ramificações fragmentárias do cristianismo ocidental.

Mais de uma década após a “sua descoberta” ele pode apresentar uma pesquisa teológica, apoiada no campo epistemológico da psicologia complexa de Carl Gustav Jung (1875-1961), a respeito de uma cultura mais antiga do que as citadas nos escritos bíblicos e que ainda se faz presente na diáspora africana.

Uma cultura que não necessita que se vá ao local de origem para fazer levantamentos arqueológicos, linguísticos ou etnográficos, pois ela se encontra presente com toda sua riqueza no Brasil, e ainda apresenta o que há de mais antigo e mais puro que é uma imagem arquetípica do *religere* que Carl Gustav Jung em sua obra psicológica e, com ela, podemos compreender o arquétipo da interação entre o Céu-Terra, o Òrun-Àiyé (BENISTE, 2006, p. 30).

Compreender, assim, a liturgia Yorùbá que se encontra presente na potencialidade do Candomblé devido à subsistência da diáspora africana se faz presente ainda hoje no Brasil e, quiçá, no Mundo. É ainda um caminho que tem muito a ensinar, revelar e esclarecer a respeito da interação e da harmonia que ocorre entre o ser humano, a Natureza e o divino, independentemente do nome que ao divino seja dado, como é o caso dos Òrìṣà no Candomblé.

Diante disto, é possível entender e contemplar o *ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀*, a oferenda de sangue, que faz parte das culturas dos povos primevos, sejam os citados na Bíblia ou os que não são citados, todavia, existiram na História da humanidade, para responder a pergunta que se fazia presente no início desta dissertação e a liturgia do Candomblé pôde responder:

Se o sangue que é a representação da dádiva divina, da vida, que está presente nos seres vivos, principalmente nos seres humanos, então, por que ela – a dádiva divina – deveria ser oferecida (*ẹ̀bọ*) ao divino novamente?

A resposta a esta pergunta veio como a luz que Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) clama em seu leito de morte: “Luz, mais luz!”. Neste contexto, o *ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀* é um agradecimento feito pelo ser humano ao divino, por exemplo, aos *Òrìṣà* no Candomblé. Assim como existe um agradecimento à Deus na Escritura Sagrada, pelos benefícios que o ser humano recebe neste mundo telúrico.

Na prática de um culto religioso de matriz africana, não existe uma crueldade ou uma maldade praticada pelo instinto humano durante um ritual de sangue, mas como é bem explicada na decisão tomada pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul, através do Recurso Extraordinário (RE) 494601 (ANEXO 2), onde se questionava a constitucionalidade da lei gaúcha nº 12.131/2004, e que foi decidida de forma unânime pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no dia 28 de março de 2019 (ANEXO 3) – a oferenda de animais, *ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀*, em cultos religiosos de matriz africana é constitucional por ser tratar de ser uma liturgia religiosa existente nas religiões de matriz africanas no Brasil.

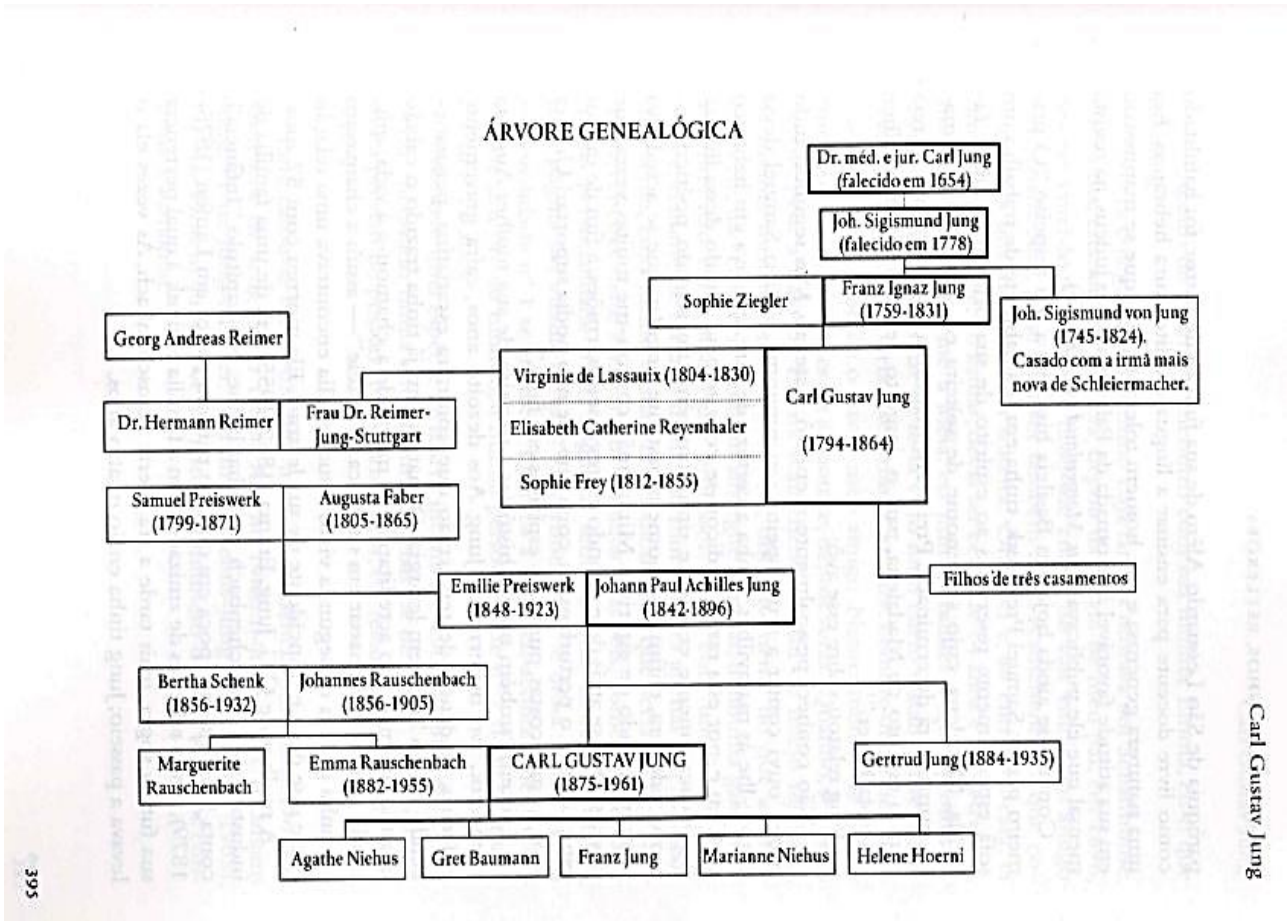
Destarte, compreendemos e concordamos que o Candomblé é uma religião em vigor e que deve ser considerada e respeitada no Brasil. O Candomblé não deve ser uma religião velada ou discriminada, satanizada ou observada com uma ótica preconceituosa e intolerante, mas uma religião que apresenta e contém, em sua tradição oral, uma manifestação de arquétipos que os povos primevos apresentam.

Concluimos que não é necessário ser iniciado no Candomblé para entender e respeitar o *ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀*. Porque o *ẹ̀bọ ẹ̀jẹ̀* também faz parte do *religere* que há no inconsciente coletivo. E, os descendentes da diáspora africana que está presente no Brasil, mais especificamente, os candomblecistas são praticantes de um conhecimento milenar conectado ao Divino.

Como sugestão, para esclarecer e enriquecer a religião e filosofia do Candomblé como uma expressão cultural ainda viva e relevante no Brasil, sugerimos que haja mais literatura sobre a importância da tradição oral presente na cultura Yorùbá e, se possível, haja uma normatização quanto à grafia e a fonética do idioma Yorùbá, para melhorar a compreensão e propagação desta rica cultura de matriz africana que pulsa na diáspora africana e é, notoriamente, reconhecida pelos praticantes e estudiosos do Candomblé: uma religião igual a qualquer outra religião existente no Brasil.

# ANEXO 1

## ÁRVORE GENEALÓGICA



395

Carl Gustav Jung

## ANEXO 2

### RECURSO EXTRAORDINÁRIO, RE 494601, 28 de março de 2019.

Processo Eletrônico Público

Número Único: Sem número único

### RECURSO EXTRAORDINÁRIO

Origem: RS - RIO GRANDE DO SUL

Relator: MIN. MARCO AURÉLIO

Redator do acórdão: MIN. EDSON FACHIN

RECTE.(S) MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

RECDO.(A/S) GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL

PROC.(A/S)(ES) PROCURADOR-GERAL DO ESTADO DO RIO GRANDE DO  
SUL

RECDO.(A/S) ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO  
SUL

#### **Tribunal Pleno**

Decisão: O Tribunal, por maioria, negou provimento ao recurso extraordinário, nos termos do voto do Ministro Edson Fachin, Redator para o acórdão, vencidos, em parte, os Ministros Marco Aurélio (Relator), Alexandre de Moraes e Gilmar Mendes, que também admitiam a constitucionalidade da lei, dando-lhe interpretação conforme. Em seguida, por maioria, fixou-se a seguinte tese: "É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana", vencido o Ministro Marco Aurélio. Não participaram da fixação da tese os Ministros Ricardo Lewandowski e Gilmar Mendes. Ausente, justificadamente, o Ministro Celso de Mello. Presidência do Ministro Dias Toffoli. Plenário, 28.03.2019.

### **ANEXO 3**

**LEI Nº 12.131, DE 22 DE JULHO DE 2004.**  
**(Publicada no DOE nº 140, de 23 de julho de 2004)**

Acrescenta parágrafo único ao artigo 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

#### **O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.**

Faço saber, em cumprimento ao disposto no artigo 82, inciso IV, da Constituição do Estado, que a Assembleia Legislativa aprovou e eu sanciono e promulgo a Lei seguinte:

Art. 1º - Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

“Art. 2º - .....

Parágrafo único - Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.”

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 22 de julho de 2004.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nãgó.** Petrópolis: Vozes, 1983.

BARROS, Marcelo (Org.). **O Candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon.** RJ: Pallas, 2009.

BENISTE, José. **Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra.** 5ª. RJ: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento.** RJ: Bertrand Brasil, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Dicionário yorùbá-português.** 2ª. RJ: Bertrand Brasil, 2014.

BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé.** 4ª. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BERKHOF, Louis. **Princípios de interpretação bíblica.** Trad. de Merval Rosa. 4ª. RJ: JUERP, 1988.

BÍBLIA. Português. **A BÍBLIA DE JERUSALÉM:** nova edição, revista. SP: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A BÍBLIA SAGRADA: revista e atualizada no Brasil.** Traduzida por João Ferreira de Almeida. 2ª. Barueri/SP: SBB, 2008.

BOFF, Leonardo. **Novas fronteiras da igreja: o futuro de um povo a caminho.** RJ: Verus, 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega.** 13ª. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2.

BRIGHT, John. **História de Israel.** Trad. de Euclides Carneiro da Silva. 4ª. SP: Paulinas, 1978. (Nova Coleção Bíblia, 7).

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** 1961. Ediouro: RJ. (Coleção Realismo Fantástico).

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e Mito.** Trad. J. Guinsburg e Míriam Schnaider-man. 3ª. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. (Coleção Debates: Filosofia).

CHAMPLIN, Russell Norman e BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia.** 3ª. SP: CANDEIA, 1995. v. 2, 3, 5 e 6.

DAMÁSIO, António. **A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura.** Trad. de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ECHKARDT, Tione. **Culto e Liturgia.** Belo Horizonte, MG: Ed. Koinonia, 2015.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel.** Trad. de Josué Xavier. SP: Ed. Academia Cristã Ltda/Paulus, 2002.

FRIES, Heinrich (Org.). **Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual.** Trad. de Teólogos do Pont. Col. Pio Brasileiro de Roma. 2ª SP: Loyola, 1983. v. 1 e 3.

GINGRICH, F. Wilbur. DANKER, Frederik W. **Léxico do Novo Testamento, grego/português.** Trad. de Júlio P. T. Zabatiero. SP: Vida Nova, 1993.

**GRANDE ENCICLOPÉDIA Larousse Cultural.** São Paulo: Nova Cultural, 1998. v. 21.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: uma breve história do amanhã.** Trad. de Paulo Geiger. SP: Cia das Letras, 2016.

HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Trad. de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. SP: Vida Nova, 1998.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião.** jun. 2012. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em: 05fev. 2020.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus.** Trad. de Carlos Alberto Pavanelli. RJ: Imago Ed., 1989. (Série Diversos).

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate.** C.M.S. (Nigéria): Bookshops Lagos, 1921.

JUNG, Carl G. et. al. **O homem e seus símbolos.** Trad. de Maria Lúcia Pinho. 3ª. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016b.

JUNG, Carl G. **Memórias, Sonhos e Reflexões.** Trad. Dora Ferreira da Silva. 30ª. RJ: Nova Fronteira, 2016.

\_\_\_\_\_. **O livro vermelho: edição sem ilustrações.** Tradução: Edgard Orth. 4ª. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e Religião.** Obras Completas (OC). XI/1. Trad. de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

**JUNG Vida e Pensamentos.** São Paulo: Editora Martin Claret, 1997.

KIRST, Nelson et all. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português.** 12ª. São Leopoldo-RS: Sinodal / Petrópolis: Vozes, 2000.



KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. 2ª. Brasília: UNESCO, 2010, v. I.

LIMA, Claudia. **Candomblé – Xangô – Tambor de Mina – Batuque – Macumba**. Graduação em comunicação Social, Especialização em História do Brasil, Mestra em Gestão de Políticas Públicas pela Fundação Joaquim Nabuco, folclorista, etnógrafa, pesquisadora e escritora. Site: [www.claudialima.com.br](http://www.claudialima.com.br)

MEYERS, Rick. **Bíblia Eletrônica E-Sword**. Versão 11.0.6. Franklin, TN: USA: Worldwilde, 2000-2016.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. **Religiões Afro-Recifenses, Ensaio de classificação**. In: CAROSO, Carlos. BARCELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. RJ: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

PASSOS, Mailsa. CAPUTO, Stela Guedes. **Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá Currículo sem Fronteiras, v.7, n.2, pp. 93-111, Jul/Dez 2007**. UERJ, Rio de Janeiro, Brasil

PORTUGAL FILHO, Fernandez. **Ifá, o senhor do destino: Olorun Àyànmó**. São Paulo: Madras, 2014.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina**. Conferência inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina. Buenos Aires, 25 a 28/09/2007.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás, SP, Cia das Letras, 2001, 591p. Resenha REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO. USP, 2001, v. 44 n° 2.**

RIOS, Dermival Ribeiro. **Grande Dicionário Unificado da Língua Portuguesa**. SP: DCLO, 2009.

ROBERT, Yannick Yves Andrade. **O sacrifício de Animais em rituais de matriz africanas**. 2009. ARTIGO.

RODRIGUÉ, Maria das Graças Santana. **Orí Àpéré Ó: o ritual das águas de Oxalá**. SP: Summus, 2001.

SANTOS, Juana Elbien dos. **Os Nàgó e a morte: Pàdé, Àsèsè e o culto Égún na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14ª. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHLEIEMARCHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica – arte e técnica da interpretação**. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: VOZES, 1999.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência**. Trad. de Maria Silvia Mourão Netto. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2005.

SILVA, Nilton S. **O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung: uma contribuição à compreensão do ser do humano**. Rio de Janeiro: Litteris, 2002.

SILVEIRA, Nise da. **JUNG: vida e obra**. 7ª. RJ: Paz e Terra, 1981. (Coleção Vida e Obra)

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: VOZES, 2017

TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento Grego: vocabulário grego-português**. 9ª. RJ: JUERP, 1991.

TOLSTÓI, Liev. **Uma Confissão**. Trad. de Rubens Figueiredo. SP: Mundo Cristão, 2017.

TSHIBANGU, Tshishiku et al. **Religião e Evolução Social**. In: Mazrui, A. A. e Wondji, C. (Org.) **História Geral da África: África desde 1935**. Brasília, UNESCO, 2010, v. VIII.

UNGER, Merrill F. **Arqueologia do Velho Testamento**. Trad. de Yolanda M. Krievin. SP: Imprensa Batista Regular, 1989.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. de Daniel de Oliveira. SP: Editora Teológica, 2003.

VINE, W. E., UNGER, Merrill F. & WHITE JR, William. **Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Trad. de Luís Aron de Macedo. 7ª. RJ: CPAD, 2006.

## GLOSSÁRIO

(Os verbetes abaixo foram retirados das **Obras Completas** de Carl Gustav Jung)

**Arquétipo:** O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da ideia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as "motivos" ou "temas"; na psicologia dos primitivos elas correspondem ao conceito das *représentations collectives* de LEVY-BRÜHL e no campo das religiões comparadas foram definidas como "categorias da imaginação" por HUBERT e MAUSS. ADOLF BASTIAN designou-as bem antes como "pensamentos elementares" ou "primordiais". A partir dessas referências torna-se claro que a minha representação do arquétipo - literalmente uma forma preexistente - não é exclusivamente um conceito meu, mas também é reconhecido em outros campos da ciência. (OC. IX/I, §89, p. 51,52)

**Dogma, Ritual e Tradição:** “As confissões de fé são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se emérito e em instituição imutável. Isto não significa necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la. Embora muitas vezes se acuse a Igreja Católica por sua rigidez particular, ela admite que o dogma é vivo e, portanto, sua formulação seria, em certo sentido, susceptível de modificação e evolução. Nem mesmo o número de dogmas é limitado, podendo aumentar com o decorrer do tempo. O mesmo ocorre com o ritual. De um modo ou de outro, qualquer mudança ou desenvolvimento são determinados pelos marcos dos fatos originariamente experimentados, através dos quais se estabelece um tipo particular de conteúdo dogmático e de valor afetivo. Até mesmo o protestantismo — que, ao que parece, se libertou quase totalmente da tradição dogmática e do ritual codificado, desintegrando-se, assim, em mais de quatrocentas denominações — até mesmo o protestantismo, repetimos, é obrigado a ser, pelo menos, cristão e a expressar-se dentro do quadro de que Deus se revelou em Cristo, o qual padeceu pela humanidade. Este é um quadro bem determinado, com conteúdos precisos, e não é possível ampliá-lo ou vinculá-

lo a ideias e sentimentos budistas ou islâmicos. No entanto, sem dúvida alguma, não só Buda, Maomé, Confúcio ou Zaratustra constituem fenômenos religiosos, mas igualmente Mitra, Cibele, Atis, Manes, Hermes e muitas outras religiões exóticas. O psicólogo, que se coloca numa posição puramente científica, não deve considerar a pretensão de todo credo religioso: a de ser o possuidor da verdade exclusiva e eterna. Uma vez que trata da experiência religiosa primordial, deve concentrar sua atenção no aspecto humano do Problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele”. (OC XI/1, § 10, pp. 21-22)

**Inconsciente Coletivo:** O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos\*. (OC. IX/I, §88, p. 51)

**Numinoso:** “Antes de falar da religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é — como diz o vocábulo latino *religere* — uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto<sup>1</sup> acertadamente chamou de "numinoso", isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal”. (OC XI/1, § 6, p. 19)

**Religião:** “Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espírito,

demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. [...] William James, por exemplo, observa que um homem de ciência muitas vezes não tem fé, embora seu ‘temperamento seja religioso’. (OC XI/1, § 8, p. 10)”. “Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo ‘religião’, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. [...] Poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa uma atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso. (OC XI/1, § 9, p. 10)”.

**Rituais e sacrifício:** “Mas logo que abordamos o problema da atuação prática 1 ou do ritual deparamos com certas exceções. Grande número de práticas rituais são executadas unicamente com a finalidade de provocar deliberadamente o efeito do numinoso, mediante certos artifícios mágicos como, por exemplo, a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática do ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos, etc. Mas certa crença religiosa numa causa exterior e objetiva divina precede essas práticas rituais. A Igreja Católica, por exemplo, administra os sacramentos aos crentes, com a finalidade de conferir-lhes os benefícios espirituais que comportam. Mas como tal ato terminaria por forçar a presença da graça divina, mediante um procedimento sem dúvida mágico, pode-se assim arguir logicamente: ninguém conseguiria forçar a graça divina a estar presente no ato sacramental, mas ela se encontra inevitavelmente presente nele, pois o sacramento é uma instituição divina que Deus não teria estabelecido, se não tivesse a intenção de mantê-la”. (OC XI/1, § 7, pp. 19-20)

(Os verbetes abaixo foram retirados do **Dicionário Yorùbá Português** de José Beniste)

**Àbíkú:** Denominação de um tipo de espírito que encarna em pessoas especiais (lit. aquele que nasce para morrer e retornar outras vezes).

**Àdùrà:** Oração, súplica.

**Àiyé:** Mundo, plano terrestre, planeta.

**Àkàsò:** Escada. Nos relatos míticos designa o espaço destinado à passagem dos espíritos para a Terra, no momento da reencarnação.

**Amò:** Barro, argila.

**Àpò:** Bolsa, bolso, sacola.

**Arà:** corpo, membro, substância, tronco.

**Àṣà:** Costume, hábito, moda.

**Àṣẹ:** Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem.

**Aṣògún:** sacerdote de Ògún, sacrificador de animais.

**Bàbáláwo:** Sacerdote de Ifá (lit. aquele que conhece os mistérios ocultos, os mistérios transcendentais).

**Bàbálórìṣá:** Sacerdote de culto às divindades denominadas Òrìṣà (*Bàbá* = pai, mestre)

**Bámidíyà:** O substituto do meu sacrifício.

**Bọ:** Adorar, idolatrar.

**Bọrí:** Prestar culto à cabeça ou à divindade Orí.

**Ẹbọ ẹjẹ:** Oferenda de sangue

**Ẹbọ ẹjẹ:** Oferenda votiva em respeito a um juramento feito.

**Ẹbọ:** Oferenda ou sacrifício feito às divindades.

**Ẹfọn:** Cidade a oeste de Adó-Èkìtì cujo soberano é denominado Àláyè.

**Ègbé:** Sociedade, associação, clube, partido.

**Ègún:** Espírito de ancestral que se manifesta em rituais específicos. Por não mostrar nenhuma parte do corpo coberta por tecidos, é também denominado mascarado.

**Èmí:** Vida representada pela respiração.

**Ènikéjì:** Segunda pessoa, companheiro, assistente, amigo.

**Èṣù:** Divindade com diferentes atributos ligados à comunicação entre o Céu e a Terra, aos caminhos e à fertilidade.

**Ètùtù:** Gratificação, indenização, expiação, reparação.

**Gbígbe:** Seco, sem umidade.

**Ìbà:** Uma forma de dar o devido respeito a uma pessoa de posição.

**Ibodè:** Entrada de uma cidade ou de um mercado.

**Ìdí:** Razão, causa, motivo.

**Ifá:** Sistema de consulta divinatório que utiliza dezesseis coquinhos de palmeira, *òpẹ Ifá*. Pela importância, é visto como uma divindade. São consultados os dezesseis *odù* principais, *ojú odù*, e os duzentos e quarentas *odù* menores, *omọ odù* num total de duzentos e cinquenta e seis. À medida que são revelados, algumas marcas são riscadas numa bandeja, *opón*, salpicada de um pó, *iyèròsùn*, e revelarão narrativas, *ìtàn*, a serem interpretadas. *Ifá (Fá)* pode ser usado como prefixo de palavra para formar nomes próprios.

**Ifẹ:** Cidade da Nigéria a nordeste de Ìbàdàn, considerada o centro cultural de formação do povo Yorùbá.

**Igi òpẹ:** Palmeira do dendezeiro.

**Ìjalá:** Gênero de poesia tradicional dos caçadores, tendo Ògún como patrono.

**Ìjẹ̀sà:** Uma região Yorùbá.

**Ìlànà:** Regulamento, procedimento, regra.

**Ilẹ̀:** Chão, terra, solo. Usado na composição de frases.

**Inú:** Estômago, ventre, interior, interno, no íntimo de. É usado no sentido de expressar algo íntimo.

**Ìpilẹ̀:** Fundação, começo, origem.

**Ìsìn:** Religião, culto, serviço religioso.

**Ìtá:** Outro nome pelo qual é conhecida a divindade Orò.

**Kétu:** Uma importante cidade surgida no antigo território Yorùbá. Com posterior demarcação de fronteiras ficou situada no antigo país do Dahomé, atual Benin. O soberano é denominado Alákétu. No Brasil, passou a definir uma das modalidades de Candomblé oriundas do povo Yorùbá.

**Nàgó:** Uma forma de definir o povo Yorùbá.

**Ọ̀bàtálá:** Divindade a quem foi creditada a criação do mundo, também denominada Òṣàlá.

**Òde:** Rua, lado de fora da casa.

**Ọ̀ḍọ̀ḍún:** Anual, anualmente.

**Odù:** Conjunto de signos do sistema de Ifá que revela histórias em forma de poemas, que servem de instruções diante de uma consulta.



**Odùduwà, Odùduà:** Ancestral divinizado, também citado como Óni Ifẹ – Primeiro Rei de Ifẹ – e Olófin, conforme os estudos da história política do povo Yorùbá.

**Ògìyán:** Divindade guerreira identificada com a cor branca.

**Ògún:** Divindade do ferro e das batalhas.

**Ojúbọ:** Altar, local de uma casa onde são reverenciados os ancestrais de uma família ou suas divindades particulares.

**Òjìsé:** Mensageiro, criado.

**Ojúkòríbì:** Prevenção, prevenir.

**Olókun:** Divindade feminina dos mares e oceanos.

**Olódumarè:** Deus, o onipotente.

**Okàn:** Coração, espírito, consciência. É também usado para indicar sentimento.

**Olórun:** Deus, o Ser Supremo.

**Olúfón:** Título de soberano de Ifón.

**Opé:** Gratidão.

**Orí:** Cabeça, membro do corpo humano.

**Oríkì:** Título, nome, louvação que ressalta fatos de uma sociedade, de uma família ou de uma pessoa e, igualmente, seus desejos. O *oríkì* costuma ser usado somente por uma pessoas mais velha para uma mais nova ou pelo marido para a esposa. A mulher pode usá-lo quando referir-se de forma afetuosa ao marido.

**Orin:** cântico, uma cantiga.

**Òrìṣà:** Divindades representadas pela energias da Natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus e as pessoas, de quem recebem uma forma de culto e oferendas. Possuem diversos nomes de acordo com a sua natureza.

**Òrìṣànlà:** Divindade da criação.

**Orò:** Ritual, obrigação, costumes tradicionais.

**Orópò, Ópò:** pequeno quarto de provisões.

**Òrun:** Céu, firmamento. Plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades, dividido em setores.

**Òrúnmlà:** Divindade cujo culto está ligado às diferentes formas de consulta divinatória. É também conhecida por Ifá, que, na realidade, é a denominação do sistema de consulta. Representa os princípios do conhecimento e da sabedoria, por conhecer o segredo do destino das pessoas e assim poder orientá-las.

**Òsányìn:** divindade das folhas litúrgicas e medicinais.

**Òṣòṣì:** Divindade das águas dos rios que fertilizam o solo e que dá nome a um dos rios que corre na região de Ìbàdàn, na Nigéria.

**Pàdé:** Encontrar, reunir.

**Pèjẹ:** Convidar para comer.

**Pípa:** Ato de matar, matança.

**Şiré:** Brincar.

**Şàngó:** Divindade dos raios e trovoes. Politicamente, é visto como o terceiro ou quarto soberano da cidade de Òyọ.

**Síse, Sísàsè:** festa, festejo.

**Sísùn:** Ato de assar.

**Yànlé:** Seguir.

**Yemojá:** Divindade das águas do mar

**Yorùbá:** Denominação generalizada de um povo que habita a atual região africana da Nigéria. Era denominação reservada aos povos de Òyọ e que, gradualmente, estendeu-se até cobrir todos os povos do mesmo tronco, que são agora conhecidos como o povo de fala Yorùbá. A língua escrita foi desenvolvida tendo como base o falar de Òyọ. No antigo Daomé francês, eram chamados.