

ASPECTOS BÁSICOS SOBRE O SUJEITO INDIVIDUAL E A COLETIVIDADE NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Joelcio Jackson Lima Silva¹

Thayná da Silva Felix²

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.31306

Resumo

Este trabalho apresenta os resultados da síntese entre as vivências e a pesquisa bibliográfica desenvolvida durante o processo de ensino-aprendizagem proporcionado pela disciplina Antropologia, que consta no Projeto Pedagógico (2007) do Curso de Serviço Social, da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). O objetivo deste artigo descritivo é situar de forma generalizada os aspectos básicos e a configuração do sujeito individual e da coletividade comumente observados nas religiões de matrizes africanas, em específico as que se organizam de acordo com a ancestralidade do Povo Nagô/Iorubá. Para isso, foi necessário sistematizá-lo em dois itens: 1) situando quem é o Povo Nagô e os seus princípios na formação das religiões de matrizes africanas; 2) situando, de fato, os aspectos básicos e necessários para entender os princípios de indivíduo e de coletividade herdados por religiões de matrizes africanas.

Palavras-chave: Religiões de Matrizes Africanas. Individualidade. Coletividade. Nagô/Iorubá.

ASPECTOS BÁSICOS SOBRE EL SUJETO INDIVIDUAL Y LA COLECTIVIDAD EN LAS RELIGIONES DE MATRICES AFRICANAS

Resumen

Este trabajo presenta los resultados de la síntesis entre las experiencias y la investigación bibliográfica desarrollada durante el proceso de enseñanza-aprendizaje brindado por la disciplina Antropología, la cual forma parte del Proyecto Pedagógico (2007) del Curso de Servicio Social, en la Universidad Federal de Alagoas (Ufal). El objetivo de este artículo descriptivo es generalizar los aspectos básicos y la configuración del sujeto individual y de la colectividad comúnmente observada en las religiones de matrices africanas, específicamente aquellas que se organizan según la ascendencia del Pueblo Nago/Yoruba. Para eso, fue necesario sistematizarlo en dos ítems: 1) ubicar quien es el Pueblo Nago y sus principios en la formación de religiones de base africana; 2) situar, de hecho, los aspectos básicos y necesarios para comprender los principios de individual y colectividad heredados por las religiones de origen africano.

Palabras clave: Religiones de matriz africana. Individualidad; Colectividad Nago/Yoruba.

¹ Universidade Federal de Alagoas. Email: joelcio.silva@fssoufal.br

² Universidade Federal de Alagoas. Email: thayfx@gmail.com

Introdução

As religiões de matrizes africanas são as diversas formas de cultos e celebrações que ocorrem no Brasil decorrentes dos processos a que foram submetidos os/as africanos/as escravizados/as sequestrados/as para a América Portuguesa e dos múltiplos encontros entre povos e etnias distintos que se deram nesse contexto e nessas condições (VASCONCELOS, 2010). Destacamos, então, que, em conformidade com esse processo de desumanização, as religiões de matrizes africanas foram e continuam sendo alvo do ódio e do preconceito enraizado na sociedade com o processo de alienação de si e para com o coletivo, o que anteriormente fez com que os rituais fossem possíveis apenas de maneira secreta e travestida de catolicismo.

Essas religiões sofreram alterações no decorrer da história, sendo uma das mais preocupantes a introdução dos mecanismos mercadológicos³ advindos dos colonizadores, que tornaram essa religiosidade um produto exótico a ser comercializado, caminhando, dessa maneira, para um processo de perda da sua própria essência. Porém, é no processo contínuo de tentar manter essas religiões norteadas pelos princípios éticos africanos, e contra a lógica mercadológica da sociedade moderna, que elas vêm se constituindo como uma forma de resistência, conceito aqui entendido segundo a definição de Bosi (1996, p. 11), para quem

resistência é um conceito originariamente ético e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia.

A justificativa para a utilização do termo “religiões de matrizes africanas”, no plural, advém da existência de múltiplas identidades coletivas ou metaétnicas que foram atribuídas aos/às negros/as africanos/as escravizados/as de acordo com interesses coloniais escravagistas, que substituíram as reais identificações étnicas dos grupos por identidades baseadas nas semelhanças geralmente territoriais, linguísticas ou políticas. Essas identidades perpassam a organização das religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras⁴, dando origem a um conceito chamado “nação”, que, embora tenha sido criado

³ Essas introduções dos mecanismos mercadológicos também entram em consonância com um processo de folclorização das diversas culturas africanas.

⁴ Termo utilizado para não deixarmos velado que este foi um processo cultural e histórico, que não garantiu a preservação de todos os elementos étnicos originários do continente africano, aculturando-se, inclusive, a religiosidade dos/as nativos/as e dos colonizadores.

pelos colonizadores como uma forma cruel de apagamento das diversas identidades étnicas, é atualmente uma questão que possibilita a análise das diferentes configurações de cultos afro-brasileiros. A utilização do termo também tem o intuito de entendermos a África como o tão grandioso continente que se constitui, e não cairmos no erro que Braga (1988) bem aponta:

De maneira geral, fala-se do continente africano com tanta falta de cerimônia, pelo menos com pouco cuidado epistemológico, usando de uma estranha lógica que considera uma parte, um pedaço, às vezes minúsculo, representativo de um mundo ainda não de todo conhecido e pouco estudado. Em alguns textos e em alguns raciocínios, a África mais parece uma espécie de viela, uma rua estreita, um beco sem saída. Esta deformação, que às vezes, alcança os umbrais acadêmicos e neles faz morada, ocorre quase sempre em razão das digressões interpretativas desatentas que deixam de considerar, pela necessidade de síntese, a dimensão continental africana, território do talvez mais fantástico caldeirão cultural em todo o mundo (BRAGA, 1988, p. 49).

Então, é partindo dessa atribuição identitária que este artigo descritivo se propõe a situar de forma generalizada os aspectos básicos e a configuração do sujeito individual e da coletividade comumente observados nas religiões de matrizes africanas, em específico as que se organizam de acordo com a ancestralidade do Povo Nagô/Iorubá⁵, proveniente das regiões falantes do Iorubá, “que hoje compõem a Nigéria, o Benin e Togo (iorubalândia)” (ARAÚJO, 2013, p. 6). Porém, isso não significa que tais aspectos estejam limitados aos cultos de matriz Nagô, podendo, inclusive, estar ausentes desses cultos, pois as religiões de matrizes africanas, na sua constituição e resistência, vêm aglutinando diversos saberes, apresentando, na atualidade, uma vasta pluralidade.

Este artigo apresenta os resultados da síntese entre as vivências e a pesquisa bibliográfica desenvolvida durante o processo de ensino-aprendizagem proporcionado pela disciplina de Antropologia, que consta no Projeto Pedagógico (2007) do Curso de Serviço Social, da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). A partir da exposição em aula do documentário *1912: Quebra de Xangô*⁶, produzido pelo Prof. Dr. Siloé Soares de

⁵ A escolha por realizar esta análise a partir do grupo Nagô/Iorubá não tem o intuito de seguir o que foi nomeado de “purismo Nagô”, mas tem, sim, o intuito de entender as características específicas de um grupo específico, que se manifesta de forma heterogênea nas configurações atuais das religiões de matrizes africanas. Seguimos, assim, o princípio de que essas religiões não são apenas parte da cultura negra, mas são constituídas por culturas diversas (inclusive, dentro de uma diversidade africana), que passaram por um processo de sincretismo e transculturação.

⁶ O documentário apresenta a história dos ataques e perseguições sofridas pelos/as adeptos/as das religiões de matrizes africanas, legalmente iniciadas no dia 2 de fevereiro de 1912, em Maceió-AL, como resultado da intolerância religiosa desenvolvida pela política do Estado, episódio histórico conhecido como Quebra de Xangô.

Amorim, docente da referida disciplina, planejou-se como atividade avaliativa desenvolver um artigo com base em pesquisa bibliográfica sobre uma temática de interesse comum às duplas de discentes. Dessa forma, esta temática foi escolhida por se tratar de um assunto referente às religiões das quais os autores são adeptos. Para isso, sistematizou-se metodologicamente este artigo em dois itens: 1) situando quem é o Povo Nagô e os seus princípios na formação das religiões de matrizes africanas; 2) situando, de fato, os aspectos básicos e necessários para entender os princípios de indivíduo e de coletividade herdados pelas religiões de matrizes africanas.

1 Povo Nagô e a sua Contribuição Cultural

Foram designados pelos colonizadores como Nagô, ou Anagô, os/as negros/as africanos/as escravizados/as que tinham em comum o idioma Iorubá (datado como existente há pelo menos 6 mil anos), em sua maioria, originários do sudoeste da Nigéria. Sendo assim, Nagô é uma identidade etnolinguística designada pelo tráfico negreiro, considerando o idioma como fator de identificação de um povo, independente de seus costumes e segmentos diferenciados. O tráfico do Povo Nagô foi registrado durante todo o período de tráfico transatlântico para a América, principalmente durante o século XVI e o início do XIX. No Brasil, o Povo Nagô foi o último a se estabelecer e ficou centrado, em sua maioria, em Salvador (BA) e Recife (PE).

Segundo Santos (2008), os grupos da iorubalândia (sul e centro do Daomé e sudoeste da Nigéria) são conhecidos no Brasil pelo nome Nagô, aplicado coletivamente aos grupos falantes do Iorubá, que têm territórios próximos e que, por regionalização, consideram cultural e mitologicamente Oduduwa de Ilé Ifé⁷ como seu progenitor. Ainda segundo a autora:

Os Ketu, Sabe, Oyo, Egbá, Egbado, Ijesa, Ijebu [que são grupos étnicos Nagô/Iorubá] importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua Religião (SANTOS, 2008, p. 29).

⁷ A cidade de Ilê-Ifé (Ilé-Ifè) é considerada pelos yorùbá o lugar de origem de seus primeiros grupos. Ifé é o berço de toda religião tradicional yorùbá (a religião dos Òrìsà, o Candomblé do Brasil), um lugar sagrado, onde os deuses ali chegaram, criaram e povoaram o mundo e depois ensinaram aos mortais como os cultuarem, nos primórdios da civilização. Ilê-Ifé é o ‘Berço da Terra’” (BARRETTI FILHO, 1984).

A religiosidade como uma das influências do Povo Nagô, que hoje é organizada e agrupada em religiões de matrizes africanas ou religiões afro-brasileiras, é facilmente identificada por características comuns que vão além da sua configuração litúrgica/ritual, ultrapassando principalmente o âmbito filosófico. Dado o processo histórico,

[c]om a abolição da escravatura, em 1888, houve uma proliferação de terreiros em Salvador e em cidades do Recôncavo Baiano [...]. Mesmo libertos, os negros ainda não podiam exercer uma cidadania real. Continuavam às margens da sociedade. Nesse contexto, os terreiros de candomblé passaram a se constituírem [sic] em espaços de construção de identidade cultural negra, que se afirmava remetendo ao passado africano. Os rituais, naquela época, já eram realizados por descendentes de africanos que passaram a ter a África como um ideal. Era ao antigo continente que eles recorreriam para a constituição da africanidade, assim como para reforçar e dar autenticidade a seus conhecimentos rituais. Nesse processo, os terreiros de tradição nagô ganharam uma posição privilegiada, se comparados aos terreiros de tradição jeje e angola. Talvez esse privilégio se devesse a uma ideia de África relacionada à crescente visibilidade da identidade nagô (MORAIS, 2010, p. 29).

As religiões de matriz africana Nagô geralmente se consideram religiões monoteístas substanciais⁸, em que existe um deus criador, identificado como Olodumarè ou Olorum⁹ (senhor ou senhora¹⁰ do Orum, mundo espiritual ou mundo das energias), também existindo os orixás, que são energias da natureza divinizadas e com características do antropomorfismo¹¹, que, na mitologia, são criadas por Olorum e às quais os/as adeptos/as prestam cultos como uma forma de conexão com sua partícula energética ancestral e divina; outro ponto em comum é o culto aos ancestrais, sendo eles consanguíneos, energéticos (o próprio culto aos orixás) ou sociais.

Para algumas pessoas, os orixás são considerados antepassados que viveram na Terra e foram divinizados. O culto aos orixás na África Iorubana é dividido por cidades que cultuam apenas um orixá ou um pequeno grupo de orixás, de quem a comunidade considera-se descendente, o que se configura de forma diferente no Brasil devido ao

⁸ Devido à vasta quantidade de relatos e discussões nas quais adeptos afirmaram o entendimento da criação do mundo e dos orixás a partir de Olorum, identificou-se que, em sua maioria, as religiões de matriz africana Nagô se consideram como monoteísta substancial, que seria a crença em inúmeros deuses diferentes, provenientes de uma substância subjacente.

⁹ Olorum é utilizado principalmente quando utilizamos a comunicação oral, pois ao falar o nome Olodumarè os adeptos das religiões devem fazer reverência a este.

¹⁰ É mais comum a identificação de Olodumarè como uma divindade masculina, porém, existem afirmações advindas das religiões, que afirmam não ter ao certo um gênero a ser tratado.

¹¹ O antropomorfismo é uma forma de pensamento que atribui características ou aspectos humanos a animais, deuses, elementos da natureza e constituintes da realidade em geral.

processo de desumanização e também à constituição da tradição fundamentada na oralidade e na hereditariedade, surgindo a necessidade da transculturação dos cultos para que eles continuassem existindo, o que foi consolidado em diversas religiões afro-brasileiras, por exemplo, o candomblé. Outras formas mais conhecidas de culto aos ancestrais, que também são herança do Povo Nagô, são o Lese-Égún, ou culto a égun, que caracteriza, de fato, o culto aos ancestrais consanguíneos, e o culto às sociedades de Gèlèdè e Eleekó, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino (SANTOS, 2008).

Para as religiões de matrizes africanas com a influência Nagô, o “terreiro” — expressão que designa o espaço sagrado dos orixás, o espaço das festividades, cozinha e demais cômodos — é comumente entendido como o espaço onde vive, transitória ou fixamente, uma comunidade e suas representações materiais e simbólicas do sagrado no Ayê¹² (plano material), que se liga ao Orum (plano espiritual e divino), através do orixá Exu, que é o responsável pela comunicação entre os dois planos. O terreiro também é o espaço onde são desenvolvidas as diversas atividades, como canto, dança, arte, cozinha, ensinamentos orais dos valores, das histórias e demais instruções, e é por meio desse sistema que a comunidade cria vínculos socioculturais que ultrapassam a religiosidade, estabelecendo uma reconexão com a ancestralidade africana.

1.2 Hierarquia e Tempo Dentro dos Terreiros

No vasto leque de contribuições culturais do Povo Nagô, mesmo que sob as condições em que se deu esse processo, destaca-se, em específico nas religiões afro-brasileiras, a concepção de hierarquia e tempo, que foi de certa forma incorporada ao dia a dia das comunidades de terreiros e à individualidade de seus membros.

A hierarquia dentro do terreiro fundamenta-se no processo de aprendizagem e reconexão do indivíduo e do coletivo, ou seja, desenvolvem-se funções dentro do terreiro baseadas nos princípios da religião que enriquecerá seu individual e espiritual, contribuindo para o fortalecimento da comunidade religiosa e para o repasse do ensinamento obtido. Dessa forma, todos os postos/cargos ocupados dentro dos terreiros são importantes para o bem-estar da comunidade e do indivíduo, por isso, cada processo

¹² Em relação à grafia das palavras em Iorubá: não estamos certos de que a grafia está correta e correspondente ao Iorubá, mas utilizamos a grafia que é comumente utilizada por comunidades de terreiros e pesquisadores do assunto.

deve ser respeitado e apreendido ao máximo, prezando pelo ensinamento adquirido em cada ciclo. Para as religiões de matrizes africanas, “as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade, que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, de caráter iniciático, podem ser lidas em uma mesma chave” (PRANDI, 2001b, p.44).

Nas religiões afro-brasileiras com a herança Nagô, é comum que a noção de tempo tenha uma definição diferente, sendo definido pelo orixá e pela comunidade que, sob consulta aos oráculos, define o tempo ideal para os atos religiosos. O mesmo acontece com o cargo sacerdotal, que é apontado por vezes até antes do nascimento, quando o indivíduo vem ao mundo e o tem como seu “destino”. A reconexão com a ancestralidade também se dá em função do respeito e comprometimento relativo ao tempo, ao orixá, ao terreiro/comunidade e às hierarquias dentro da religião, conforme afirma Prandi (2001b):

Num terreiro de candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se nos terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite” (PRANDI, 2001b, p. 45).

Dessa forma, são definidas diversas funções dentro dos terreiros. Dentre elas, destacam-se as funções de alguns cargos comumente encontrados nas religiões afro-brasileiras, porém, devido ao processo histórico brasileiro, nem todas têm sua correspondência no continente africano, tendo sido criadas aqui mesmo no Brasil, diante das necessidades apresentadas ao longo da história. Os cargos mais comuns são: 1) Iyalorixá ou Babalorixá, que se encontra no posto mais elevado dentro do terreiro, é popularmente conhecido como Mãe ou Pai de Santo; 2) Ogan, cargo masculino que desempenha várias tarefas espirituais e não entra em transe; 3) Iyaegbé ou Babaegbé, responsável por manter a ordem, tradição e hierarquia, considerada a segunda pessoa na hierarquia do terreiro; 4) Iyalaxé, quem zela pela distribuição da energia fundante e cuida do ritual; 5) Iyakekerê, mãe pequena da casa, segunda sacerdotisa que está à disposição para ajudar e ensinar as pessoas iniciadas; 6) Babakekerê, pai pequeno da casa, segundo sacerdote, também está à disposição para ajudar e ensinar; 7) Ojubonã ou Agibonã, quem supervisiona e auxilia na iniciação, é a “mãe criadeira”; 8) Axogun, cargo masculino que é responsável pelo sacrifício dos animais; 9) Iyabassê, cargo feminino responsável pelo

preparo dos alimentos sagrados, comida de santo; 10) Egbômi, toda pessoa iniciada que entra em transe e que já cumpriu os ritos de sete anos de iniciação; 11) Ekedì, cargo feminino¹³ semelhante ao de Ogan, que é responsável por cuidar dos sujeitos iniciados quando eles estão em transe; 12) Iyawô, filho de santo iniciado que entra em transe com o orixá; e 13) Abian, neófito/a que ainda não foi apontado/a como Ogan ou Ekedì, nem foi iniciado/a como Iyawô (PRANDI, 2001a)¹⁴.

2 Individualidade, Coletividade e suas Conexões

As religiões afro-brasileiras que de alguma forma absorveram elementos da cultura Nagô expressam-se em um sistema indivíduo-coletivo baseado na concepção de mundo Ayê-Orum¹⁵ (ou mundo físico–mundo espiritual), envoltos e conectados pelo axé, que é o elemento fundamental, energia viva ou componente dinâmico presente na natureza e em diversos atos realizados pelos/as adeptos/as dessas religiões, no sentido de despertá-lo para redistribuí-lo entre a comunidade, entrando, assim, em comunhão com o coletivo ancestral, seja ele divino (orixás) ou familiar e social (culto a Eguns e outras comunidades) (SANTOS, 2008). Partindo desse conceito macro, explica-se em seguida, a partir das vivências e observações dos autores¹⁶, os itens: 1) Egbé: a maior representação da coletividade Nagô; 2) Ori, Ará e o sujeito individual; e 3) Exu e Axé: dois elementos fundamentais para as religiões afro-brasileiras e seus/suas adeptos/as.

2.1 Egbé: a maior representação da coletividade Nagô

Anteriormente, foi situado o terreiro (egbé ayê, comunidade física) enquanto um espaço além do material. Destrinchando isso, primeiramente, é necessário entender que o terreiro é um espaço coletivo ou a maior representação de uma egbé (comunidade), pois, “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram

¹³ Verifica-se também que os cargos têm um forte recorte de gênero, apontando uma boa temática para discussão.

¹⁴ Os cargos citados são mais comuns no candomblé.

¹⁵ Vale ressaltar que não podemos fazer uma leitura de Orum como o Paraíso cristão. Na verdade, o Orum constitui um plano coexistente e horizontal ao Ayê. Segundo Santos (2008), em Iorubá, as palavras que designam literalmente Céu–Terra são Ilè–Sánmò.

¹⁶ É importante ressaltar que, por ser uma descrição feita a partir de vivências e pesquisa bibliográfica, pode haver discordâncias em relação às formas de manifestações e sentidos dos elementos abordados, tanto no Brasil como na iorubalândia. Ressalta-se essa questão dando ênfase à existência da pluralidade.

transferidos e restituídos no ‘terreiro’” (SANTOS, 2008, p. 33). Porém, além do espaço geográfico e dos conteúdos culturais não materiais, os terreiros também são os espaços onde estão localizados os objetos dos cultos, em específico, pode-se destacar os igbás ou assentamentos, que eram apenas coletivos em forma de ájobo (assentamento coletivo), os quais, com o processo histórico, além de ter seus elementos fundamentais modificados, passam a ser constituídos também individualmente para cada sujeito iniciado da comunidade, expressando um elemento da coletividade e da individualidade dentro do próprio terreiro. Segundo Santos (2008):

O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do ‘terreiro’. O ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do egbé 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, 2008, p. 33).

Além das egbés ayê, também existem as egbé orum (comunidades do plano espiritual/energético), as quais já foram citadas anteriormente e que também representam uma coletividade ancestral que tem conexão com os terreiros através do axé dos rituais de iniciação, rituais de passagens e rituais de morte, assim como dos objetos, atos, crenças e cultos.

2.2 Ori, Ará e o Sujeito Individual

Ori é traduzido literalmente como “cabeça”, porém, existe toda uma crença envolta nesse elemento, visto que, sobretudo, este também é uma divindade. Ori é a partícula divina individual de cada ser. Para o Povo Nagô, cada pessoa, antes de vir ao ayê, tem o seu destino modelado junto ao seu ori-orum (duplo do Ori no mundo espiritual) pelo orixá Àjàlà, enquanto tem o seu ori-ará (cabeça física) e ori-inú¹⁷ (interior da cabeça) desenvolvidos no ventre de sua mãe. No momento do nascimento, os pulmões recebem o elèemi (sopro divino ou ar-massa), que faz com que desperte o iponrí (energia espiritual individual carregada de axé), responsável pela ligação desse Ori indivíduo com seu duplo espiritual. O Ori, símbolo da individualidade de cada ser, também é o meio de conexão

¹⁷ Alguns estudiosos e estudiosas falam sobre a sua correspondência com as glândulas hipófise e pineal.

com o *élèdà* (senhor ou senhora dos seres vivos), orixá que rege tal Ori, conectando-se assim a uma coletividade energética natural. Sobre as culturas africanas e a simbologia da cabeça, Braga (1988) aponta que:

Diferentes culturas africanas associam a cabeça à ideia de poder, de comando, de superioridade. Pesquisas têm sido realizadas com propósito bem definido de compreensão da preeminência da cabeça em relação às outras partes componentes do corpo humano enquanto geradora de cultura ou comportamento cultural. Análises dessa natureza são capazes de detectar as razões profundas que definem a ação corporal como um todo, seu significado profundo e delineador da projeção do homem no seu universo cultural. Compreende-se, então, a importância, primazia hierática da cabeça. Tais afirmativas são particularmente verdadeiras para o conjunto das etnias africanas comprometidas com o processo civilizatório, de onde flui todo um ideário explicativo do sentido sagrado da cabeça, veiculado, no Brasil, pelas diferentes formas de organizações religiosas de que os *candomblés* servem de exemplo mais típico (BRAGA, 1988, p. 63).

Ará é o corpo físico, regido pelo orixá Exu Bará, senhor da comunicação e do início, senhor do corpo. Ará junto a Ori formam as duas representações do sujeito individual, pois cada um tem um corpo e um Bará ao qual prestam culto. Ori e Bará são as duas divindades que formam o ser em seus aspectos espiritual e individual, representado principalmente pelo corpo propriamente dito, que, para os Nagô, é algo sagrado, pois é o que possibilita a comunicação com as divindades, entidades e energias, e, conseqüentemente, com a *egbé*.

2.3 Exu e Axé: dois elementos fundamentais

Como já citado anteriormente, o axé é a energia dinâmica e o principal fundamento e princípio vital para as religiões afro-brasileiras Nagô, assim como, para as religiões tradicionais africanas, o axé é algo plantado e transmitido através das relações sociais e com a natureza. Santos (2008) afirma que o axé

[é] a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intromissão ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou seres humanos (SANTOS, 2008, p. 39).

Em todo esse processo de conexão e troca de energia há a presença do orixá Exu, pois esse é o sentido de sua própria existência enquanto energia: conectar, ligar, transportar, comunicar. Exu tem suas múltiplas formas de se manifestar, mas o importante nesse processo é entender que todos precisam de Exu, pois ele é quem transporta o axé coletivo, assim como é responsável pelo axé individual, o iponrí e o ará em seu aspecto Bará (senhor do corpo).

Por meio de todo esse sistema, identifica-se que, para o Povo Nagô, o indivíduo e a coletividade estão em constante conexão, mesmo dentro de suas definições diferentes, o que leva a pensar as religiões afro-brasileiras como resistência também contra a lógica da individualidade egoísta e a alienação para com o coletivo, tendo como parâmetro um outro sistema de moral e ética.

Considerações Finais

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou uma análise inicial a partir da reflexão de como costuma se configurar as relações individuais e coletivas dos/as adeptos/as das religiões de matrizes africanas com a influência do Povo Nagô, que constitui um dos povos negros escravizados, diante dos aparatos religiosos e da relação entre representatividade e reciprocidade no culto e nas crenças. Este estudo despertou ainda o interesse sobre a influência do Povo Nagô na concepção brasileira de comunidade, para além da comunidade de terreiro, a comunidade das favelas e dos sujeitos historicamente marginalizados.

A construção e reconexão da identidade a partir da ancestralidade do Povo Nagô contribuem para manter viva a diáspora africana dentro do Brasil, apesar dos diversos ataques sofridos por estes desde a escravidão até os tempos atuais. A construção dessa identidade, dentro do país com a maior população negra fora da África, nos faz questionar como os/as negros/as no Brasil ainda sofrem diferentes formas de racismo, entre elas, a intolerância religiosa. Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras e os seus terreiros podem se tornar um ambiente de reconexão com os seus; lugar que possibilita a sensação de liberdade perante o racismo fora dos muros dos terreiros; lugar que fortalece a identidade da população negra; lugar este que o racismo tentou e tenta apagar cotidianamente.

Assim, no que se refere às comunidades de terreiros, percebe-se como marca essencial a forte resistência, seja pelas diferentes formas de preservação do culto ou através da tentativa constante de ruptura com a visão exótica criada pela sociedade moderna, que transpassa o terreiro e atinge também seus/suas adeptos/as. Dessa forma, é extenso o contraste entre a construção das relações na sociedade brasileira e como se dão as relações nos terreiros, ora pelo estereótipo racista criado sobre o que é ser negro/a, desmistificado dentro do terreiro, visto que os orixás são tidos como guerreiros e guerreiras negros/as que possuem diferentes características; ora pela dinâmica de vivência distinta, em que o tempo é enriquecedor e possui uma interpretação diferente daquela vivenciada na sociedade capitalista.

Essas relações no interior dos terreiros trazem outra perspectiva do que é hierarquia. Indo além da subordinação, o poder obtido assume o papel de orientação, passagem do conhecimento, com o objetivo de transmitir ao indivíduo adepto da religião toda a sua história ancestral, saberes espirituais e naturais, relativos às propriedades das plantas e à energia vital que influencia o ser. Por isso, o tempo é um fator determinante, pois é ele que irá fomentar no indivíduo o saber, a reconexão espiritual que irá aproximar esses sujeitos da ancestralidade e da comunidade, sendo este um processo indefinido.

Nesse sentido, a busca da conexão com a ancestralidade através das religiões afro-brasileiras contribui para o fortalecimento desses corpos e mentes, bem como para a ligação com as comunidades dos terreiros, suas crenças, e para a resistência a fim de manter viva a diáspora. A união com o coletivo e o ancestral é imensuravelmente enriquecedora, tendo em vista que esse é um processo recíproco em que o indivíduo sustenta o coletivo e o coletivo sustenta o indivíduo.

Referências

1912: *O quebra de Xangô*. Direção: Siloé Amorim. Maceió: Instituto Zumbi dos Palmares; Governo de Alagoas; Staff Vídeo Produções, 2006. 1 vídeo (53 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gnpy-dJSmkc&t=2s>. Acesso em: 18 fev. 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Trajetória das Religiões Afro-Brasileiras ou: 'como chegaram até aqui?'*. [2013]. Disponível em: <https://silo.tips/download/trajetoria-das-religoes-afro-brasileiras-ou-como-chegamos-ate-aqui-1>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BARRETTI FILHO, Aulo. *IIê-Ifé: o berço religioso dos Yorùbá, de Odùduwà a Sàngó*. Junho, 1984. Disponível em: <https://aulobarretti.wordpress.com/revista-ebano-ile-ife/ile-ife/>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BELO, Rafael Alexandre. *Rastros do “Xangô” Alagoano*: contribuições para a história da educação. Maceió: Fapeal: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2018.

BOSI, Alfredo. *Narrativa e resistência. Itinerários – Revista de Literatura*, n. 10, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577/2207>. Acesso em: 1 ago. 2019.

BRAGA, Julio. *Fuxico de Candomblé*: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 1988.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas Teias do Sagrado*: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo horizonte. Belo horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia de Letras, 2001a.

PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 47 – outubro, 2001b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2019.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro de. *Axé, Orixá, Xirê e Música*: estudo de música e performance no candomblé queto da Baixada Santista. 2010. 242p. Tese (Doutorado em Música) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Campinas, 2010.

Recebido em: 02/05/2020

Aceito em: 07/10/2020