

CADA CABEÇA UMA SENTENÇA: COBERTURAS DE CABEÇA COMO IDENTIDADE RELIGIOSA E ÉTNICO-CULTURAL AFRO DIASPÓRICA

Ademir Barbosa Junior¹

Jorge Luís da Hora de Jesus²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v7i1.47208

Resumo: O corpo é instrumento primeiro da vivência e da ritualização dos mitos (KELEMAN, 1999). Segundo Harry Pross (SANTOS, 2008), toda comunicação começa e termina no corpo, chamado pelo autor de mídia primária. Em seus estudos, que incorporam elementos até então desconsiderados nas teorias da comunicação, Pross disserta ainda sobre as mídias secundárias e terciárias, localizando as vestimentas na categoria de secundárias, destacando seu papel na ampliação de mensagens no tempo e no espaço. Nas mais diversas culturas, a relação do corpo com o sagrado reserva lugar de destaque para a cabeça (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008), ritualisticamente coberta (COOPER, 2009) por acessórios especialmente confeccionados. O culto aos Orixás, em sua diversidade afrodiaspórica, além de privilegiar os cuidados com Orí, divindade individual associada à cabeça (BARBOSA JR., 2015 e 2016; JAGUN, 2015; LOPES, 2004) e ser a base da devoção às Divindades (“Orixá: “Senhor/a do Orí/da Cabeça”), apresenta algumas manufaturas para a cobertura de cabeça, como ojás, boinas, filás, equetés,, que transcendem o universo sagrado-litúrgico e se firmam como índices de identidade étnico-cultural.

Palavras-chave: Orí. Corpo. Afro diáspora. Vestimenta. Axé.

Resumen: El cuerpo es instrumento primero de la vivencia y ritualizar los mitos (KELEMAN, 1999). Según Harry Pross (SANTOS, 2008), toda comunicación empieza y termina en el cuerpo, llamado por el autor de medio de comunicación primario. En sus estudios, que añaden elementos hasta entonces desconsiderados en las teorías de la comunicación, Pross discurre aún sobre los instrumentos mediáticos secundarios y terciarios, localizando el vestuario en la categoría de secundarios, desechando su papel en ampliación de mensajes en el tiempo y en el espacio. En las más diversas culturas, la relación del cuerpo con lo sagrado reserva lugar de relieve para la cabeza (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008), que de modo ritual se cubre (COOPER, 2009) con aderezos especialmente confeccionados. El culto a os Orixás, en su diversidad en el África diaspórica, además de privilegiar los cuidados con Orí, divinidad individual asociada a la cabeza (BARBOSA JR., 2015 e 2016; JAGUN, 2015; LOPES, 2004) y ser la base de la devoción a las Divinidades (“Orixá: “Señor/a del Orí/del la Cabeza”), presenta algunas manufaturas para los adornos de la cabeza, como ojás, boinas, filás, equetés, que trascienden el universo sagrado-litúrgico y se firman como índices de identidad étnico-cultural.

Palabras claves: Orí. Cuerpo. Diáspora. Vestimenta. Axé.

¹ Universidade Paulista. e-mail: ademirbarbosajunior@yahoo.com.br.

² Universidade Paulista. e-mail: jorgedahora80cci@gmail.com.

Introdução

Tudo começa e termina no corpo, o que compreende as experiências cotidianas, os processos comunicativos e a ritualização dos mitos. Para Keleman (1999, p. 19), “viver uma vida somática é viver uma vida mítica”, uma vez que os mitos evocam o *Self* somático mais profundo (p. 26).

As imagens enraizadas no soma são autênticas. Quando vivemos conceitos e imagens que não estão enraizados em nosso corpo, não acreditamos em quem somos. Quando o corpo perde contato com a própria imagem somática interior ficamos alienados do sagrado (KELEMAN, 1999, p. 57).

Sem corpo, sem mito e sua ritualização por meio das contações, das danças, do êxtase etc. Em outras palavras, sem identidade.

Segundo Campbell, citado por Keleman, “a mente cria o mito, não a partir de seus programas racionais, mas em resposta a sugestões do corpo em relação àquilo de que ele necessita.” (KELEMAN, 1999, p. 61). A chamada imagem mitológica operativa, para Campbell, evoca energia e faculta direcionamento. “Se ela não atingir os centros de energia, nada acontece.” (KELEMAN, 1999, p. 58). A identificação do homem com os mitos, portanto, não ocorre sem o corpo. Excluí-lo significa distanciá-lo das experiências da sabedoria do sagrado (arquetípica, mitológica etc.)³.

Em sua Teoria dos Multi-meios, o alemão Harry Pross (1923-2010) estabelece que toda comunicação começa e termina no corpo (SANTOS, 2008, p. 9). Esse protagonismo do corpo categoriza três mídias nos processos comunicacionais.

Em sua obra *Medienforschung*, ou *Investigação da Mídia*, publicada em 1971, Harry Pross propõe uma nova classificação dos sistemas de mediação para a construção dos processos comunicacionais. Os sistemas são divididos em três grupos, sendo eles Mídia Primária, ou o

³ A respeito dessa fissura/dissociação, consulte-se, sobretudo, BAITELLO JR. (2005), KLEIN (2006) e MIKLOS (2012). Harry Pross chama de “economia de sinal” as transformações econômicas que ocorrem nas mediações primárias, secundárias e terciárias, notando o quanto o investimento de tempo e esforço aumentam nas duas últimas para o receptor. Dessa forma, os detentores da emissão granjeiam mais poder político e econômico sobre a vida de receptores mundo afora (MARCONDES FILHO, 2009, p. 389). Essa lógica, aplicada à mediatização religiosa, tem norteado uma série de pesquisas, como as dos autores supracitados.

corpo como mídia, Mídia Secundária, ou suportes comunicacionais além do corpo e Mídia Terciária ou a comunicação mediada por aparelhos necessários tanto para o emissor quanto para o receptor (SANTOS, 2008, p. 7).

A Mídia Primária compreende, por exemplo, a linguagem verbal, os gestos, a gargalhada, expressões faciais, cicatrizes, odores etc. Nas palavras do próprio Pross:

Na mídia primária juntam-se conhecimentos especiais em uma pessoa. O emissor deve dominar a gestualidade e a mímica, e o receptor deve entender os movimentos figurativos realizados pelos grupos de gestos, compreendendo assim a mensagem. O mensageiro deve saber correr, cavalgar ou dirigir para garantir a transmissão da sua mensagem (SANTOS, 2008, p. 10).

Por sua vez, a Mídia Secundária, segundo SANTOS:

(...) ocorre quando apenas o emissor faz uso de um suporte para transmitir sua mensagem, sendo assim, o autor inclui nessa classificação outros tipos de mídia pouco considerados nos estudos da comunicação, como a utilização de máscaras, pinturas e outros acessórios corporais, o uso de fogo e fumaça em cerimônias, a antiga telegrafia ótica, bandeiras, logotipos, imagens, pinturas e quadros, os cartazes e o calendário. Logo, todo objeto que servir para veicular uma mensagem passa a ser mídia, desde suportes para escrita, como o livro, até as vestimentas e artigos de moda, que agregam significados aos indivíduos que fazem uso dos mesmos (SANTOS, 2008, pp. 14-15).

A Mídia Terciária é aquela em que emissor e receptor necessitam de aparelhos para se comunicar (SANTOS, 2008, p. 84), o que abarca, por exemplo, do telégrafo às mídias eletrônicas contemporâneas.

As vestimentas independem de tempo e espaço para comunicar algo. Enquanto Mídias Secundárias, atuam como:

(...) meios encontrados por um emissor que tem como objetivo aumentar a duração e o alcance de sua mensagem, e assim, alcançar um receptor distante, tanto espacial quanto temporalmente, valendo-se de aparatos, objetos ou suportes materiais que transportam sua mensagem. Isso significa um alargamento no tempo e no espaço da comunicação, o que possibilita ao homem uma expansão de sua memória (SANTOS, 2008, p. 84).

O escopo deste artigo é refletir sobre a importância das vestimentas enquanto elementos ritualísticos e identitários nas chamadas religiões tradicionais de terreiro, afro-brasileiras ou afro-diaspóricas. Dada a grande quantidade de elementos de vestuário; em virtude da diversidade característica dessas religiões⁴ e, sobretudo, pela importância da cabeça nessas religiões, trataremos de peças que cobrem a cabeça.

A cabeça/O Orí

A cabeça costuma ser associada ao espírito no corpo, o qual, por sua vez, “é uma manifestação da matéria” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008, p. 151). Pelo formato esférico, Platão a compara ao universo, como um microcosmo (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008, p. 152)⁵. Para os guerreiros de diversos povos, a cabeça cortada do inimigo, mais do que troféu, simbolizava “a força e o valor guerreiro do adversário” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008, p. 152). Conservá-la, portanto, significava apreender essa força, esse valor.

Juntamente com o coração, a cabeça tem sido considerada o membro principal do corpo, o receptáculo do espírito e de seu poder. Assim, em ritualísticas diversas, a cabeça é preparada de maneira especial, como coroada, raspada, coberta, enfeitada. A cabeça coberta ou velada (coberta com véu) teria, ainda, seu interior⁶ (aspecto espiritual) protegido (COOPER, 2009, p. 80).

Símbolo de unidade entre os membros do corpo (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008, p. 152), a cabeça representa a liderança de uma coletividade. No Cristianismo, essa liderança se traduz como supremacia espiritual: Cristo é a cabeça da

⁴ Em virtude da pluralidade e da diversidade dessas religiões, é comum cada vez mais pesquisadores pluralizarem seus nomes (“Umbandas”, “Candomblés”, “Macumbas”, “Juremas” etc.).

⁵ Como se verá mais adiante, esse microcosmo comporta encruzilhadas, conceito caro à cosmovisão iorubá presente, em níveis e conceitos diversos, nas chamadas religiões tradicionais de terreiro.

⁶ Ao tratarmos do Orí, veremos a questão do interno (aspecto espiritual) e do externo (aspecto físico) da cabeça.

igreja⁷. A cabeça humana, aliás, tornou-se fonte de debates teológico-doutrinários que ainda hoje dividem o Cristianismo⁸ ao mesmo tempo em que se apresenta como símbolo de uma fé resistente às adversidades⁹.

Na tradição iorubá, enraizada nas Américas em virtude da diáspora promovida pelo tráfico negreiro (séculos XVI ao XIX) e pela escravização (no Brasil, oficialmente abolida no final do século XIX), o culto aos Orixás¹⁰, em linhas gerais, aponta a importância da cabeça, uma vez que se trata de divindades conhecidas literalmente como “senhores ou senhoras da Cabeça (Orí)” (BARBOSA JR., 2015, p. 163), cuja iniciação é conhecida popularmente como “fazer a cabeça”. Entretanto, antes daquele (a) que reina sobre a cabeça¹¹, está a própria cabeça, Orí.

Segundo Barbosa Jr. , Orí é

A cabeça humana, na tradição iorubá, receptáculo do conhecimento e do espírito, tão importante que cada Orixá tem seu Orí. É alimentado, como no caso do Bori, a fim de manter-se equilibrado.

Trata-se, ainda, da consciência presente em toda a natureza e seus elementos, guiada pelo Orixá (força específica) (BARBOSA JR., 2016, p. 73).

⁷ Entende-se aqui “igreja” no sentido amplo e conforme a etimologia de “comunidade”, “assembleia”, e não no sentido confessional. Em 1 Cor 12, 12-31, Paulo explana sobre como cada membro da comunidade compõe um todo-corpo em Cristo, a cabeça desse corpo segundo Rm 12, 4-5.

⁸ Em 1 Cor 11, 1-16, Paulo argumenta porque, ao contrário dos homens, as mulheres devem trazer a cabeça coberta por véu nas assembleias litúrgicas. Essa argumentação até hoje fundamenta o uso do véu por mulheres em igrejas pentecostais e neopentecostais, assim como nas comunidades e litúrgias dos chamados católicos tradicionalistas, que não reconhecem as alterações doutrinárias e litúrgicas implementadas na Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). Vale lembrar que, conforme a tradição, Paulo morreu decapitado em Roma no ano 64 d. C.

⁹ “Há estátuas cefalófaras, um personagem decapitado segurando a própria cabeça entre as mãos, como a de São Denis, primeiro bispo mártir de Paris, na Notre-Dame. A lenda e sua representação simbolizam a crença de que o carrasco não tirou a vida de sua vítima, de que Denis continua a viver e agir espiritualmente, de que domina pelo espírito o poder que o mata. O espírito da vítima, simbolizado pela cabeça, não apenas subsiste, mas continua a ser carregado na própria terra, como pelo corpo do mártir, por todos aqueles que compartilham a mesma fé.” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2008, p. 152)

¹⁰ O conceito de Orixá é bastante complexo e ora pode indicar um ancestral mítico quanto, ora uma filiação espiritual individual, ora, ainda, os responsáveis pela criação do mundo (os chamados “Imolés”). Em linhas gerais, para este artigo, entendemos Orixá como divindade de origem iorubana, associada aos elementos naturais básicos (terra, fogo, ar e água), fortemente marcada por uma ancestralidade mítica.

¹¹ O Orixá primeiro de uma pessoa, conhecido também como “de cabeça”, chama-se “Eledá”. (BARBOSA JR., 2015, p. 85).

Presente “inclusive em animais e plantas” (LOPES, 2004, p. 498), o Orí é cuidado, alimentado ritualisticamente pelo chamado borí¹², mas também no cotidiano, por pensamentos, emoções, ações. Com inúmeras variações, célebres provérbios dos terreiros, afirmam que “o Orí de uma pessoa faz dela rei (rainha)” e que “o que Orí decide, ebó¹³/Orixá nenhum consegue mudar”.

Modelado por Ajalá¹⁴, o Orí é escolhido pela própria pessoa antes de vir para o plano terreno (encarnação no Aiê¹⁵), portanto seu destino/caminho (Odu) é de sua própria responsabilidade, podendo, evidentemente, ser auxiliado pelas divindades. Assim como cada Odu, cada Orí é único.

Como verdadeira obra de arte, dotada de todo subjetivismo e singularidade, não há para os iorubanos dois *Orí* iguais. Não poderia obviamente *Àjàlá*, o criador/modelador das cabeças, artista divino encarregado diretamente por *Olórun*, copiar duas cabeças iguais. Não há molde. Os *Orí* são manuseados e esculpidos um a um. Assim, não se repetem na íntegra as personalidades, os gostos, os anseios, os desejos, as histórias de cada indivíduo sobre a face da Terra. *Olódùmarè* nos deu a vida soprando seu hálito sagrado (*èmi*), mas, a partir de então, a vida é nossa, assim como a responsabilidade de conduzi-la (JAGUN, 2015, p. 35).

A cabeça interior propriamente dita é conhecida como *Orí inú*, enquanto *Orí òde* é a cabeça física. (JAGUN, 2015, p. 37). Um Orí equilibrado não sucumbe aos chamados ajogun (“instintos e vocações negativas”, conforme JAGUN, 2015, p. 52). Para tanto, responsabiliza-se por suas escolhas por meio do *ifé-àtinuá* (*ifé*: substantivo “desejo”; *àtinuá*: adjetivo “agradável”), o livre-arbítrio. (JAGUN, 2015, p. 41).

¹² “Borí é o ritual de alimentar a cabeça, o Orí, para a iniciação religiosa, para o equilíbrio, tomada de decisões, harmonização com os Orixás etc. Em tradução livre do iorubá, borí pode ser entendido como ‘cultuar a cabeça de alguém’.” (BARBOSA JR., 2015, p. 35).

¹³ “Ebó” é sinônimo de oferenda. “O termo, por vezes, é utilizado de forma pejorativa em relação às religiões de matriz africana.” (BARBOSA JR., 2015, p. 85)

¹⁴ Orixá responsável por modelar a cabeça humana com elementos do Orum. Esses elementos são conhecidos como iporí. Segundo JAGUN (2015, p. 40), “o *ipòrí* é elemento que constitui o *Orí inú*, simbolicamente relatado como massa modelada por *Àjàlá*. (...) O *ipòrí* não é um ente individualizado, mas funciona como uma partícula de hereditariedade que impõe sua marca na personalidade, na vida, na saúde e, portanto, no destino de cada ser. Uma espécie de ‘DNA espiritual’.”

¹⁵ “Em tradução livre do iorubá, designa o plano terreno, em oposição a Orum.” (BARBOSA JR., 2015, p. 22)

Livre-arbítrio, para o iorubá, é fazer uma “escolha agradável”. Agradável ao seu íntimo, portanto uma escolha que lhe traga conforto, e não conflito. Uma escolha que lhe traga paz e bem-estar. Ou seja: o livre-arbítrio seria a possibilidade de o indivíduo decidir por algo que não conflite com seu oráculo interior (JAGUN, 2015, p. 42).

A complexidade de Orí é grande e sua compreensão mais aprofundada pede análise detalhada de seus elementos constitutivos¹⁶, ritualística, cuidados¹⁷ etc. Entretanto, identificar Orí como a base das vivências pessoais e coletivas nas religiões afro diaspóricas permite compreender por que Orí é reverenciado e, nesse sentido, tão importante quanto alimentá-lo por meio do borí, é cobri-lo em momentos litúrgicos e ritualísticos.

Nesse sentido, afirma Rowan Abiodun:

Como o ori (cabeça) é a localização do axé e também do destino pessoal humano, o povo iorubá normalmente não pechinha o custo dos serviços de um cabeleireiro ou barbeiro. Por motivos semelhantes, cabeleireiros ou entrançadores são vistos como cumpridores de um dever, e embora seja estético e preocupado com o embelezamento do *orí-òde* “cabeça física externa”, estende-se ao reino espiritual, influenciando positivamente a atuação do *orí-inú* (“cabeça espiritual interior”). A consideração pela cabeça espiritual interna é semelhante àquela dispensada a um obá (governante divino) que é, de fato, uma espécie de Olórí (líder), de alto status no reino humano. De fato, um obá não é apenas tratado e entendido como um orixá, sua liderança é invariavelmente padronizada após a de Ori, o único orixá no céu que dividiu o *obi-axé* (ABIODUN, 2014, pp. 8-9).

¹⁶ A cabeça interior e a exterior se entrecruzam (encruzilhada). Segundo JAGUN (2015, p. 39), ambas “acabam se complementando e se integrando em uma só deidade. Material e imaterial são um só: *Ori*. Não há como dissociá-las ao reverenciar *Ori*.”

¹⁷ Um (a) iniciado (a) não permite que lhe toquem a cabeça ou reserva o toque a pessoas de extrema intimidade e confiança (como pais e parceiros/as em relacionamentos profundos). Também se costuma ser bastante criterioso na escolha de quem cuida dos cabelos de um (a) iniciado (a), algumas das vezes optando-se exclusivamente pelo autocuidado, o que inclui o corte. É digno de nota que iniciados (as) também costumem recolher fios de cabelos em locais como chuveiros de vestiários clubes esportivos para que terceiros não os tomem para si a fim de elaborar magias deletérias contra esses iniciados (as).

Coberturas para o Orí

Conforme Raul Lody:

Sem dúvida, o amplo conceito de estética afrodescendente recorre ao sagrado como um processo de pertencimento, de criação e de reinvenção, conforme a necessidade do uso e da representação social. Os conceitos de beleza e de estética estão profundamente relacionados aos conceitos de pertencimento. Portar, usar, exhibir, apropriar-se do belo, é viver e transmitir esse belo. Certamente está no corpo o melhor espaço de realização e de comunicação desse amplo e rico conjunto de manifestações de povos africanos (LODY, 2015, pp. 20 e 21).

Essa estética do pertencimento, cujo protagonista é o corpo, ecoa a sabedoria ancestral. Nas palavras da Iyalorixá Carmen Oliveira da Silva (Terreiro do Gantois - Salvador, BA), “segundo a nossa tradição, estar bem vestida é um ato de fé” (*apud* LODY, 2015, p. 8).

Segundo JAGUN (2015, p. 35):

Divinizar a cabeça é respeitá-la, cuidá-la, reverenciá-la, torná-la sua orientadora. Elevada à condição de divindade, Orí exerce o papel de direcionar o homem, e não de se perder junto com ele. Considerando Orí um deus, podemos pedir à nossa cabeça o que queremos alcançar, assim como rogamos às demais divindades.

As principais coberturas apresentadas abaixo não cuidam apenas da cabeça física (proteção contra sol, chuva, sereno), mas do próprio Orí, traduzindo respeito e reverência. Há, em linhas gerais, uma variação muito grande de tecidos (dos mais simples aos mais caros), cores (muitas vezes referente ao Orixá regente da cabeça), usos e costumes, conforme as regiões do país, as religiões (Candomblé, Umbanda, Batuque etc.), as funções hierárquicas na comunidade.

Ojá orí

O ojá orí ou pano de cabeça (Figura 1) talvez seja a cobertura mais conhecida nos terreiros. Seu uso predomina nas mulheres, mas é bastante utilizado também por homens.

Um laço em forma de gravata representa filiação a um Oboró (Orixá de energia masculina), enquanto dois ou mais laços se referem a uma Aiyabá (Orixá de energia feminina). Geralmente coloridos, sobre uma base branca podem representar o Orixá de cabeça de quem o veste e/ou o Orixá homenageado. É utilizado tanto em festas públicas quanto nas atividades cotidianas. Também indica a hierarquia dos (as) iniciados (as). Compõe, ainda, as indumentárias dos Oborós (fechado) e das Aiyabás (aberto e em formato de laço ou laçarote).

Figura 1 - Panos de cabeça confeccionados por Iya Senzaruban.



Fonte: Fotos de Iya Mutandare (Acervo do Ile Iya Tunde)

Boina

Utilizado por homens, é mais comum ver as boinas nas cabeças dos Ogãs¹⁸. Podem ser adornadas por miçangas, penas ou outros elementos sacralizados. As mais conhecidas são brancas, embora haja coloridas, sobretudo associadas aos Orixás de cabeça.

¹⁸ Homem que tradicionalmente não entra em transe e que possui diversas funções numa comunidade-terreiro, sendo a mais conhecida do grande público o toque ritualístico. (BARBOSA JR., 2016, p. 89) Aqui não entraremos em detalhes sobre essas e outras funções, bem como sobre a diversidade de atribuições e modelos de Ogãs nos Candomblés, nas Umbandas e nas demais religiões de terreiro.

Figura 2 - Boina

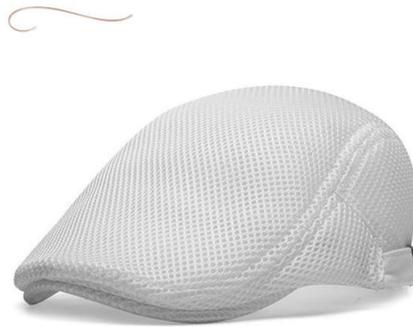


Foto: Propaganda/anúncio no Mercado Livre

Equeté

Elemento do vestuário masculino, tanto na Umbanda quanto no Candomblé ou em outras religiões de terreiro, geralmente por iniciantes/recém-iniciados. Muitas vezes é confundido com o filá, entretanto costuma ser mais duro (engomado), e não dobrável como o filá.

Figura 3 - Equeté



Foto: Propaganda/anúncio no Mercado Livre

Filá

Espécie de gorro, com constituição mais amolecida que o equeté, conforme visto acima, por vezes é com ele confundido (Figura 4). Existe uma qualidade de filá mais

elaborada e com formato cônico conhecida como filá africano ou bubu (Figura 5)¹⁹. Geralmente traz cores vistosas, associadas ou não ao Orixá de cabeça de Babalorixás,²⁰ Ogãs e outros Ebômis²¹. Em algumas comunidades, é comum utilizar-se o bubu com a parte cônica caída para o lado esquerdo se o homem for solteiro e para o direito, se casado.

Figura 4 - Filá



Fonte: fotografia de Ogã Mário de Ayrá (2020), cedido a autoria do texto

¹⁹ Não confundir com uma “espécie de túnica comprida, usada na região da antiga Senegâmbia” (LOPES, 2004, p. 143), também chamada de bubu e popularizada no Brasil por Jorge Amado.

²⁰ Função masculina mais elevada numa comunidade-terreiro, popularmente conhecido como “Pai-de-Santo”. O correspondente feminino é a Ialorixá. (BARBOSA JR., 2016, p. 90). Algumas Umbanda também se valem dos termos Babalorixá e Ialorixá para as principais lideranças de seus terreiros.

²¹ “Quem já cumpriu o período de sete anos de iniciação. Significa ‘meu irmão mais velho’.” (BARBOSA JR., 2016, p. 92)

Figura 5 - Bubus confeccionados por Iya Senzaruban.



Fonte: fotografia de Iya Mutandare (Acervo de Tata Obasiré), cedido a autoria do texto

Tempo e espaço sagrados são momentos e lugares de ritualização, portanto de suspensão do cotidiano. Entretanto, para as religiões de terreiro, com uma prática espiritual arraigada no cotidiano, o profano é sacralizado enquanto o sagrado é incorporado ao profano. A liturgia e o rito potencializam o Axé (a energia vital) que circula no planeta, nas plantas, nos animais, no ser humano, no fogo etc. Logo, o Axé não está presente/circula apenas nos rituais religiosos. Ecológicas por princípio, as religiões de terreiro não concebem, por exemplo, o cuidado com a água em suas liturgias enquanto tolera o descaso com rios e mananciais, por exemplo. Assim, a permeabilidade entre sagrado e profano é consentida e consciente de que o mesmo corpo (e a mesma alma, portanto) circula por ambas as situações. Nessas permeabilidades, não apenas o cotidiano das pessoas adentra as comunidades terreiro, mas também a sacralidade transpira de seus espaços. Se foi/é assim na música, na culinária e em tantas outras manifestações²², não

²² Há diversos estudos que demonstram como se dão essas transpirações. No caso dos gêneros musicais, o samba, nascido nos terreiros de Candomblé, é um dos mais conhecidos. A esse respeito, com foco nas permeabilidades entre terreiro - escola de samba - terreiro, cf. ALEXANDRE (2021).

seria diferente com as vestimentas. Em outras palavras, as coberturas de Orí também se tornaram ícones de identidade étnico-cultural, e não apenas religiosa, ao mesmo tempo em que são objetos de apropriação cultural.

Existem, ainda, outras coberturas de cabeça bastante usuais nas religiões de terreiro e conhecidas do grande público, como o *kufi* (Figura 6) e o *abeti-ajá* (Figura 7). O *kufi*, acessório de cabeça arredondado, conforme José Roberto Lima Santos (SANTOS, 2022, p. 414), é utilizado tanto por homens quanto mulheres, cristãos ou muçulmanos, na África do Norte, Ocidental ou Oriental, bem como no Sul da Ásia. Com a diáspora africana nas Américas, sobretudo os homens advindos da África Ocidental passaram a utilizar o *kufi* como símbolo de orgulho de suas origens, inclusive religiosas (cristianismo, islamismo ou religiões tradicionais africanos). Pode ser branco ou com adornos de cores e pedrarias. O *abeti-ajá*, por sua vez, é um chapéu triangular, de origem iorubá (o nome significa “como as orelhas de um cachorro), geralmente confeccionado em algodão, *wax prints hollandais* e ricamente ornamentado, bastante comum nos Candomblés reafricanizados (SANTOS, 2022, p. 415-416).

Figura 6 - Kufi



Fonte: Propaganda/Anúncio no Mercado Livre

Figura 7 - Abeti-ajá



Fonte: Omoola Institute of African Culture

Cada cabeça, uma sentença?

A canção “Filá”, de Chico César, representa bem o uso de uma indumentária no cotidiano (o filá), como símbolo de identidade étnica e cultural, além de religiosa, e a ambiguidade com que é vista/encarada pelo entorno.

Quando saio na rua com meu filá
Escuto logo Jimmy Cliff
Mas eu sei se é um anjo ou se é um patife
Que tira essa onda com o meu filá

Pra desfilar, pra namorar
Pra impressionar a menina
Para ir num tambor de mina
Sair pra dançar

Pra ver a filarmônica tocar
E na barca de cabedelo guardar o cabelo
Entocar a crina, ter sombra no Sol
Cumprir a sina, pingo no i sinalizar

Eu fui lá no Pelô de filá novo
Pegar a menina no cursinho
Os brotos olhando pro neguinho
Parecia um rei no meio do povo

Esse filá é o Sol, é o orgulho da raça
No banco, na praça, na beira do mar
Entre a cabeça e o céu, entre o homem e Deus
É minha coroa, é meu filá

Os ambientes de uso do filá são tanto sagrados (tambor de mina²³) quanto profanos (rua, barca de Cabedelo²⁴, Pelourinho²⁵, cursinho, banco, praça, beira do mar), assim como sua presença (sagrado: tambor de mina; profano: namorar, impressionar a menina, ver a filarmônica tocar etc.). Essa combinação de ambientes e usos evoca a noção de que, sobretudo os chamados Cultos de Nação (dentre eles, os Candomblés e Batuques), mais do que religiões são, na verdade, um *modus vivendi* pautado por ordenações ético-filosóficas, baseado na ancestralidade mítico-histórica trazida para o Brasil pelos povos africanos escravizados, que o mantiveram, adaptaram às circunstâncias e difundiram, a despeito das inúmeras formas de opressão, sistemáticas e cotidianas, da escravização ao racismo religioso, às portas fechadas no mercado de trabalho e ao racismo recreativo em redes e rodas sociais, dentre outros.

A associação com o músico jamaicano Jimmy Cliff (1944) pode representar tanto um elogio (ícone do reggae) quanto uma descaracterização (“maconheiro”, segundo o senso comum), daí a ambiguidade de quem “tira a onda”, podendo tanto ser “anjo” quanto “patife”. Contudo, a consciência da importância do filá situa o eu-poético como referencial tanto do profano (“Os brotos olhando pro neguinho/Parecia um rei no meio do povo”) quanto do sagrado (“Entre a cabeça e o céu, entre o homem e Deus/É minha coroa, é meu filá”). Ao unir sagrado e profano, humano e divino, o filá evoca a noção de Orixá como ancestral mítico-histórico (com passagem pela terra antes de ser divinizado²⁶) e de que, para os (as) adeptos (as) das religiões de terreiro, sagrado e profano, litúrgico e cotidiano não são excludentes, mas complementares, daí a orientação integrada/ecológica dessas religiões.

Ademais, em virtude do histórico de resistência (e, portanto, de aquilombamento), elementos das mitologias dos Orixás (por extensão, de seus cultos) ultrapassam o universo religioso para se expandirem enquanto identitários dos afrodescendentes. Tome-se, por exemplo, o machado de Xangô, símbolo da Fundação Cultural Palmares, retirado em 2021 pelo então Presidente Sérgio Camargo (2019-2022), sob o argumento de não

²³ “Culto afro-brasileiro de origem jeje, característico principalmente no Estado do Maranhão. O vocábulo ‘mina’ refere-se à origem dos escravos, aprisionados no forte de São Jorge da Mina, de propriedade dos portugueses, na África Ocidental, antes de serem trazidos para o Brasil como escravos. (...)” (BARBOSA JR., 2015, p. 216)

²⁴ Cidade da Paraíba.

²⁵ Bairro/ponto turístico e cultural de Salvador - BA internacionalmente conhecido. Originalmente, o pelourinho era uma “coluna de pedra ou poste de madeira em que, na época colonial, os condenados, em geral negros e escravos, eram expostos à execração pública ou submetidos a castigos.” (LOPES, 2004, p. 522)

²⁶ A respeito das principais cidades/regiões de cultos aos Orixás e sua história, cf. JAGUN, 2017, pp. 171-197.

representar o povo brasileiro, e reabilitado em 2023, logo no início do terceiro mandato do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, com a cantora Margareth Menezes como Ministra da Cultura e com João Jorge Rodrigues à frente da Fundação Palmares. Barbosa Jr. escreve a esse respeito:

Em vários dos relatos mitológicos sobre Xangô, este Orixá (paralelo ao Inquice congo-angolês Nzazi e ao Vodum daomeano Heviossô, ambos também cultuados no Brasil) inicialmente é injusto, o que nos alerta que a Justiça é um exercício a ser vivenciado e aprendido. Seu machado bipene, assim como a balança de Themis, aponta e reconhece o contraditório, afinal, se a vingança é um prato que se serve frio, a Justiça, por outro lado, vem aquecida pelo fogo do grande Rei. Esse machado potente, importante símbolo da resistência dos descendentes de escravizados no Brasil (portanto, referencial quilombola) voltou a ser o símbolo da Fundação Cultural Palmares, pois havia sido retirado pela anterior despresidência da Fundação, a qual também tentou, como outra estratégia de branqueamento, alterar o nome da instituição para Princesa Isabel após intensos contatos com os Orléans e Bragança, herdeiros de uma inexistente casa real brasileira. O Rei/Pai Xangô, por outro lado, foi saudado no dia da concorrida posse das Ministras Anielle Franco (Igualdade Racial) e Sônia Guajajara (Povos Indígenas), juntamente com divindades dos povos originários das florestas brasileiras, a lembrar que no estado laico a liberdade de culto é de todos ou de ninguém. *O Pai tá on* (BARBOSA Jr. *apud* MIKLOS, 2023, p. 1).

Por outro lado, panos de cabeça e filá, por exemplo, também têm sido utilizados no cotidiano sem qualquer referência ou ligação com o universo afro diaspórico, no que tange ao sagrado ou ao profano. Trata-se de um processo de apropriação cultural e esvaziamento das origens por parte dos segmentos hegemonicamente socioeconômicos (notadamente brancos), como se costuma fazer com tantos elementos de origem africana, o que corrobora uma estratégia de genocídio cultural²⁷.

²⁷ NASCIMENTO (2016) estabelece as bases de numerosos estudos que demonstram que há várias espécies de genocídio do povo negro, e não apenas a que elimina/extermina os corpos, dentre elas o chamado branqueamento da raça (p. 83-92), o embranquecimento cultural (p. 111-121) e a bastardização da cultura afro-brasileira (p. 141-151).

Segundo Rodney William,

A apropriação reafirma o racismo porque demarca as diferenças que estabelecem como ruim tudo que vem do negro ou de outros povos inferiorizados. Em contrapartida, qualifica como boas todas as coisas que o branco produz e mesmo aquelas das quais se apropria. Uma das características mais recorrentes da apropriação cultural é apagar a cor dos elementos, isto é, emprestar um tom neutro, universal, ao elemento adotado (WILLIAM, 2019, p. 44).

Esse apagamento também pode ser compreendido como invisibilização: à primeira vista, a matriz afro/negra está ausente de um fenômeno (histórico, cultural, religioso etc.), contudo subjaz numa espécie de grito silencioso, sob o “tom neutro, universal” de que fala William (2019, p. 44). Nesse sentido, estratégias de invisibilização, amplamente estudadas por SODRÉ (2019), agrupam-se sob a técnica conhecida como *trompe l'oeil*. Conforme Silva:

a expressão de origem francesa, muito utilizada na pintura ou na arquitetura para indicar a capacidade de o olho ser iludido fazendo-se perceber, por exemplo, estruturas tridimensionais a partir de superfícies planas (o efeito perspectiva) é utilizada aqui no sentido de constatar que há no Brasil um traço antropológico no qual as aparências escondem estruturas que contradizem o que se percebe à primeira vista, constituindo um panorama cultural complexo que, para ser examinado, necessita de abordagens diversas e diversificadas (SILVA, 2019, pp. 5-6).

Nesse contexto (e ainda em relação à cabeça), além de oás orí e filás, outros exemplos dessas estratégias de apropriação/invisibilização - de elementos do sagrado ao profano - são os usos de turbantes e tranças pelas classes sociais altas ou médias brancas, sem referências às origens ou a qualquer contexto de origem afro. Conforme exemplifica a filósofa negra Djamila Ribeiro em depoimento à revista Carta Capital, em 18/02/2017: “Eu, quando uso turbante na rua, as pessoas me apontam e me discriminam. Ao mesmo tempo, uma pessoa branca com o mesmo acessório é vista como moderna.” Na mesma matéria, sintetiza a bacharel em História e educadora Suzane Jardim:

Com esse processo concluído, o mesmo grupo responsável pela marginalização passa, então, a ressignificar essas práticas e símbolos antes condenados, tentando torná-los atrativos para a maioria da população e visando o lucro. Nesse processo, toda a essência simbólica dos elementos é perdida. Eles passam a ser apenas objetos de desejo, cada vez mais caros e inacessíveis para os que foram primeiramente hostilizados (RIBEIRO, 2017).

A lógica do mercado, por meio do embranquecimento cultural (NASCIMENTO, 2016, p. 111-121), ao reduzir elementos identitários a estratégias de consumo e venda, inviabilizando suas origens (étnicas, religiosas etc.), é quem faz a cabeça de quem pode pagar por seus objetos de ostentação, dentre eles coberturas de cabeça e penteados.

Considerações finais

As coberturas de cabeça, vestimentas sagradas/litúrgicas das religiões de terreiro, assumem-se também como elementos de identidade étnico-cultural. Portanto, além de circularem em espaços profanos como veste sagrada (evento público de rua, assembleia legislativa etc.), figuram, ainda, como adereços cotidianos, associados à diáspora africana. Entretanto, também são objetos de apropriação cultural, numa tentativa de apagamento de suas origens históricas, étnicas e religiosas.

Tais estratégias se coadunam como um projeto histórico de desvalorização e invisibilização²⁸ da cultura afro diaspórica no Brasil. Da mesma forma que os setores dominantes socioeconômicos do país não se importam com as peculiaridades do abate animal ritualístico de judeus e muçulmanos, mas demonizam práticas semelhantes em comunidades-terreiro²⁹ (BARBOSA JR., 2020), não se observam ações de apropriação

²⁸ Estratégias de invisibilização, amplamente estudadas por SODRÉ (2019), agrupam-se sob a técnica conhecida como *trompe l'oeil*. Conforme SILVA (2019, pp. 5-6), “a expressão de origem francesa, muito utilizada na pintura ou na arquitetura para indicar a capacidade de o olho ser iludido fazendo-se perceber, por exemplo, estruturas tridimensionais a partir de superfícies planas (o efeito perspectiva) é utilizada aqui no sentido de constatar que há no Brasil um traço antropológico no qual as aparências escondem estruturas que contradizem o que se percebe à primeira vista, constituindo um panorama cultural complexo que, para ser examinado, necessita de abordagens diversas e diversificadas.”

²⁹ A demonização do abate religioso nas comunidades-terreiro é um dos exemplos mais evidentes de racismo religioso. Nas palavras de Sidnei Nogueira, “o racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição

cultural do quipá judaico ou do solidéu católico, por exemplo, como se faz com filás, equetés, turbantes e outros elementos de vestimentas afro religiosas/afro diaspóricas. Assim como as balas “perdidas” nas periferias brasileiras têm alvo certo e certo, vidas e corpos pretos, o genocídio cultural também é programado. Contudo, as comunidades-terreiro se ORI/entam no sentido de ritualizar a vida e celebrar a existência com graça, beleza, diversidade, tecidos e formatos diversos. A cabeça segue ativa, posto que protegida.

Referências bibliográficas

“Abeti-ajá”. Disponível em <https://www.facebook.com/search/top?q=omoola%20institute%20of%20african%20culture> . Acesso em 06/5/2023.

ABIODUN, Rowland. “Axé: visualizar e verbalizar o poder criativo através da arte”. Disponível em https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/rowland_abiodun_-_axe.pdf. Acesso em 01/5/2023.

ALEXANDRE, Claudia. *Orixás no terreiro sagrado do samba - Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai*. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.

“Anúncios de produtos”. Disponível em: <https://www.mercadolivre.com.br/>. Acesso em: 06/5/2023.

BÍBLIA NOVA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2020.

BAITELLO JR., Norval. *A era da iconofagia*. São Paulo: Hacker Ed., 2005.

BARBOSA JR., Ademir. *Dicionário de Umbanda*. São Paulo: Anúbis, 2015.

BARBOSA JR., Ademir. *O corte: provocações sobre o abate religioso*. São Paulo: Pluralidades, 2020.

BÍBLIA NOVA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2020.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Allan. *Dicionário de símbolos*. 22 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2008 (equipe de tradutores).

COOPER, . Jean. Campbell. *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*. Nova Iorque: Thames & Hudson, 2009.

JAGUN, Márcio de. *Orí: a cabeça como divindade*. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida.” (NOGUEIRA, 2020, p. 47)

KELEMAN, Stanley. *Mito e corpo - uma conversa com Joseph Campbell*. São Paulo: Summus, 1999.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e imagens da mídia - interferências midiáticas no cenário religioso*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

LODY, Raul. *Moda e história: as indumentárias das mulheres de fé*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2015.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Dicionário da comunicação*. 2 ed., São Paulo: Paulus, 2009.

MIKLOS, Jorge. *A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciber-religião*. São Paulo: Ideias e Letras, 2012. Disponível em:

MIKLOS, Jorge. <https://prodiversidade.org.br/por-uma-justica-que-se-cumpra-e-um-direito-que-nos-respeite/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2023.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro - processo de um racismo mascarado*. 3 ed., São Paulo: Perspectivas, 2006.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.

RIBEIRO, Djamila. “O uso de turbante por pessoas brancas é apropriação cultural?”. Publicado em 18/02/2017. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/turbantes-e-apropriacao-cultural/>. Acesso em 06/5/2023.

SANTOS, José Roberto Lima. *Indumentárias de Orixás: arte, mito e moda no rito afro-brasileiro*. São Paulo: Unesp, 2022.

SANTOS, Karin Cristina Heidel de Oliveira. *Estudos dos conceitos fundamentais da Teoria da Mídia de Harry Pross: uma Teoria dos Multimeios*. São Paulo: PUC, 2008.

SILVA, M. R. “Trompe-l'oeil: apagamentos e (in)visibilidade da Umbanda na cultura brasileira”. Anais da XXVIII Reunião Anual da Compós. PUC: Porto Alegre, 2019.

SILVA, Wagner Gonçalves da. “Arte religiosa afro-brasileira - As múltiplas estéticas da devoção brasileira”. In: *A Divina Inspiração Sagrada e Religiosa – Sincretismos* (Catálogo), São Paulo: Museu Afro Brasil, 2008.

SODRÉ, M. *O Terreiro e a cidade*. 3 ed., Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VIANA, Janaina. Uma possível arte Afro-brasileira: corporeidade e ancestralidade em quatro poéticas. Dissertação (Mestrado em Artes). São Paulo: Instituto de Artes/Universidade Estadual Paulista, 2008.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Feminismos Plurais, 2019.

Recebido em: 16/02/2023

Aceito em: 20/05/2023