

INDUMENTÁRIAS DOS ANCESTRAIS VENERÁVEIS IORUBÁS: ARTE E CURA TRANSGERACIONAL AFRICANA

José Roberto Lima Santos¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.59706

Resumo: O presente trabalho de pesquisa em andamento, tem por objetivo apresentar as indumentárias dos ancestrais veneráveis iorubás, veiculados a arte e suas utilizações no processo de cura transgeracional, realizada nos templos/terreiros que cultuam Egungun e Gélèdè. E ainda, propagadores da *Ìṣẹ̀ṣe Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* na cidade de São Paulo. Através de rituais, oferendas, imolação de animais, banhos de ervas e procedimentos mágico medicinais e de cura, partimos de pressupostos que a confecção dessas vestes, não são apenas para serem usadas em festejos e celebrações. Além de ultrapassarem os sentidos de cobrir os corpos, denotam de uma importância ritualística de curar ou apaziguar questões existenciais e psíquicas, sob o olhar de especialistas africanos e detentores de notórios saberes presentes na atualidade, contribuindo para a solução, busca do equilíbrio individual e coletivo dos envolvidos.

Palavras-Chave: Cura transgeracional. Trajes de cura. Trajes dos ancestrais. Arte curativa. Arte iorubá.

INDUMENTARIA DE LOS VENERABLES ANCESTROS YORUBA: ARTE Y SANACIÓN TRANSGERACIONAL AFRICANA

Resumen: Esta investigación en curso tiene como objetivo presentar la vestimenta de los venerables ancestros yoruba, transmitida a través del arte, y sus usos en el proceso de sanación transgeneracional, llevado a cabo en los templos/terreiros que veneran a *Egungun* y *Gélèdè*. Además, son propagadores del *Ìṣẹ̀ṣe Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* en la ciudad de São Paulo. A través de rituales, ofrendas, sacrificios de animales, baños de hierbas y procedimientos mágicos, medicinales y curativos, asumimos que la creación de estas prendas no se limita a festividades y celebraciones. Además de ir más allá de la simple cobertura corporal, denotan importancia ritual en la sanación o pacificación de problemas existenciales y psicológicos, bajo la atenta mirada de expertos africanos y poseedores de reconocidos conocimientos, contribuyendo a la solución y búsqueda del equilibrio individual y colectivo de los involucrados.

Palabras Clave: Sanación transgeneracional. Vestimentas curativas. Vestimentas ancestrales. Arte curativo. Arte yoruba.

¹ Doutorando em Artes - UNESP - (2023-2027). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) Email: jrl.santos@unesp.br

Introdução

Devido ao processo de reafricanização nas religiões de matriz africana, que tem se fortalecido na contemporaneidade, em particular, no candomblé de ketu, o culto a Egungun e às Grandes Mães Ancestrais (Gèlédé), vem sofrendo alterações, modificações e acréscimos, uma vez que os líderes religiosos têm buscado aprofundar os saberes ritualísticos na Nigéria e através de líderes religiosos africanos residentes na cidade de São Paulo. Anterior a esse processo, Egungun era somente cultuado na Ilha de Itaparica, situada na Bahia, sob os cuidados da família Daniel de Paula, e posteriormente, por demais sacerdotes de renomados terreiros de candomblé que se dedicaram a aprofundar o conhecimento sobre os ritos voltados para os ancestrais memoráveis e veneráveis. Um bom exemplo disso, Deoscoredes Maximiliano dos Santos, o famoso Mestre Didi, filho de Iyá Senhora de Oxum Miuá na Bahia, líder religiosa do Ilê Asê Opô Afonjá.

Segundo pesquisadores, os iorubás foram os últimos a chegarem no Brasil, durante o período do Tráfico e Comércio Transatlântico que perdurou do séc. XV ao XIX. Após a abolição da escravidão, embora houvesse o tráfico clandestino, concomitante a esses episódios, formava-se uma rede de solidariedades negras, fundando terreiros de candomblé para reorganizar os aspectos culturais voltados ao culto dos orixás e ancestrais. E com isso, a reorganização dos ritos, das celebrações e festejos tal como nas terras de origem, porém, adequando-se à nova realidade e ao novo mundo.

Mestre Didi fundou o Ilê Asipá em prol de difundir o culto à Egungun na região soteropolitana e perpetuar o legado para além de Itaparica, uma vez que em sua viagem à Nigéria, recebeu o título de Alapini.

O culto de Egungun foi ampliado para a cidade de São Paulo, na década de setenta do século XX, com a fundação do Terreiro de Egungun Obanilè, possivelmente uma extensão do Terreiro Olokotun dos Daniel de Paula. E assim, esse templo permanece reverenciando os ancestrais em nossa cidade, precisamente no Eldorado, grande São Paulo.

Na década de 80 do século XX, chega a São Paulo para estudar na USP Sikiru Salami, que mais a frente seria conhecido popularmente como Babá King, uma vez que iniciou a propagação de sua cultura, oriunda da cidade Estado de Abeokuta referente ao culto de Orunmilá Ifá, orixás e ancestrais veneráveis na cidade de São Paulo. Ao realizar

a fundação do Templo Oduduwa na cidade de Mongaguá, organiza a vinda de líderes religiosos africanos: Babalaôs de Ifá, Babalorixás e Ialorixás detentores dos notórios saberes voltados ao culto iniciático aos orixás do panteão iorubá, especialistas nos ritos de Egungun e das Grandes Mães Ancestrais homenageadas no Festival Geledé. Além de apresentar os ritos milenares de sua cidade natal e arredores, tem promovido o conhecimento a respeito da existência de deidades que até então, eram desconhecidas na diáspora brasileira e paulistana. E com isso, amplia-se o interesse de líderes religiosos paulistas em conhecer e aprofundar o conhecimento sobre essas deidades, inserindo-as no panteão iorubá já existente desde o séc XIX. Dentre elas: Egungun (culto voltado aos ancestrais masculinos) e Gèledé (culto voltado aos ancestrais femininos). A seguir, apresentamos aspectos relevantes sobre eles e a relação com o processo de cura transgeracional, termo cunhado pela Ialorixá e Pesquisadora Ronilda Iyakemi Ribeiro.

1 - Egungun

Egungun, conforme Otunba Adekunle Adenromu (2005), é um vocábulo que designa os espíritos de pessoas importantes. A tradição do culto aos Egungun é originária da região de Oyó. O culto a Egungun é exclusivamente masculino. O cargo mais elevado de culto é de Alápini e seus auxiliares são os ojés (ADENROMU, 2015, p.128). Todos que fazem parte do culto são chamados de Mariwó (sacerdotes e responsáveis por manter a tradição, a perpetuação da memória e dos ritos). Eles aparecem para seus descendentes debaixo de belas indumentárias, panejamentos, decorados com retalhos, bordados, rendas e enfeitados com búzios e lantejoulas.

As deidades dançam, desfilam, se divertem e aconselham os seus, através de cânticos, louvores e enaltecimento de suas virtudes, pois estabelecem relações sociais através das manifestações espirituais enigmáticas performativas. As indumentárias, além de perpetuar a memória ancestral, são carregados de significados, de contextos artísticos, performativos, políticos e sociais, que reverberam no *modus vivendi* e *modus operandi* do éthos africano iyorùbá. Muniz Sodré (2002), enfatiza a importância da valorização da “respectiva imortalidade”, momento para os africanos e afro-brasileiros de subjetividades e transmissão de saberes através da dança realizada durante os ritos. Compartilho abaixo, tais afirmações.

Para os africanos, (...) a dança é um ponto comum entre todos os ritos de iniciação ou de transmissão do saber tradicional. Ela é manifestada de forma pedagógica e filosófica, no sentido que se expõe ou comunica um saber ao qual devem estar sensíveis às gerações presentes e futuras. Incitando o corpo para vibrar ao ritmo do Cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase), a dança enseja essa meditação, que implica ao mesmo tempo corpo e espírito, sobre o ser do grupo e do indivíduo, sobre arquiteturas essenciais da condição humana. (...) Dança é impulso e força realizante. É transmissão de um saber, sim, mas um saber incomunicável em termos absolutos, pois não se reduz aos signos de uma língua, seja esta constituída de palavras, gestos imitativos ou escrita. É um saber colado à experiência de um corpo próprio (SODRÉ, 2002, p.137).

Fig. 1 - Egungun no Templo Oduduwa, Mongaguá - São Paulo



Foto: José Roberto Lima Santos, 2025

Através da confecção da indumentária, da dança, da gestualidade e performatividade, nos dá a entender que a memória coletiva ancestral será perpetuada, devido a importância dos antepassados no grupo ou comunidade da qual fazem parte. Ao observar vídeos dos festivais anuais na Nigéria e no Benin, assim como os rituais realizados na cidade de São Paulo, Egungun quando aparece em público anda, dança, corre, sobe em cima de telhados, abençoa seus familiares, entoia cânticos e se necessário for, pune os incautos. Circulam pelo espaço territorial durante todo o período de realização dos ritos e festejos dedicados à ele. Muitas das vezes, aparece em grupo,

havendo diversas deidades juntas num mesmo momento. A performatividade é dramática, regada de musicalidades, palmas ritmadas, evocações e sons percussivos. Os movimentos circulares, para além das ações cotidianas que realiza durante o festejo, exhibe a beleza dos panejamentos, a volumetria, a sobreposição dos pedaços de tecidos, os bordados, a vibração das cores e de seu nome. Quando seu nome não está bordado na indumentária, é entoado pelo som do tambor.

Poderemos considerar as indumentárias dos ancestrais Egungun como assentamentos vivos que vivificam a memória para que não haja o esquecimento e as contribuições perante a comunidade? Sim, podemos intuir, uma vez que a roupa recebe oferendas, imolação de animais e perante a ela são entoados cânticos e orikis que rememoram os ancestrais. É a indumentária que abre a porta do mistério, estabelecendo o limite do que deve/pode ou não ser visto, uma vez que o corpo do *elégún* (iniciado), é totalmente coberto, ainda que seja sempre sentido pelos envolvidos no culto, nos ritos e festejos através da crença e fé. A aparência antropomórfica do Egungun denota a relação com o visível e com o invisível, uma vez que o corpo do iniciado não é o suporte para a indumentária, mas o repositório de memórias, passadas de geração a geração para que não caia no esquecimento. Segundo José Sant’Anna Sobrinho, em sua obra *Terreiros de Egungun – um culto Ancestral Afro-Brasileiro* (2021) afirma que:

A roupa, axó, em volta do espírito antepassado simboliza o ritual do mistério, e não se deve, por curiosidade ou descrença, procurar saber o que há por baixo, podendo não gostar do que poderá ver, pois, como ensina a música: “da morte só vemos as roupas exteriores”. A tradição ancestral Egungun retrata a fé no que se vê e a força do axé e seu poder que se sente, a emoção de participar e ver um antepassado conhecido ou não, dentro do terreiro (SOBRINHO, 2021, p.47).

As indumentárias de Egungun são diversas e variam de região para região na África, estendendo-se seu rito para os países Togo, Mali e Benin. E por sua vez, para o Brasil. Os trajes da Nigéria geralmente além de coloridos devido ao uso de panejamentos ou painéis de tecidos de veludo, wax prints holandeses (tecidos industriais produzidos em larga escala), adire (tecidos tingidos com pigmentos naturais extraídos de árvores e plantas), aso oke (tecidos feitos no tear em faixas estreitas) e rendas. Podem também ser apresentados com peles de animais, a depender da família que os cultua e da função que

o antepassado venerável estabelece nas relações comunitárias e de suas contribuições. Já as indumentárias do Benin são repletos de painéis bordados com missangas, forma abaulada e diversos adornos que possuem antídotos para cura. E ainda, o nome do ancestral gravado na indumentária.

No topo das vestes, é muito comum observarmos uma espécie de bandeja no formato redondo ou quadrado, feita de madeira entalhada que possui diversos símbolos. E ainda, uma insígnia que o identifica. Há um bastão chamado erukere que é feito de crina de cavalo, pelos de cabra ou de outro animal que compõem as vestes ancestrais. É utilizado para abençoar os entes queridos que estão no plano material – aiyè – e estabelecer a conexão com o ancestral venerável que se encontra no òrún, mas que através dos ritos anuais e dos festejos, é convidado para vir visitá-los.

Os ritos têm por objetivo exaltar os grandes feitos e a colaboração social que os antepassados desempenharam para o grupo, enquanto seres vivos no meio material (aiyè), assim como seus ofícios lembrados no vestuário, uma vez que os representam para que jamais sejam esquecidos.

Certamente a demonstração mais dramática da crença iorubá na vida-depois-da-morte vai ser encontrada no mascarado Egungun. É através deste mascarado que a alma de um ancestral volta à terra numa forma física para perguntar sobre o bem-estar de seus descendentes vivos, abençoando os doentes e estéreis, limpando a comunidade da feitiçaria e doenças e conciliando questões pendentes na família. Na imagem do Egungun, os iorubás celebram o triunfo do espírito humano sobre a morte. A presença real dos mortos entre os vivos proporciona um apoio psicológico para a comunidade: todos são impressionados pelas perspectivas da imortalidade. No excitação do momento, os jovens algumas vezes chicoteiam uns aos outros quase ao ponto de se ferirem gravemente, enquanto os velhos, especialmente aqueles que no fim da vida, possam ocasionalmente ser tão tocados pelo espetáculo, que logo começam a imaginar a época em que seu próprio Egungun irá ser recebido com a mesma pompa e ostentação. O Egungun é um sonho que se torna realidade para os iorubás, uma dramatização de um forte elo entre os vivos e os mortos. Uma típica e grande família iorubá compreende não somente os membros vivos mas também os mortos. Para os iorubás, entretanto, os mortos não estão mortos; mas logo voltarão, ou como um neto ou como Egúngún (LAWAL,1983, p.53).

Não menos importante, devemos ressaltar que os festejos em louvor às divindades ancestrais masculinas são sempre organizados em eventos fúnebres, e em outras ocasiões anuais que rememoram o ente querido, mas também a amplitude dessa sociedade que fortalece a memória para que não seja jamais esquecida, pois deve ser comemorada e

rememorada. Mas além do momento presente, intuímos que há um olhar para a transmissão de notórios saberes e de sua relevância para a comunidade ou grupos familiares seja em África, seja no Brasil.

Embora muitas pessoas estejam cientes de que o ser humano está sob a máscara, ainda há a crença que os rituais a que o mascarado deve se submeter antes de colocar a máscara devem despersonificá-lo, convertendo-o numa espécie de 'médiun' escultural (ou um receptáculo humano) para a alma ou ancestral visitante. Consequentemente, o mascarado funciona como uma máscara dentro do mascarado; ele não é mais ele mesmo e não pode ser pessoalmente considerado responsável por suas ações, que às vezes, pode incluir a execução de criminosos e feiticeiras. Para concordar com seu outro aspecto extraterreno, o mascarado fala com uma voz gutural. Sua identidade é mantida em segredo. Embora um Egungun possa ser identificado ou chamado depois de um ancestral em particular, a máscara de madeira no topo da vestimenta não tenta recapturar semelhança individual que é a função de sua existência histórica e que tem sido rejeitada durante cerimônias de enterro. Aqui a estilização da face humana é evocativa da transformação do espírito do ancestral, da individualidade histórica para a humanidade eterna. O traje volumoso do Egungun esconde o desconhecido e contudo revela os potenciais infinitos do homem para a transformação espiritual. Uma vez que a alma humana é parte do 'sopro' de Olodunmaré, ela antecipa a criação do corpo humano por Obatalá. A existência terrestre do homem é entretanto uma manifestação temporária, através da criação artística de Obatalá, do eterno espírito de Olodunmaré, que é conhecido metaforicamente por Ota Aikú, "a pedra sagrada da imortalidade" (LAWAL, 1983, ps.53-53).

O corpo dos iniciados nos ritos de Egúngún, além de serem o repositório de memórias, carregam consigo o repertório ancestral que é passado de geração a geração, para que seja preservada a tradição do cultivo aos ancestrais para que jamais sejam esquecidos. E ainda, nos momentos de organização social do grupo ou comunidade, sejam evocados para aconselhamentos e diretrizes na busca do equilíbrio coletivo e de perpetuação da linhagem.

Intuo que o corpo "faz" o ritual acontecer, uma vez que passou pelo processo iniciático e de pertença, através dos detentores desses saberes míticos relacionados à mortalidade física e exaltação do espírito do falecido. Isso é realizado pelo Alapini (líder do rito) e seus auxiliares. No momento que o Ojé (iniciado), veste o traje de Egungun, aciona a potência presente nele para materializar a presença física dos ancestrais, potencializando a sua força, impulsionando as performatividades rituais através da

expressividade da voz gutural e rouca, dos movimentos dançantes e de comunicação com seus familiares, uma vez que se comunica com os seus.

A meu ver, o mistério se acopla na junção/disjunção entre corpo e roupa, uma vez que sua confecção tem por finalidade perpetuar o rito, acentuar a importância do ancestral masculino e divinizado devido aos seus grandes feitos para sua comunidade que extrapola o ato da celebração, e ainda, a relação de poder em diálogo com a ancestralidade que se pretende permanecer viva e atuante através da sociedade dos Egungun.

O corpo munido de processos iniciáticos para o Egungun, no momento que é revestido pela indumentária do ancestral, ativa as energias presentes tanto no corpo quanto na roupa, e com isso, poderemos supor, através da afirmação dos iniciados que a veste é o próprio Egungun, ou seja, o ancestral se materializa tanto no corpo quanto na roupa, estando corpo versus roupa em comunhão. E para isso, a presença da arte da costura, de sua plasticidade, cores, volumetria, sobreposições e elementos escultóricos em madeira.

A tridimensionalidade corporal é respeitada na confecção do traje, basta observarmos a composição e maneiras que são dispostos os tecidos, os painéis, os ornamentos, as ervas medicinais e de cura que são distribuídas de forma harmônica através da base que sustenta os panejamentos multi coloridos e brilhosos. Todas essas particularidades, são fortemente traduzidas pela maneira que os trajes dos Egungun são construídos, nos dando a entender que o propósito é funcional, visando cumprir o objetivo a serviço dos sentidos dados à pretensa imortalidade, uma vez que o espírito permanecerá em outro plano, ao se desprender do corpo matéria, pois ao morrermos, nosso corpo é elemento de compostagem para a terra, enquanto a alma se desloca para o òrun, que segundo os iorubás é o meio espiritual de onde viemos, após o acordo feito com Olodumarè e sermos moldados por Ajalá).

Babatunde Lawal, em sua obra *A Arte pela Vida: a Vida pela Arte* (1983), nos auxilia a pensar nesses aspectos, uma vez que sustenta que:

A Arte tem exercido um papel vital na cultura iorubá tradicional em parte devido ao reconhecimento de seus infinitos potenciais para a raça humana, e em parte porque o próprio homem é considerado como uma obra de arte. De acordo com o mito iorubá da criação, quando Òlodumaré (O Ser Supremo) decidiu criar o primeiro homem, ele encarregou Obatalá de moldar o corpo do homem do barro. Depois que Obatalá terminou de moldar a imagem, Olodumaré soprou vida (èmi) nela, tornando-a humana. O Recém-criado homem foi mais tarde levado

a Ogun que usou seus implementos de ferro para efetuar os toques finais no corpo, assim como, as marcas da face, tatuagem do corpo, circuncisão e outras operações necessárias para manter a boa saúde do homem, e torná-lo socialmente aceitável na sociedade iorubá. Aqui, nós somos lembrados do estágio final do processo de entalhe iorubá (finfin), quando o entalhador usa facas (o símbolo de Ogun) para aperfeiçoar e delinear suas formas. O corpo do homem é uma obra de Arte divinamente inspirada e está implícito em uma saudação endereçada a uma mulher grávida: "Que o orixá nos molde uma boa obra de Arte". De qualquer maneira, o ponto importante a se notar no mito da criação iorubá é que o homem é feito de dois componentes - o corpo físico ou material (ara) que é obra de Qbatalá, e a força espiritual (èmi) com a qual Olodumaré dá vida ao corpo. Em outras palavras, o homem é substancialmente uma peça de escultura animada pelo èmi. O corpo humano permanece vivo enquanto o èmi permanece nele. A retirada ou perda do èmi resulta na morte; o corpo se torna estático e, quando enterrado, se decompõe no barro que ele era originalmente. Entretanto, para os iorubás, a morte não é o final, mas, ao invés disso, é uma transformação da existência terrena para a espiritual, onde o èmi desmaterializado assume mais poder que pode ser aproveitado em benefício dos vivos. E a crença que o corpo humano é uma obra de arte divina que levou os iorubás a considerá-lo igual a uma escultura feita pelo homem, que é então usada para localizar o èmi, ou as almas desmaterializadas dos mortos, mais especialmente no momento da invocação. Desta maneira, a Arte ajuda os iorubás a concretizar sua crença na vida depois-da-morte, permitindo-os encarar o futuro com alguma esperança - uma esperança reforçada pela crença na reencarnação (Àtùnwá) (LAWAL, 1983, p. 52-53).

Diana Taylor, em sua obra *O arquivo e repertório – performance e memória cultural nas Américas* (2013) afirma que (...) formas múltiplas de atos incorporados estão sempre presentes, embora o estado constante de “agoridade”. Eles se reconstituem – transmitindo memórias, histórias e valores comuns de um grupo/geração para outro. Os atos incorporados e performativos geram, gravam e transmitem conhecimento (TAYLOR, 2013, p.51).

A partir da afirmação da autora, podemos abrir a hipótese da busca do conhecimento mais aprofundado dos sacerdotes/sacerdotisas brasileiros para com essa tradição iorubá, uma vez que até então, estava sendo difundida somente na Ilha de Itaparica na Bahia, preservada pelo Terreiro Omo Ilê Agboulá pela família dos Daniel Paula e demais terreiros de Egungun que foram fundados no mesmo período e após a abolição da escravidão (séc XIX). Percebemos que essa tradição até então, estava preservada numa região específica do Nordeste, num âmbito fechado e fora do circuito sudestino. Hoje já não mais está presente somente nesse âmbito, mas para além dele, uma vez que na cartografia em andamento, por mim sendo realizada, temos mais de 20

templos/terreiros na grande São Paulo difundindo e preservando essa tradição do culto aos ancestrais.

2 – Gèlèdé

Henry J. Drewal (1971)², estudioso da Universidade Madison de Wisconsin, em sua pesquisa de campo, afirma que entre o rio Weme na República do Benin (RPB) e o rio Ogun no sudoeste da Nigéria, os povos de língua iorubá ocidental (Ketu, Egbado, Oho e Anago) são conhecidos por uma tradição performática mascarada apresentada na Sociedade *Gèlèdé*³. Segundo a tradição africana, o povo ketu - iorubá, localizados na região do antigo Daomé, atual Benin, foi quem criou o rito e as festividades voltadas para as ancestrais *Ìyá Àgbá Gèlèdé* na segunda metade do século XVIII, obedecendo às tradições orais passadas de boca a boca por toda a região.

Babatunde Lawal, pesquisador e participante do Festival *Gèlèdé*, afirma que: (...) certas representações em escultura de figuras humanas com aspectos femininos exagerados sugerem que a própria natureza era personificada e adorada como a 'deusa-mãe' com o propósito de estimular a fertilidade humana e animal (LAWAL, 1983, pg.44). A sociedade *Gèlèdé* celebra as lideranças masculina e feminina, equilíbrio e estabilidade na ordem social, através da atuação feminina. O grupo familiar evoca um segmento da ordem social - um *Olori* (líder ou chefe) apoiado por *Otun* e *Osi* (assistentes de mão direita e esquerda) e a importante atuação das anciãs – mulheres recebem o título civil de *Ìyalódé* (a mãe da sociedade), tamanha é sua importância no grupo ou comunidade. Há alguma relação entre os orixás femininos presentes no panteão iorubá? Sim, há, principalmente com a deusa iorubana Òsún, que para muitos é uma das detentoras dos segredos voltados para o culto das *Ìyami Osoronga*. Ainda em diálogo com Babatunde Lawal (1983):

² Para mais informações consultar: <https://africa.uima.uiowa.edu/topic-essays/show/13> (Acesso em: 16 set de 2022).

³ É uma das mais famosas organizações artísticas e religiosas dos iorubá. Compõe-se de um grupo de pessoas devotas do culto de Iya-mi. São as forças que devem ser temidas e reverenciadas, para manterem o equilíbrio universal. As cerimônias Gelede são ocasiões rituais muito importantes em diversas localidades, especialmente em Ketu (sua terra original), Sábée, Ìjìó e Egbado. A complicada música e dança Gelede tornou-se tão famosa que há um provérbio que diz: "*Ojú to wo Gelede, ti dopin iran*" - Os olhos que assistiram Gelede irão ver o máximo em drama. As lindas roupas, seus complicados movimentos, a sátira das máscaras e cantos, representam um rico aspecto da tradição oral iorubá. Um outro aspecto interessante dessa manifestação, é que muitas vezes, por baixo das vestes, teremos homens, que travestidos com o traje, realizarão a ação ritual performativa.

Na máscara *Gèlédé*, a tentativa iorubá de lidar com os problemas de feitiçaria e controle social, usando a Arte como uma arma. De acordo com a mitologia iorubá, o poder da feitiçaria foi dado à primeira mulher na criação. Quando os deuses chegaram à terra, Olodumaré, o Ser Supremo, deu a cada um deles atributos especiais; por exemplo, Obatalá foi dado o poder do ferro e Orunmilá, o poder da sabedoria e clarividência. A *iyá NIá*, o Único membro feminino do grupo foi conferido o título: "Mãe de todos"; a insígnia deste título sendo uma cabaça contendo um pássaro. Chegando a terra, os deuses usaram seus poderes como eles desejaram, mas a maioria para o bem da humanidade. Sendo o arquétipo "Mãe de todos", *Iyá NIá* (também conhecida como *Iemanjá*) tem sido glorificada pelos iorubás como fonte da fertilidade com um poder místico de vida e morte sobre todos os seus descendentes. Na visão iorubá, este poder místico é latente em todas as mulheres, embora somente aquelas iniciadas no culto de *iyá NIá* possam exercitá-lo. Estas iniciantes são popularmente conhecidas como *àjé*, ou feiticeiras. Acredita-se que as *ajé* são tão poderosas que elas não podem facilmente ser afetadas por atrativos comuns. Somente o poder coletivo dos espíritos dos ancestrais institucionalizados nas sociedades *Egúngún* e *Orò* podem conquistá-las. Mas isso não é uma tarefa fácil. A maioria dos *iyorúbás* preferiram apaziguá-las, referindo-se a elas eufemisticamente como "Nossas Mães" - *Awon iya'Wa*. Diferente da concepção européia de feitiçaria como a personificação do diabo, a feitiçaria iorubá pode ser influenciada a usar seu poder místico em relação ao bem-estar mais do que para a destruição da sociedade. Um dos meios mais potentes de efetivar isto é o *Gèlédé* (LAWAL, 1983, p.50).

As performances de *Gèlédé* são, portanto, uma louvação, uma festividade, um *ebó*, um pedido de cura, um apelo às forças do mundo usando o poder estético das máscaras, dos trajes, da música, do canto e dança para evocar e apresentar questões sociais e espirituais, ajudando a moldar a sociedade e seus integrantes de forma construtiva e manter a força espiritual das divindades veneráveis femininas. Podemos intuir que há um repertório presente nessas práticas, uma vez que seguem uma tradição e um desejo de perpetuação para gerações futuras.

O repertório, por outro lado, encena a memória incorporada às performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto – em suma, todos aqueles atos geralmente vistos como conhecimento efêmero, não reproduzível. O repertório, etimologicamente “uma tesouraria”, “um inventário”, também permite uma agência individual, referindo-se também a “aquele que encontra, “descobridor” (...) O repertório requer presença – pessoas participam da produção e reprodução do conhecimento ao “estar lá”, sendo parte da transmissão. (...) O repertório ao mesmo tempo guarda e transforma as coreografias do sentido (TAYLOR, 2013, ps.49-50).

Todo o trabalho realizado para a construção dos trajes e indumentárias, nos dá a impressão de que o objetivo é a personificação das potencialidades dos ancestrais femininos e masculinos, e ainda, as relações míticas contidas em seus mitos, *oriki* (poemas) e notórios saberes traduzidos nas performatividades dançantes que as sacerdotisas e sacerdotes preservam e perpetuam para as próximas gerações, uma vez que são passados para os envolvidos, que darão conta de realizar juntamente com as mulheres, os ritos e festejos.

Um outro aspecto muito não menos importante se refere aos papéis de gênero na sociedade iorubá, uma vez que nos ritos e festejos *Gèlèdè*, as mulheres são de extrema importância, uma vez que realizam os procedimentos iniciáticos e de pacto com as Grandes Mães, sendo elas as mantenedoras dos segredos místicos, que vão passando de geração a geração, para aqueles que lhes serão fiéis e devotos, ou seja, para os homens, que após passarem pelos processos ritualísticos, irão portar em seus corpos, os trajes para a cerimônia interna (rituais que acontecem na casa da sacerdotisa), para após, ocupar o espaço público e realização da celebração festiva com a comunidade. Uma vez que a sociedade africana da Nigéria possui particularidades que reforçam a manutenção a resistência da matrilinearidade, o culto *Gèlèdè* nos dá a entender que corrobora para que haja o equilíbrio social, uma vez que o patriarcado é fortalecido em todas as esferas sociais do mundo nigeriano.

Ainda em Lawal (1983),

Talvez a função mais vital do *Gèlèdè* é sua tentativa velada de resolver a principal tensão na sociedade iorubá. Uma vez que é uma sociedade patrilinear, as mulheres não desfrutam de direitos iguais com os homens; a elas é negado acesso aos maiores segredos de certas importantes instituições religiosas tais como *Orò*, *Egúngún* e *Agemo* que são símbolos da dominação do homem entre os iorubás. Esta dominância é entretanto relaxada no *Gèlèdè* que é controlada exclusivamente por mulheres, embora sejam os homens que usam as máscaras. Daí o ditado: 'Os homens servem as mulheres como instrumento na dança *Gèlèdè*'. Também relevante aqui é o fato de que o homem monopoliza a maioria dos mais altos postos políticos na sociedade iorubá. A posição subordinada das mulheres é quase nunca equiparável aos problemas, riscos e ansiedades que a mulher tem que enfrentar no processo de educação da criança da gravidez à idade adulta. Através do *Gèlèdè*, os homens se disfarçam para esta disparidade diplomaticamente concedendo superioridade espiritual às mulheres, embora ainda possuam o efetivo controle político da sociedade.

Eufemisticamente se dirigindo às feiticeiras como "Nossas Mães", os homens são mascarados como 'crianças', cujos excessos poderiam ser perdoados. Isto pode ser deduzido da seguinte canção: "Respeite, respeite as mulheres! Sim, as mulheres nos geraram antes que nós nos tornássemos alguém! Os segredos do mundo pertencem às mulheres. . ." Devido à ênfase por uma solução pacífica mais do que violenta para qualquer dos problemas humanos, o Gèlèdé exemplifica um dos maiores ideais da filosofia moral iorubá: "Leve a vida com calma". Para os iorubás o que é manobrado com cuidado ou controle é mais facilmente alcançado do que é conseguido pela força. Daí o ditado popular que diz: "O que é manipulado com cuidado se torna mais fácil! O que é conseguido pela força é mais difícil". Em outras palavras, a harmonia social depende na maior parte de paciência, controle, diplomacia, assim como fazer o bem e ser justo para os companheiros (LAWAL, 1983, ps.51-52).

Através dos festivais Geledé, a partir do que Lawal nos apresenta, há um desejo de equilíbrio entre os gêneros, a busca de equidade e um olhar voltado para a respeitabilidade ao feminino numa esfera muito maior, uma vez que aponta em seu discurso os desdobramentos que o rito e uso dos trajes propõe para os envolvidos, e com isso, zelar pela harmonia relacional e os cuidados para com as mulheres e com a Mãe Terra.

Os dançarinos Gèlèdé são homens que se disfarçam de mulheres para entreter as feiticeiras. Na véspera do festival Gèlèdé, um mascarado em especial Èfè ou o brincalhão, se apresenta na praça do mercado, invocando as bênçãos de todos os deuses e das feiticeiras da sociedade, entreterendo a audiência com canções, piadas e sátiras; elementos anti-sociais são expostos e criticados - todos numa tentativa de refinar a sociedade. Nos primeiros sete dias, depois da cerimônia Èfé, mascarados Gèlèdé em roupas multicoloridas dançam na praça do mercado em honra de 'Iya Níá e das feiticeiras. (...) O mascarado Gèlèdé tem evoluído de uma dança da fertilidade originariamente apresentada pelas esposas e jovens para honrar os deuses mais especialmente Iyá Níá, a "Mãe de Todos". Durante a dança, os entalhes eram equilibrados na cabeça. Por conselho de Orunmilá, o deus da predição, os homens adotaram esta dança das mulheres para pacificar as feiticeiras. No processo, uma máscara rebuscada era produzida para criar um espetáculo do 'ideal' e do 'bonito'. Um aspecto importante do traje Gèlèdé são argolas de metal usadas no tornozelo (ikú ou savaro) que retinam ritmicamente durante a dança (LAWAL, 1983, ps.50-51).

O entretenimento apresentado nos ritos à Gèlèdé exaltam o feminino, a fertilidade, a importância da manutenção da continuidade dos seres humanos para as próximas gerações, porém, nos dando a entender que embora o patriarcado seja uma premissa que organiza e rearticula a sociedade iyorùbá, não se dá por completo, uma vez que a mulher

possui papel importante e deve ser valorizada por isso, tanto quanto em forma física como espiritual, através do louvor à elas e suas ancestrais. Algo bastante instigador e profundo.

Fig. 2 - Festival Geledé, Templo Dos Orixás Ògúndé, Guarulhos, SP, Brasil



Foto: José Roberto Lima Santos, 2025

Ao nos voltarmos para seu culto na diáspora brasileira, nos parece que além de exaltar o feminino, reivindica a mudança de pensamento do homem, educado nos moldes ocidentais que a todo tempo, busca desqualificar a potencialidade feminina, desequilibrando as relações, e com isso, enfraquecer as imposições patriarcais que não mais cabem na atualidade. Ou seja, um processo de reeducação do homem, a partir de uma cosmo percepção e cosmovisão iorubá. A seguir, apresentaremos uma breve

apresentação a respeito dos ritos de cura transgeracional presentes no *Ìṣẹ̀ṣe Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* (cultura e religião tradicional iorubá)⁴.

3 - Os Ritos de Cura Transgeracional no *Ìṣẹ̀ṣe Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀*

Nos modos de vida do povo iorubá, há o arcabouço de práticas ancestrais medicinais que atuam nas áreas psíquicas, físicas e emocionais do ser humano, uma vez que se preza pela noção de pessoa e de sua importância no meio terreno (*aiyè*), estando totalmente conectado com o meio espiritual (*orun*). Os iorubás creem que o ser humano faz parte do todo, sendo incumbido de estabelecer o equilíbrio entre as relações sociais, familiares e com a natureza. E ainda, estando no meio visível (material), deve-se manter a relação com o meio invisível (espiritual). Um não está indissociado do outro. O sagrado está no cuidado de si, no cuidado perante ao coletivo e em tudo que os cerca.

Para os negro-africanos o mundo visível é hierofania de um mundo invisível: nele se manifesta o Sagrado, no fugaz se faz permanentemente presente o Eterno, sempre reconhecido e vivenciado. Toda pessoa é considerada um sistema bio-psico-sócio-espiritual em permanente intercâmbio energético com indivíduos e grupos do sistema social, no *aiyê* (mundo material, a Terra), e com seres do *orun* (plano existencial invisível, habitado por divindades, ancestrais veneráveis e diversos outros seres espirituais) (RIBEIRO; FRIAS, SÂLÂMI, 2022, p.259).

Nesse vasto universo, encontram-se procedimentos preventivos e de cura para os males existenciais e adversidades terrenas. Durante a pesquisa de campo no Templo Oduduwa e realizando a coleta de dados, foi-me apontado o processo de cura transgeracional através dos ritos de *Egungun* e *Gèlèdè*. Algo que me causou uma certa

⁴ *Ìṣẹ̀ṣe*, *Ìṣẹ̀ṣe Lágba*, *Ìṣẹ̀ṣe Àgbáyé*, *Èsìn Àbáláyé Yorùbá*, *Èsìn Ìbílẹ̀ Yorùbá*, *Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀* ou *Rìlìjìjònù Àbáláyé Yorùbá* são denominações dadas a Religião Tradicional Iorubá, embora, a mais comumente utilizada seja *Ìṣẹ̀ṣe*, que possui o significado de primordialidade, espiritual e material. É uma religião ancestral praticada desde os primórdios, há milênios, que engloba manifestações e fundamentos culturais, sociais e religiosos de um país da África Ocidental, chamado Nigéria, mas que se estendeu para o Benin, Togo e Mali. Atualmente, tem sido ampliada para as Américas. Em se tratando do Brasil, tem se popularizado desde a década de 70, devido ao interesse de líderes religiosos do candomblé em aprofundar saberes viajando para a Nigéria e passando a ter contato com famílias que preservam suas filosofias, modos de vida, modos de ser e estar no mundo através do cultivo às deidades, ancestrais e divindades que fazem parte de seu panteão. Para mais informações consultar: <https://culturaereligiosidadeioruba.webnode.page/religiosidade-tradicional-ioruba/isese-esin-orisa-ibile/> Acesso em: 13 set 2025.

surpresa, uma vez que em nenhuma biografia até então visitada, apresentava essa afirmação ou menção.

Ao conhecer a Ialorixá e Dra. em Psicologia Ronilda Iyakemi Ribeiro, após o meu desejo em entrevistá-la para a pesquisa de doutorado em andamento, a mesma sugeriu que a entrevista fosse realizada com o Babalorixá e Dr. em Sociologia Adesiná Sikiru Salami King, e com isso, após alguns dias, apresentou-me à ele em sua casa. Durante a entrevista, Salami mencionou a cura transgeracional sem aprofundar o que era exatamente, mas com a indicação para entrevistar um de seus adeptos que tinha conhecimento sobre o tema. E com isso, Iyakemi me apresentou dois artigos que apresentavam o conceito que fora cunhado por ela durante seu processo de pesquisa sobre cura através da cosmo percepção e cosmovisão iorubá atrelado à psicologia.

Iyakemi fora casada com King, deu a ele dois filhos, adentrou aos segredos dos ritos iorubás, através de contato direto com os líderes religiosos africanos e detentores de práticas de cura, conhecedores de recursos mágico ritualísticos medicinais. E com isso, foi tomando ciência de diversos procedimentos para tal. E ainda, Iyakemi obteve esses conhecimentos através da oralidade, da observação e de aprendizados que foram passados de boca a boca. Suas idas e vindas a Abeokuta e contato direto com a religiosidade no Templo Oduduwa, instigou-a a entender melhor essas práticas, modos de aplicação e uso para aqueles que necessitavam desse aporte espiritual, com o intuito de resolução das problemáticas contemporâneas. Em seus estudos, Iyakemi sustenta que:

As ações de cura fundamentam-se no pressuposto segundo o qual as artes médico-mágico-religiosas reúnem condições para o controle da ação espiritual exercida no universo, graças ao concurso efetivo das Divindades e dos Ancestrais. As moléstias, orgânicas, psíquicas ou sociais, são consideradas como resultantes da interação de fatores físicos, sutis e místicos, entre os quais se inclui a ação de bruxas, feiticeiros e espíritos de humanos já-idos, lembrando que há uma distinção entre mortos-viventes que habitam o mundo espiritual na condição de Ancestrais Veneráveis e outros, infelizes, cujas condições espirituais são desfavoráveis. Uma vez identificadas as causas do transtorno de saúde por meio de consulta oracular, atua-se sobre elas utilizando recursos médico-mágico-religiosos que contam com a ajuda de seres espirituais (RIBEIRO, 2010, ps.14-15).

A consulta oracular à qual a autora se refere é voltar-se para o Corpus Literário de Ifá através de orientações dadas pelos especialistas africanos com o uso de opelè-ifá pelo Babalaô e do *erindilogun* (jogo de búzios) pelo Babalorixá ou Ialorixá. E a partir da leitura

divinatória, da apresentação dos odus do consulente, será detectado e prescrito os rituais médicos-mágicos-religiosos para a realização do processo de apaziguamento ou cura. Sejam as doenças emanadas por vidas passadas, resquícios ancestrais dos que vieram antes de nós em nossa família ou por emanção de energias nefastas por terceiros. Nesse processo, há o auxílio do Onisegun (herbalista), que detém conhecimento das plantas e de suas propriedades, assim como a importância do Babalossain (sacerdote ligado ao orixá Ossain que também é um conhecedor dos métodos de cura através das plantas).

As prescrições apresentadas pelos africanos iorubás durante a consulta oracular divinatória, por eles é denominadas *etùtù*, que nada mais são que rituais de propiciação ou expiação baseados na realização de ebós, banhos de folhas, oferendas, imolação de animais, uso de gin, oferecimento de noz de cola (obí), rezas, raízes, frutos, sementes, sangue, ossos, oferendas, maceração de ervas, e por conseguinte, a confecção das indumentárias de Egungun e Gèlèdè que estão incluídas no processo, pois fazem parte da cura transgeracional, a depender da situação e necessidade da pessoa. E em alguns casos, a realização de pactos de fidelidade e ligações com os ancestrais para que, com o tempo, haja o restabelecimento do equilíbrio físico, psíquico e emocional do ser humano. E ainda, a depender do caso, a pessoa se tornará um interlocutor entre o mundo visível e invisível dos ancestrais veneráveis e memoráveis, passando por processos iniciáticos e se tornando um *elegun* e portador dos segredos veiculados ao culto à essas deidades.

Uma das particularidades do processo de cura transgeracional é esmiuçar o percurso dos antepassados da pessoa, acontecimentos que fomentaram disputas, desentendimentos, pragas e demais malefícios que de certa maneira, acompanham os sucessores, e por consequência, da família. Após diagnosticada essas questões, dá se início aos ritos e procedimentos de apaziguamento. A depender do caso, a partir de fontes e histórico familiar, é possível adentrar à árvore genealógica da pessoa por até sete gerações passadas. Tudo acompanhado pelas orientações dadas pelo oráculo de Ifá ou pelo erindilogun (jogo de búzios) e pela destreza e habilidade dos especialistas detentores dos notórios saberes médico-mágico-religiosos, mencionados por Iyakemi em suas vivências e pesquisas.

Adéyínká Qláiyá, artista, pesquisador e Dr.Hc nigeriano residente na cidade de São Paulo, em seus estudos e publicações no jornal online The Yoruba News sustenta que:

A cura dentro do arcabouço cultural e espiritual iorubá não se trata apenas de tratar sintomas, é um processo profundo e multidimensional que aborda o corpo físico, o panorama emocional, o estado mental e a essência espiritual do indivíduo. Enraizada em séculos de prática e sabedoria ancestral, a filosofia de cura iorubá apresenta uma das abordagens mais holísticas da saúde conhecidas pela humanidade. Longe de ser um sistema antiquado de crenças, ela oferece um modelo integrativo sofisticado que vem sendo gradualmente reconhecido e validado pela ciência moderna. No âmago da visão iorubá de cura está o conceito de *axé*, a força vital ou energia divina que anima toda a existência. A saúde, nesse sistema, é alcançada quando o *axé* flui em harmonia pelo indivíduo e seu entorno. A enfermidade, por outro lado, é compreendida como uma interrupção ou estagnação dessa energia, causada por desequilíbrios físicos, emocionais, espirituais ou sociais. Essa compreensão holística rejeita a compartimentalização típica da biomedicina ocidental. Onde os sistemas de saúde modernos tendem a dividir o tratamento entre especialistas psiquiatras para a mente, médicos para o corpo, conselheiros espirituais para a alma, a cura iorubá insiste que esses aspectos são inseparáveis. Para curar uma parte, deve-se atender ao todo. Os iorubás também atribuem grande importância ao alinhamento entre *orí inú* (a consciência interna ou cabeça espiritual) e *orí òde* (a cabeça externa ou física). A saúde e o destino pessoal dependem do alinhamento desses dois aspectos. Quando estão em harmonia, o indivíduo floresce. Quando estão desalinhados, surge o sofrimento. Essa compreensão tradicional encontra paralelos em disciplinas modernas como a psiconeuroimunologia, que estuda como estados mentais e emocionais afetam a saúde física e o funcionamento do sistema imunológico. Curandeiros tradicionais iorubás, seja *onísègùn*, *babaláwo* ou *ìyánífá*, não agem sozinhos. Seu trabalho está em constante diálogo com a natureza, os orixás (arquetipos divinos) e o reino ancestral. Curar é um ato de reequilibrar o indivíduo dentro dessa teia sagrada de relações. Em contraste com a noção ocidental dominante de que os seres humanos estão separados do mundo natural, a cosmologia iorubá insiste na interconexão. A terra (*Ilẹ̀*), os rios, os animais, as ervas e os corpos celestes não são matéria inerte, mas estão imbuídos de consciência e propósito. Assim, curar exige restaurar relações adequadas não apenas internamente, mas entre a pessoa e as forças da natureza e do espírito (...) Ao honrar tanto a ciência quanto o espírito, as artes de cura iorubá oferecem um modelo poderoso para abordar crises complexas de saúde, identidade e significado no mundo contemporâneo. Em uma época em que muitos se sentem deslocados de si, de suas comunidades e do mundo natural, a medicina iorubá oferece um caminho não apenas de volta à saúde mas de volta à inteireza (OLÁYÁ, 2025).⁵.

Ambos pesquisadores, cada qual à sua maneira, em seus estudos nos oferecem uma abordagem profunda no que se refere aos processos de cura perpetuados pelos

⁵ Para mais informações consultar: OLÁYÁ, Adéyínká. A Filosofia Iorubá da Cura: Entre o Axé, os Orixás e a Ciência Contemporânea. Disponível em: https://ancestrals.com.ng/2025/08/07/a-filosofia-ioruba-da-cura-entre-o-axe-os-orixas-e-a-ciencia-contemporanea-adeyinka-olaiya/#google_vignette Acesso em: 12 set 2025.

iorubás que tem por objetivo a obtenção do equilíbrio e potencialização da força vital e do fortalecimento do axé presente em cada um dos seres humanos. Importante ressaltar que nesse caso da confecção das vestes, os portadores serão os homens, de acordo com a tradição iorubá, uma vez que assim ela se configurou no decorrer dos séculos até chegar a nós. As mulheres também passam pelos processos de cura, são incumbidas de realizar os ritos, as oferendas e demais prescrições conforme Ifá determina, inclusive auxiliam na confecção das vestes ritualísticas. Ocupam lugares de destaque nos ritos, uma vez que passam a ser as condutoras das festividades e celebrações com os demais participantes. Enquanto os sacerdotes de Egungun iniciam os homens nos cultos e ritos, as sacerdotisas de Gèlédé iniciam os rapazes nos segredos voltados ao cultivo das energias ancestrais femininas para que haja o equilíbrio entre os gêneros e caminhem em harmonia pelo aiyé (mundo terreno ao qual habitamos), em diálogos permanentes com o orun (meio espiritual de acordo com a cosmo percepção iorubá).

Adesiná Sikiru Salami (Babalorixá King), no decorrer dos anos, tem orientado e ensinado muitos de seus adeptos afrodescendentes e brasileiros a realizarem esses rituais de cura, uma vez que estão vinculados a seu templo há muitos anos. O Templo Oduduwa possui uma equipe de líderes religiosos brasileiros, oriundos das religiões de matriz africana, que têm se interessado em aprofundar os conhecimentos sobre esses rituais no decorrer de suas vivências tanto em Mongaguá, quanto na Nigéria, na cidade Estado de Abeokuta. Através de viagens e da fundação do Templo Oduduwa Abeokuta, Adesiná Sikiru Salami tem se preocupado em aprender, a ensinar e a ampliar a rede de religiosos que venham a dar continuidade nesse processo médico-mágico-medicinal de cura em terras brasileiras e na Europa, uma vez que ampliou filiais do Templo Oduduwa na Eslovênia, Portugal e Galícia.

Durante os meses de novembro a janeiro, há a presença de especialistas nigerianos no Templo Oduduwa Mongaguá (São Paulo) que residem na Nigéria, compartilhando suas práticas rituais e expandindo seus saberes para os demais interessados. Além das realizações de iniciação em Ifá, Egungun, Geledé e demais orixás do panteão iorubá. Interessante ressaltar que na cosmogonia iorubá, nenhum sacerdote ou sacerdotisa atua sozinho, sempre em conjunto e em parcerias. Cada um dos membros da equipe possui notórios saberes distintos sobre uma determinada especialidade, assim como os orixás, ancestrais veneráveis e Egbé Orún (amigos espirituais).

Considera-se que o equilíbrio mental e emocional é regido por Oxalá, Ori, Iwá, Oxum e Iemanjá. Os órgãos genitais e o sistema reprodutor masculino são domínio de Exu e Egungun, e os femininos de Iyami Oxorongá e Geledé. A fertilidade, no sentido amplo dessa palavra, e em especial a relativa à procriação, gestação, cuidados com fetos, recém-nascidos e crianças, é regida por Oxum e Iemanjá. Xangô e Obaluaiê protegem todas as crianças; Dadá protege crianças e adultos com cabelo encaracolado. Cuidados oferecidos a questões de saúde sexual, reprodutiva e gestacional são compreensíveis nesse sistema em que a família nuclear e a estendida, a prole numerosa e as relações conjugais plenas e satisfatórias são valores supremos (FRIAS; SALAMI, 2023, p.7).

Um outro aspecto importante é considerarmos o poder das cores presentes nos trajes de Egungun e Gèlèdè. Possivelmente, as cores exercem influências no processo de cura, uma vez que já foi comprovada a eficácia com a aplicação de cores nos processos de cura psíquicas, físicas e emocionais. E ainda, o uso de musicalidade, da dança e das palavras entoadas durante os ritos, uma vez que os africanos iorubás dão a devida atenção aos aspectos sensoriais e ao poder do ofó (palavras-poemas que possuem encantamentos) que contribuem para a cura do indivíduo. O cultivo da alegria sempre está presente nessas manifestações, uma vez que faz parte do processo de cura, pois sem ela, não temos como sobreviver.

Um outro momento relevante nesse processo de cura é chamado de *Sarà*, que segundo o Oluwo Ifagboun Ajisafe (Francisco Fernandes), líder religioso do Iledi Egungun Arowosoju Ajisafe, localizado na cidade de Suzano, em pesquisa de campo, afirmou-me que: o *Sarà* é um culto profundo ao espírito humano e à presença dos Òrìṣà em cada ser, onde alimentar se torna um ato sagrado de conexão com o òrun (mundo espiritual). Cada ser humano carrega diversos espíritos dentro de si – como o Ori, o Èmí, os Egungun, Geledé e até os ègbé espirituais. Ao alimentar alguém, você está alimentando esses espíritos também, e eles respondem com bênçãos, proteção, cura e abertura de caminhos. Assim como o ritual de cura transgeracional promove o equilíbrio, possibilita o apaziguamento, oferece a anulação de infortúnios e má sorte, o *Sarà* pode ser considerado um complemento, uma vez que realizado atrai prosperidade, fartura, proteção espiritual/material, cura para doenças do corpo e da alma, respeito e honra dos ancestrais, renovação do destino (ayànmò), abertura de caminhos e atração da sorte verdadeira. O relato de Francisco Fernandes nos ajuda a entender o quão importante é a celebração dos festejos realizados pelos iorubás em homenagem aos ancestrais veneráveis Egungun,

Geledé e Egbé Órun. Seja essa celebração realizada em suas terras de origem ou nas diásporas, em particular, na cidade de São Paulo. Uma vez realizados os pactos de fidelidade com as deidades, realização de rituais de cura, nada mais justo e sincero do que comemorar e celebrar uma nova fase, que promoverá sentidos para a existência e leveza diante das adversidades da vida.

Asé, Asé, Asé ooo!!!

Considerações em Andamento

As indumentárias dos ancestrais veneráveis africanos oriundos da Nigéria, Togo, Mali e Benin estão presentes na diáspora brasileira através da presença de africanos na cidade de São Paulo. Além da contribuição cultural, relações com líderes religiosos brasileiros, cada vez mais tem se popularizado, nos oferecendo arcaibouços e oportunidades de pesquisa sobre o tema. Uma vez que o povo africano não só contribuiu, mas teve atuação efetiva na formação do povo brasileiro, devido a sua chegada através do tráfico e comércio transatlântico (séc. XV a séc XIX), em condições involuntárias e nem um pouco favoráveis, devido ao sistema escravista colonial realizado por Portugal e demais países europeus, houve a possibilidade de ressignificar os modos de cultuar seus deuses e deidades, reinventando os ritos na diáspora e no novo mundo, através de elementos disponíveis. E ainda, as indumentárias fazem parte de um processo de cura ao modos tradicionais iorubás que ainda desconhecemos, devido a ausência de pesquisas qualitativas e de divulgação ampliada.

A presença de modos de vestir, do culto aos antepassados veneráveis, da perpetuação de tradições milenares em África e no Brasil, através de ritos, celebrações e festejos constantemente atacadas e maus vistas por uma sociedade contemporânea. Sociedade esta que se afastou do todo, se distanciou da natureza, deslegitimou a importância da transmissão/preservação da memória e dos notórios saberes, negligenciou a eficácia das práticas mágico medicinais de cura apresentados nos vilarejos africanos e nos templos/terreiros paulistas e brasileiros. Porém, parafraseando Leda Martins, o movimento espiralar é contínuo, dinâmico e revelador. E com isso, a cultura permanece e sobrevive, mesmo acolhendo seus alçozes e modificando seu modo de ser e de estar no mundo. A retomada de práticas mágico medicinais de cura, demonstra a necessidade de valorizar esses processos que contribuem para os males do corpo e da alma. E ainda, nos

atentam e apontam para que haja o diálogo com a medicina moderna em busca de saúde, bem estar, equilíbrio e plenitude. Os ritos africanos voltados para o ser humano, para a individualidade e coletividade nos oferecem a oportunidade de retomada e aprendizados que nos aproximam de nossa ancestralidade, para que possamos apaziguar e rever as limitações para o bem viver social. O ator de vestir, de tornar visível a presença de nossos ancestrais e reverenciá-los, demonstra que não devemos jamais esquecer dos que vieram antes de nós e de suas contribuições para a continuidade e permanência do cultivo ao sagrado que há em nós.

Referências Bibliográficas

- ADERONMU, Kábíyèsi Oba Adenkulé. *A Sociedade Ògboni e sua conexão com a tradição de Ifá*, Editora Ananse, ps. 52-60, 2021.
- ADENROMU, Otunba Adekunle. *Ifá, filosofia e ciência de vida*, Editora do Autor, 2015.
- CAMPBELL, Bolaji. *Fabric of immortality, ancestral power, performance, and agency in Egungun*, Africa World Press, 2020.
- CAMPBELL, Bolaji Victor. *Yoruba shrine painting traditions: color, cosmos, process and aesthetics*. The University of Wisconsin-Madison, 2001. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/304728645/fulltextPDF/3EF7647AA1CC433EPQ/1?accountid=14643&sourcetype=Dissertations%20&%20Theses> Acesso em: 12 mar 2024.
- JAGUN, Márcio de. *Yorubá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, ps.790-791, 2017.
- LAWAL, Babatunde. *The Gèlèdé Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture*. Seattle, USA: University of Washington Press, 1997.
- LAWAL, B. A arte pela vida: a vida pela arte. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. DOI: 10.9771/aa.v0i14.20820. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20820> . Acesso em: 16 mar. 2024.
- OLÁYÁ, Adéyínká. *A Filosofia Iorubá da Cura: Entre o Axé, os Orixás e a Ciência Contemporânea*. Disponível em: https://ancestrals.com.ng/2025/08/07/a-filosofia-ioruba-da-cura-entre-o-axe-os-orixas-e-a-ciencia-contemporanea-adeyinka-olaiya/#google_vignette Acesso em: 12 set 2025.
- RIBEIRO. Ronilda Iyakemi, Morte e Transgeracionalidade: Óticas da Psicologia e do Saber Tradicional Iorubá (África Ocidental). In G. J. de Paiva, M. H. de Freitas & T. A.A. de Aquino. *Morte Psicologia e Religião*. Osório, RS: Terceira Via, 2017. Pgs 273-291).
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; FRIAS, Rodrigo Ribeiro; SÁLÁMÌ, Síkírù. COMPREENSÃO IORUBÁ DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICO-RELIGIOSAS INTERPRETÁVEIS COMO PSICOPATOLÓGICAS. PHENOMENOLOGICAL STUDIES-Revista da Abordagem Gestáltica, v. 28, n. 2, 2022.
- SÁLÁMÌ, Adesiná Síkírù. RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exú e a ordem do universo*, Editora Oduduwa, 2015.

SOBRINHO, José Sant’Anna. *Terreiros de Egúngún – Um Culto Ancestral Afro-Brasileiro*, 2ª Edição, UDUFBA, 2021.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e repertório – performance e memória cultural nas Américas*, Editora UFMG, ps. 45 – 67, 2013.

Recebido em: 16-09-2025

Aprovado em: 26-11-2025