



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

INFLUÊNCIAS DE ORIGEM AFRICANA NA PERCEPÇÃO DO CORPO E DA SAÚDE E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA

Marília Flores Seixas de Oliveira

(Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia / Programas de Pós-Graduação em *Ciências Ambientais* (PGCA/UESB) e em *Cultura, Educação e Linguagens* (PPGCEL/UESB)
marília.flores.seixas@gmail.com

Orlando J. R. de Oliveira

(Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)/ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA(PPGCS/UFBA)
ojro.furioso@gmail.com

Durante os três séculos do período escravocrata da história brasileira, o tráfico negreiro transatlântico que abasteceu a produção colonial na América portuguesa foi constituído a partir de grupos étnicos diferentes. Tal diversidade relacionava-se às circunstâncias políticas e sociais que, no continente africano, faziam gerar fluxos de comercialização de pessoas oriundas de lugares diferentes¹. O sistema colonial mercantil reificador² - que aqui submetia os que eram trazidos - constituía-se sobre um *ethos* diferente dos originais africanos, estando baseado na grande propriedade produtiva, na exploração do trabalho escravo (com a especificidade de ser o próprio escravo uma mercadoria) e na produção voltada para o mercado exterior. Para Caio PRADO JR. (1999, p. 31-2),

“a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial (...) destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu”. (...)

“Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida, café, para o comércio europeu. Nada mais que isso”.

¹ Artur RAMOS (1979), em um dos estudos pioneiros sobre culturas africanas no Brasil, estabelece uma divisão para os diferentes padrões sobreviventes de culturas africanas, tomando como categorias mais amplas as culturas Sudanesas, as Bantus e as Guineo-Sudanesas Islamizadas. Posteriormente outros estudiosos estabeleceram outros quadros classificatórios.

² RISÉRIO (2004, p. 152-3) fala do desajustamento de base que acometia os seres humanos exauridos pelo encarceramento “num mundo de trabalho e punição”, de um mal-estar essencial causado pela violência sistêmica de “um sistema social reificador, que, em princípio, não gostaria de distinguir entre coisa e gente”.



Na condição de colonizadores (e, portanto, dominadores), os europeus resultaram por definir o modelo prevalecente nas relações sócio-econômicas e no aparato administrativo instalado para levar a cabo a ocupação do território e o domínio do lugar e dos demais grupos culturais envolvidos e subjugados. O sistema colonial impunha processos violentos de dominação, aos quais corresponderam inúmeras formas de resistência. Os âmbitos de imposição do sistema eram diversificados e complexos, alcançando desde as instâncias físicas, como as impostas sobre o próprio corpo (castigos, trabalhos forçados, violências sexuais, aprisionamento etc.), até as esferas simbólicas da existência humana, referentes, por exemplo, às interpretações sobre o mundo, às narrativas míticas originárias em suas comunidades primevas, aos hábitos e aos costumes, à linguagem ou à vida religiosa. Aos diferentes graus e situações de exposição aos processos de dominação corresponderam artifícios e recursos diversos de insubmissão sistemática ao regime. Houve, assim, contínua resistência ao sistema, o que englobou estratégias, recursos e processos diversificados (REIS e SANTOS, 1989) e inúmeras táticas de resistência³, o que permitiu reorganizações do significado de pertencimento comunitário, bem como a manutenção de hábitos e práticas cotidianas associadas a saberes ancestrais, de maneira que o corpo-objeto instituído pelas leis escravistas se revestiu de configurações simbólicas específicas, que depois se tornariam constitutivas da própria hibridez da cultura brasileira.

Novas sociabilidades foram sendo desenvolvidas, mesclando os ditames do sistema imposto às tradições ancestrais que se salvaguardaram, permeadas ainda pelas misturas decorrentes da política colonial de dispersão étnica. Posteriormente, mesmo sob a dominação colonial, a abertura para novas redes de relações resultou favorecendo um processo de reinvenção de suas sociabilidades em bases epistemológicas e simbólicas híbridas, mestiças, locais. Os processos de adaptação às situações que lhes eram impostas tiveram, assim, um efeito de gerar formas de reorganização que, sendo novas em suas composições de misturas, eram também recriações simbólicas de suas comunidades originárias africanas, de seus sistemas sócio-culturais primordiais. Desta forma, aconteceram processos múltiplos de recriação, citação e alusão das “diversas

³ RISÉRIO (2004, p.150-8), afirmando a multiplicidade de tradições revolucionárias nesta história, comenta formas de resistência ao sistema escravocrata, desde *quilombismos* a revoltas e levantes escravos, até as “pequenas sedições cotidianas”, trapaças e mentiras, abortos e suicídios, envenenamentos, recursos à “magia” e à “feitiçaria” (temida por muitos senhores) e uma “verdadeira *arte da fuga*”.



Áfricas” que os grupos tinham como referência para suas identidades culturais e subjetivas, suas ancestralidades e memória. Quilombos, terreiros de candomblé e outros sítios foram se organizando e desenvolvendo comunidades singulares, espaços de sobrevivência e reinvenção de formas próprias de relacionamento comunitário, subjetivo e com a natureza.

“Essa memória, reelaborada e re-configurada, enraizada na multiplicidade da herança negro-africana, expande com força total um *etos* que, perpassando a diversidade de suas expressões manifestas - Nagô, Jêje, Angola, Congo etc. - permite inferir conteúdos estruturadores latentes, normas, valores, processos, denominadores comuns onde a questão da *ancestralidade mítica e histórica* revela a marca nos terreiros afro-brasileiros, a existência de uma forte *comunalidade*. É na memória e culto aos antepassados que essa comunalidade se afirma” (SANTOS, 1997, p. 10).

Na impossibilidade da permanência das suas culturas, de suas estruturas sociais originárias e de suas peculiares percepções e relações com a natureza, tais referências étnicas primordiais tornaram-se fontes simbólicas emblemáticas para a identidade e os processos de resistência, dentre os quais a religião tanto se destacou⁴.

“nos sistemas religiosos bem estratificados, especialmente quando, por motivos de ordem sócio-política, eles representam também um centro de resistência e de defesa cultural. Este parece ter sido o caso das ‘religiões africanas’ no Brasil: apesar da inevitabilidade do processo de que eram partes e das óbvias mudanças ocorridas em suas estruturas, o povo-de-santo se manteve firmemente - e sofredamente - fiel às suas crenças ancestrais e aos mitos genéticos e seus grupos” (COSTA LIMA, 1984, p.18-9).

Quanto à origem local dos grupos africanos que eram comercializados, em síntese, até o século XVIII o tráfico de escravos provinha da África subequatorial (povos banto⁵ de Angola e Congo para a produção açucareira, sobretudo), ocorrendo, a partir daí, uma mudança para os intensos fluxos oriundos da África superequatorial (povos *nagôs/iorubás*, *jejes* e *haussás*, inicialmente da Costa da Mina, atual Nigéria, e depois da baía de Benim, antigo Daomé), que se destinaram à Bahia (em maior escala),

⁴ “O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso processo de ‘branqueamento’ espiritual, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma comunidade, até mesmo no plano pessoal. A religião foi, neste sentido, um espaço de resistência ao processo de desafricanização do homem africano” (RISÉRIO, 2004, p.165).

⁵ Falando sobre “o tempo da chegada dos negros bantos” na Bahia (séc. XVII), RISÉRIO (2004, p.159-60) afirma que estes povos, desde o “primeiro milênio da Era Cristã”, já conheciam a cerâmica, a agricultura, criavam gado e animais domésticos, “havia domesticado várias plantas”, “dominavam a tecnologia do ferro”, sendo hábeis metalúrgicos, conhecendo também “a escravidão, o comércio e a moeda”.



a Pernambuco e ao Maranhão⁶. A cultura ioruba, que foi considerada por Arthur Ramos como a mais importante dentre as culturas negras sobreviventes no Brasil, tem sido uma das mais estudadas, bem como uma das que exerceu muitas influências em outras sociedades do Novo Mundo. Em sua região de origem, os iorubá eram possuidores de formações estatais, com articuladas redes urbanas de cidades-estado⁷, praticantes da economia monetária e da escravidão, conhecedores da metalurgia e produtores de uma estética refinada (escultura, arquitetura, poesia). A proximidade com os povos *ewe* (jejes) do Daomé propiciava aos *iorubá* uma variável gama de contatos, envolvendo trocas comerciais, alianças políticas, casamentos interétnicos, guerras, anexação de territórios ou mesmo captura de prisioneiros para o comércio escravista, num intenso processo de influências recíprocas. Assim, os povos iorubas/nagôs e os povos jejes, sendo vizinhos na África, exerciam, desde lá, influências entre si, com relações comerciais, religiosas, bélicas ou de aliança (COSTA LIMA, 1977). Para RISÉRIO (2004, p. 278), esta conjuntura migratória do período final do tráfico escravista trouxe “ondas sucessivas de jejes e de nagôs-iorubás”, fundamentais à cultura brasileira.

“Eram povos desconhecidos neste lado do Atlântico Sul. Falavam línguas que ninguém entendia. Traziam consigo novos deuses, novos mitos e novos ritmos. A expressão “jeje” (*ewe*), como se sabe, designava grupos étnicos do antigo Daomé, como a gente fon. A expressão “nagô” (em Cuba “*lucumi*”, do iorubá *oluku mi*, ‘meu amigo’), por sua vez, referia-se a grupos étnicos de língua iorubá. (...) Os jejes, trazendo os seus voduns - trazendo Dã, a serpente sagrada do Daomé. Os nagôs, com os seus orixás e seus orikis. Esses agrupamentos de pessoa de fala fon e iorubá vieram para, com o tempo, modificar em profundidade a nossa fisionomia humana e cultural. Ou, ainda, para dar a definição última dessa fisionomia” (RISÉRIO, 2004, p. 278-9).

Aqui, os processos locais de troca cultural e reinvenções simbólicas envolveram âmbitos diversos, alcançando territorialidades, conhecimentos e tecnologias, linguagem, expressões artísticas (música, ritmo, dança, muitas vezes associados a rituais religiosos), culinária, religião e também formas particulares de interpretação e de intervenção sobre o corpo e seus processos de saúde, doença e cura. Na Bahia, e mais particularmente em Salvador, estes processos foram intensificados, conforme foi dito, entre os jeje (*ewe*), grupos de língua *fon* da baía de Benim (antigo Daomé) e os nagô, grupos de língua *iorubá* da Costa da Mina (atual Nigéria), configurando a chamada *tradição jeje-nagô*.

⁶ Cf. RISÉRIO, 2004, p. 276.

⁷ Ibadã, Oió, Ifé, Ilorim, Ijexá etc., todas densamente urbanizadas.



“o processo aculturativo entre os nagô e os jejes se deve ter acentuado na Bahia, pelo começo do século XIX, com a participação de líderes religiosos das duas culturas em movimentos de resistência anti-escravista. (...) A expressão **jeje-nagô**, portanto, deve ser entendida (...) como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia, principalmente sobre os padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fô” (COSTA LIMA, 1984, p.15-6).

Ressalta-se que a expressão *jeje-nagô* é um conceito etnológico⁸ estabelecido academicamente para definir comunidades religiosas que, vinculadas a estas tradições de origem, constituíram tradição no candomblé da Bahia. Estas organizações religiosas se organizam hierarquicamente em sistemas de parentesco religioso (as *famílias-de-santo*), sendo chefiadas por sacerdotes (*babalorixá / ialorixá*) que comandam e cultivam práticas rituais fundamentadas em regras originárias de contextos simbólicos específicos.

Resultando de adaptações e recriações de padrões culturais e simbólicos de origem africana, o candomblé na Bahia foi se organizando a partir de alguns modelos litúrgicos e doutrinários que (*cf.* COSTA LIMA, 1984), absorviam, tomavam empréstimos e assimilavam expressões lingüísticas, elementos religiosos e *corpus* rituais originárias de tradições distintas na África⁹, apesar de manterem, em paralelo, padrões específicos de um ou de outro grupo de origem, como ressalta COSTA LIMA (1984, p.19):

“Esses terreiros mantêm, contudo, apesar dos múltiplos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perdida totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global, assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança.”

Na cultura popular da Bahia e na religiosidade local, as influências míticas e epistemológicas das tradições africanas se evidenciam de forma particular, interferindo na interpretação dos eventos do cotidiano, na percepção e na explicação do mundo e da

⁸ Conforme ressalta Vivaldo da COSTA LIMA (1997, p.33) “Se a expressão jêje-nagô define satisfatoriamente o modelo sócio-cultural de um tipo de grupo de candomblé (...), não se deve esquecer que a expressão jêje-nagô foi criada por cientistas interessados em categorias e classificações”.

⁹ Vivado da COSTA LIMA (1984, p. 16) ressalta que: “existem terreiros jeje-nagôs que são predominantemente nagôs, isto é, em que as atividades do culto e a língua dos cânticos são marcadamente iorubás, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura jeje; como o contrário também ocorre, casas-de-santo acentuadamente jejes mostrando, sobretudo no ritual e na tecnologia subsidiária do cerimonial, indiscutíveis traços da cultura iorubá”.



vida de muitas pessoas, intermediando também a relação com o corpo, a natureza e os homens.

Para RISÉRIO (2004, p.283), podem ser identificados alguns traços comuns às várias formas de religiosidade africana, tais como a *ausência de corpos doutrinários sistemáticos* (a transmissão oral do saber, *dito em presença*); a *coexistência de monoteísmo e politeísmo*; o *antropocentrismo*; o *caráter pragmático da fé* (a vida presente, sem doenças, muitos filhos, a fartura, a beleza, a riqueza) e a *relação com a natureza*, cujos objetos e fenômenos, carregados de significância religiosa, podem manifestar o sagrado.

A própria noção do *tempo*, herdada destas tradições africanas e diferente do conceito ocidental, é *essencial* para as religiões afro-brasileiras, “por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo” (PRANDI, 2001c, p. 43).

A forma de compreensão do mundo influenciada pelo candomblé jeje-nagô interfere não apenas na experiência religiosa propriamente dita, mas estabelece também todo um sistema de classificação do real pela intermediação simbólica dos *orixás* e *voduns*, que tanto podem ser interpretados como “deuses de clãs”, na acepção original da África, quanto como “deuses de confrarias religiosas especializadas”, que, no Brasil perderam suas características de *chefes de linhagem* e assumiram caracteres de personificação das diversas forças da natureza, dirigindo-as *do alto* (cf. BASTIDE, 2001a, p. 154). Também podem ser compreendidos como “seleção de faixa cósmica (...), de consciência cósmica, o tipo de energia ou de estação em que se devem alimentar nossos receptores ou em que devem sintonizar por serem a ela semelhantes” (TAVARES, 2002, p. 31). Segundo BASTIDE (2001a), o sistema classificatório relacionado aos orixás abrange certos elementos da natureza, as plantas e os animais, alguns *acontecimentos-tipo*, bem como *tempo*, *espaço* e *arquétipos* humanos, interferindo também na associação com partes do corpo (anatomia mística) e com processos de saúde e de cura, interligando o mundo dos homens ao mundo da floresta e ao mundo das divindades.

“Todas as divindades estão ligadas, assim, a certas cores, a determinados metais, a alguns animais, a certos fenômenos meteorológicos e também (...) a certos acontecimentos e a certas plantas. Assim também a determinado espaço (mar, floresta...) e a (...) determinado tempo (este ou aquele dia da



semana). É claro que não conhecemos todas as ligações; (...) mas mesmo não podendo afirmar que nosso quadro esteja terminado, é todavia suficientemente amplo para tornar bem evidente o caráter classificatório dos orixás. Toda uma série de lendas explica ou justifica essas ligações por meio da própria história do santo” (BASTIDE, 2001a, p. 154-155).

Pierre VERGER (1981) explica que a própria qualidade das relações entre um indivíduo e seu orixá é diferente na África e no Novo Mundo, havendo, com o passar do tempo, uma evolução na definição e concepção do que é *orixá* no Brasil, tendendo mais a uma vinculação arquetípica comportamental que propriamente ancestral. Ressalta-se que o orixá não se confunde com o *espírito individual de cada pessoa*, que é chamado de “emi” em iorubá (sendo descrito como um *sopro*, uma *espécie de vento*). Este espírito individual faz parte da natureza e coloca o indivíduo num mundo à parte, distinto do mundo divino.

Na concepção nagô/iorubana do universo, há uma divindade suprema, Oludumaré, que está acima dos orixás (deuses ancestrais), sendo inacessível e indiferente aos homens, estando “fora do alcance da compreensão humana”, pairando “acima de todas as contingências” (VERGER, 1981, p. 21). Sendo o criador dos próprios orixás que governam e supervisionam o mundo, Oludumaré mora num além infinito, o *orun*¹⁰, de onde controla o *axé*, a força vital e dinâmica, invisível e mágica-sagrada que nutre todas as criaturas (divindades e seres animados) e coisas do universo: “não há candomblé sem axé” (BASTIDE, 2001a, p. 77).

Além do *orun*, dimensão infinita, mítica e longínqua habitada pelas divindades (orixás) e pelos antepassados mortos (eguns), a cosmologia nagô refere-se a outro mundo relacionado e oposto, o *ayê*, o mundo físico e concreto, dos seres vivos, a terra onde vivem os homens, sob supervisão dos orixás¹¹.

Segundo os registros da Ialorixá Stella de Oxossi (SANTOS, 2006), outras divindades que estão recorrentemente presentes nos mitos yorubás de criação são *Òríṣanlá* e *Odùdùwá*, além de outros personagens míticos que aparecem nas variadas versões. Para esta autora, a criação da Terra, da população, da flora e da fauna coube à divindade feminina *Ìyá mi àgbá*, que recebeu o poder da gestação diretamente de Olorún.

¹⁰ *Olodumaré* é também denominado *Olorun*, o Senhor do *orun*.

¹¹ Segundo TRINDADE SERRA (2000), vários mitos falam que “Olorun delegou a seu filho, Oxalá (Orixalá, ‘o grande Orixá’), a criação do mundo físico, que entregou a seus cuidados”.



“(…) além da tarefa inicial de criar a Terra também lhe coube a missão de mantenedora do equilíbrio capaz de garantir a continuidade de sua criação. Ela criou as leis da natureza, a primeira forma de legislação, criou também os cultos: aos Egungum femininos, denominado “Gèlèdè”; e aos diversos oríxa, para manter o equilíbrio na Terra” (ibidem, p. 18).

Por outro lado, nesta concepção, o mundo, desde a sua criação, passou a estar submetido às leis de equilíbrio que regulam a natureza, função também desempenhada pelos orixás. Há, neste sistema mítico-religioso, uma estreita relação entre a natureza e os cultos (os rituais), criados em concomitância. Quando se trata da criação específica dos seres humanos, a tarefa foi delegada a *Òrìṣanlá*, que os moldou a partir da lama primordial fornecida pelo orixá Nanã, que, entretanto, só permitiu a utilização de sua lama na condição de devolução após certo período de uso, garantindo assim a “regra básica da existência”, a vida e a morte, o equilíbrio da natureza.

Segundo BASTIDE (2001a), na concepção nagô o cosmo possui uma estrutura quádrupla os deuses, os homens, a natureza e os mortos -, havendo sacerdotes distintos a presidir cada domínio. Os *babalorixás* (ou as *ialorixás*) são os sacerdotes dos deuses, governam o culto dos orixás; os *babalaôs* são os sacerdotes dos homens¹², escutando a fala dos orixás mediante o culto de Ifá¹³; os *babalossains* são os sacerdotes do culto de Ossaim, divindade das plantas, sem as quais nenhuma cerimônia pode existir; e os *babajés* são os sacerdotes dos mortos, comandando o culto dos *eguns*.

A comunicação entre os orixás e os homens pode se dar de maneira direta - quando o próprio orixá, incorporado a um dos fiéis por meio do transe de possessão, excepcionalmente fala diretamente à pessoa -, ou de maneira indireta, oracular, fazendo-se consultas aos deuses, mediante o jogo de adivinhação (com o *colar de Ifá*, *búzios*, *nozes de cola* ou outro processo), executado por um *babalaô*¹⁴, sacerdote-advinho que tem o dom de traduzir, pelo jogo, as mensagens e as palavras dos orixás. É o *babalaô* que, tendo acesso às manifestações, mensagens e palavras reveladas pelo *odu*¹⁵ pode conhecer

¹² BASTIDE (2001a, p. 144) destaca ainda: “sacerdotes dos homens como indivíduos e das coletividades sociais como relações entre homens”.

¹³ A consulta ao *Ifá* (divindade do destino) é feita mediante um jogo de adivinhação que o *babalaô* faz com o colar de Ifá (*opelê*).

¹⁴ Para VERGER, os *babalaôs* são os “*pais do segredo*” (1981, p. 126).

¹⁵ *Odu*: a “palavra” formada pelo jogo e decifrada pelo *babalaô*.



“(...) a identidade profunda de cada pessoa, serve-lhe de guia, revela-lhe o orixá particular, ao qual ela deve eventualmente ser dedicada, além do da família, e dá-lhe outras indicações que a ajudarão a comportar-se com segurança e sucesso na vida” (VERGER, 1981, p. 126).

A linguagem, a tradução e o diálogo são fundamentais, assim, na relação dos homens com a vida, bem como na interpretação dos elementos ligados ao corpo e à saúde: os orixás - e, em seu conjunto, a própria vida - dirigem, continuamente, “palavras” aos homens que devem, por sua vez, estar abertos e atentos aos sinais e aos símbolos. O homem, nesse entender, pode ser visto como “reflexo dos deuses” (BASTIDE, 2001a, p. 218).

A sacralização da natureza é um aspecto fundante do candomblé. As plantas, como outros fenômenos e objetos da natureza, são consideradas sagradas e possuem um papel fundamental na estrutura litúrgica do culto: desde os banhos de ervas nos rituais de iniciação, o batismo de tambores, a lavagem de contas, a oferenda de alimentos, até os banhos de purificação e os remédios vegetais prescritos pelos sacerdotes. Há, portanto uma lógica intrínseca que associa as plantas aos orixás, de que resulta que elas têm uma dupla função: simbólica-propiciatória (mágico-religiosa) e curativa (farmacológica). Unindo prática religiosa à ação terapêutica, o uso das plantas visa à promoção, à conservação e à restauração do bem estar e da saúde dos iniciados e fiéis. As “folhas”, para usar um termo corriqueiro entre os praticantes, são portadoras do “segredo do candomblé”, contém *axé*.

Nos anos 50-60 do século XX, Pierre VERGER - etnólogo e fotógrafo francês radicado na Bahia, conhecido no candomblé como *Fatumbi*¹⁶ - realizou pesquisas em comunidades africanas que resultaram na publicação do livro *Ewé* (VERGER, 2001), sobre a utilização medicinal e mágico-religiosa das plantas entre os iorubá, registrando fórmulas, representações e encantações usadas em comunidades iorubás africanas para a cura de males físicos e espirituais.

Nesta obra, VERGER assinala a dificuldade em se traçar uma *linha de demarcação* entre os chamados conhecimentos científicos e a prática mágica. Dentre as razões atribuídas pelo autor a tal *não-demarcação* se encontra a grande importância dada à expressão oral da encantação (*ofô*) que é pronunciada no momento da preparação

¹⁶ Fatumbi significa “aquele que nasceu de novo (pela graça de) Ifá”, segundo a nomeação dada pelo mestre Oluwo africano que tornou Pierre Verger um babalaô, por volta dos anos 50.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

ou aplicação das diversas receitas medicinais, numa cultura tradicionalmente oral como a iorubá. A milenar língua iorubá¹⁷, uma das mais importantes línguas africanas, é *oral* (grafada pela primeira vez apenas no séc. XIX) e *tonal*, tornando preciso “cantar” as palavras, que assumem diferentes significados a partir da entonação com que são proferidas. O ato de enunciação ritual da encantação interfere, nestas culturas, tanto nos resultados decorrentes das práticas (medicinais ou mágicas) quanto no próprio nome atribuído às plantas, uma vez que os parâmetros de nomeação não obedecem, nestes grupos, aos mesmos códigos da ciência moderna: a utilização das plantas na sociedade iorubá orienta-se por princípios diferentes daqueles que foram desenvolvidos pela medicina ocidental, que nomeia e busca conhecer - de forma objetiva, desencantada e testável - as virtudes verificáveis das plantas, seus princípios ativos, para que, destituídos de encanto e de referências afetivas, simbólicas ou mágicas, possam ser transformadas em mercadoria.

Se, para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento dos *ofo*, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de cada uma das plantas que entram na receita.

Existem várias plantas cuja presença, à primeira vista, parece ter somente um caráter simbólico mas que, na realidade, têm valor terapêutico (VERGER, 2001, p. 23).

A utilização de plantas, nestas comunidades, pode ter finalidade mágico-encantada, finalidade de prevenção ou tratamento da saúde, ou ambas a um só tempo, sem distinções rígidas entre males ou benefícios a que se atribuem causas físicas ou simbólicas e sem separação clara entre corpo e espírito. O apelo ao uso de plantas para solução de problemas ligados aos mais diversos âmbitos da vida (corpo físico-material, fertilidade, fecundidade, religiosidade, malefícios ou benefícios causados por outrem etc.) implica na grande integração entre as estruturas míticas e as racionais. Não há

¹⁷ “(...) este idioma originário da África Ocidental, de regiões que hoje fazem parte das repúblicas da Nigéria e do Benin, é uma língua milenar, com relatos de muitos séculos de história antes da chegada dos europeus à capital de seu reino, Ilé-Ifé. Ao lado do haússa, o iorubá é uma das mais importantes línguas da Nigéria, sendo falado por aproximadamente 25 milhões de pessoas naquele país e por milhões de descendentes de escravos africanos em países onde houve algum espaço para a cultura iorubá sobreviver, como no Brasil, na forma conhecida por nagô (...)” (VERGER, 2001, p. 9).



limitações aos aspectos meramente orgânico-materiais do corpo, pois a percepção do mesmo não distingue os planos físico e espiritual.

Embora Ossain seja a divindade “dona das ervas”, a quem se pede permissão para colhê-las, cada orixá tem suas plantas específicas¹⁸, o que remete a um complexo sistema classificatório das plantas utilizadas ritual e medicinalmente. Trata-se de um sistema classificatório distinto da taxonomia de Lineu, sobretudo porque é ordenado segundo regras de outra ordem. De acordo com TRINDADE SERRA (2000):

“Neste sistema, os vegetais são classificados em função dos efeitos que produzem quando utilizados como símbolos e/ou como fármacos. Superpõem-se uma representação cosmológica e uma farmacologia a uma percepção das formas de vida vegetais. Trata-se, a rigor, de uma taxonomia de terceiro grau.

(...) os especialistas do candomblé entendem a terapia de uma forma abrangente: a cura com emprego de vegetais pode ser obtida, segundo admitem, pela operação simbólica dos ritos e/ou pelo efeito “medicinal” das plantas. Eles distinguem de forma explícita entre o valor terapêutico-simbólico e o correspondente à eficácia física dos itens, mas servem-se dos parâmetros litúrgicos para ordenar seus conhecimentos farmacológicos”.

O uso religioso e terapêutico evidencia um sistema de classificação medicinal das folhas no candomblé. Bastide (2001a) fala de uma *anatomia mística* subjacente às práticas do candomblé, que faz corresponder certas partes do corpo humano a determinado orixá, que seria, assim, responsável por doenças específicas que acometem estas partes, cujo tratamento utilizaria as plantas daquele orixá. A prescrição das receitas é feita pelo adivinho, o babalaô, a partir de ritual divinatório fundamentado no Ifá, que é um sistema oracular baseado em 256 signos chamados *odús*, sob os quais se prescrevem tanto os remédios tradicionais, voltados para o tratamento da saúde, como os “trabalhos” mágicos. São estabelecidas ligações entre o remédio, a receita, e os signos oraculares desde o momento da consulta até o momento dos usos.

¹⁸ Lydia CABRERA (apud VERGER, 1981, p. 122) registra a lenda cubana que narra a repartição das plantas entre as divindades: “Ossain havia recebido de Olodumaré o segredo das ervas. Estas eram de sua propriedade e ele não as dava a ninguém, até o dia em que Xangô se queixou a sua mulher, Oiá-Iansã, senhora dos ventos, de que somente Ossain conhecia o segredo de cada uma dessas folhas e que os outros deuses estavam no mundo sem possuir nenhuma planta. Oiá levantou suas saias e agitou-as impetuosamente. Um vento violento começou a soprar. Ossain guardava o segredo das ervas numa cabaça pendurada num galho de árvore. Quando viu que o vento havia soltado a cabaça e que esta tinha se quebrado ao bater no chão, ele gritou: 'Ewé O! Ewé O!' ('Oh! as folhas! Oh! as folhas!'), mas não pôde impedir que os deuses as pegassem e as repartissem entre si”.



O caráter iniciático da religião do candomblé, em que os conhecimentos só são repassados por meio da experiência vivida em presença¹⁹, também alcança o conhecimento sobre o mundo vegetal, sobre as plantas, suas propriedades e usos. É um segredo, e quem o guarda é Ossãim, orixá dono das ervas, morador do mato. O culto das folhas é secreto. A coleta de ervas está circunscrita a regras rigorosas, caso não se quera perder delas o axé (a força vital, a energia sagrada).

No candomblé jeje-nagô da Bahia, segundo BASTIDE (2001a, p. 150-2), o uso racional das plantas obedece a regras que distinguem duas utilizações terapêuticas, a *religiosa* e a *medicinal*, sendo que no primeiro caso a ação é *simbólica* e no segundo é efetiva, *participante*. A relação das plantas com este ou aquele orixá, as ligações dos orixás com as várias partes do corpo humano (anatomia mística), ou as virtudes intrínsecas das plantas e ervas utilizadas podem interferir na seleção das mesmas para uso ritual ou medicinal. Mas a prescrição das mesmas se orienta pelo jogo de búzios, pela consulta ao Ifá. O sistema classificatório que organiza as plantas para uso é conhecido, em sua completude, por *Ossaim* - orixá das plantas, das ervas e das folhas -, que, por meio dos *babalossaim* orienta a sua utilização.

A terapia do “sacudimento” é outra técnica de limpeza muito utilizada, consistindo em ritos que envolvem a utilização de plantas, objetos, animais ou outros elementos (água, incenso, pedra, cereais, comidas etc.) pelo princípio da *transferência por contigüidade*, isto é, pela transição da doença - ou de qualquer mal que se combata - para um objeto (ou ser) de transição, ou pela lógica da *contramagia*. BASTIDE (2001a, p. 63), ao explicar as funções dos babalorixás ou das ialorixás (pais ou mães-de-santo) nos candomblés iorubá da Bahia, ressalta o fato de que eles, ocupando o topo da hierarquia religiosa, podem assumir também função curativa.

No trabalho de CAPRARA (2006, p. 269-70), encontramos uma descrição dos processos de diagnose e terapêutica feita por Oba Kakanfó, figura de importância no candomblé baiano:

(...) geralmente se procura saber através de búzios, de uma consulta, a origem daquilo que está atingindo a pessoa. Então, mesmo que seja às vezes só um mal físico, sempre se procura ter uma ajuda do Orixá. Então depende, o que

¹⁹ Segundo SANTOS (1976, p.21), no candomblé “a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes”.



for determinado se faz. Por exemplo, para Omolu²⁰ geralmente, um sacudimento com folhas, também com bururu (pipoca). E, no último caso, dependendo da altura ou do problema que está atingindo a pessoa, pode fazer um sacudimento com bichos; por exemplo, com galos ou pombos, não? Geralmente, nesse sacudimento, o bicho não é sacrificado, o bicho é solto, vivo, pedindo que, vamos dizer, o mal que está atingindo naquela hora, naquele instante, seja transferido para o animal e o animal é solto no mato.

Estas atuações baseiam-se no fundamento da existência de vínculos simbólicos unindo a pessoa a tudo que a cerca, sejam os seus objetos pessoais ou os seres de sua família ou mesmo aquilo que a toca, aquilo que mantém um contato imediato com a pessoa, comportando a capacidade de assimilar, por contigüidade, os malefícios ou benefícios que recaem sobre ela. Nos termos da teoria geral da magia esboçada por MAUSS (2003, p. 99), é o que corresponde à lei *simpática* da *contigüidade*, uma das três leis dominantes que orientam a magia:

A forma mais simples dessa noção de contigüidade simpática nos é dada na identificação da parte ao todo. A parte vale pela coisa inteira. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos, representam integralmente a pessoa; de tal modo que, por meio deles, pode-se agir diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la (MAUSS, 2003, p. 100).

“Essa lei da contigüidade comporta, aliás, outros desdobramentos. Tudo o que está em contato imediato com a pessoa, as roupas, a marca dos passos, a do corpo sobre a relva ou no leito, o leito, o assento, os objetos que usa habitualmente, brinquedos e outros, são assimilados às partes destacadas do corpo (...). Em suma, os indivíduos e as coisas estão ligadas a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos. A corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir sobre um ou sobre outro dos elos” (ibidem, p. 101).

Na África, a “qualidade das relações entre um indivíduo e o seu orixá” (cf. VERGER, 1981, p. 32) era diferente das que orientam o candomblé baiano²¹. A ligação

²⁰ Segundo VERGER (1981, p. 212), na África, “Obaluayé (‘Rei Dono da Terra’) ou Omolu (‘Filho do Senhor’) são os nomes dados a Sànpànná, deus da varíola e das doenças contagiosas (...). Melhor definido, ele é aquele que pune os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola”. No Brasil e em Cuba “Xapanã é prudentemente chamado Obaluaê ou Omolu” (ibidem, p. 216).

²¹ Segundo BASTIDE (2001a, p. 153), “na África, os orixás são deuses de clãs; são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia: não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mais ainda por todos os que necessitam de seu apoio - camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros”.



entre a pessoa e seus orixás de cabeça, que foi orientada na África por pertença e ancestralidade (ligando o orixá a cada pessoa, cidade ou mesmo país), no Novo Mundo se modificou. O número de adeptos sem vínculos diretos nem raízes africanas aumentou, e a autenticidade dos transes mediúnicos destes adeptos sem ancestrais africanos sugere que os vínculos se estabelecem, então, em outras bases, que para Verger (ibidem, p. 33), são “afinidades de temperamento”, “tendências inatas”, traços psicológicos comuns, marcas das forças mentais que os animam.

Assim, todo um quadro de referências simbólicas e de vínculos de pertencimento serve de referência para orientar a vida da pessoa ligada ao candomblé, na relação estreita de comunicação e contato entre o *ayê* (mundo dos vivos) e o *orum* (mundo dos orixás, dos antepassados e de *Olorum*). Os elementos referenciais de cada orixá (cores, plantas, elementos da natureza, arquétipos comportamentais etc.) confluem, assim, no *axé* da pessoa, e são fundamentais para a manutenção de sua saúde física, psíquica e espiritual. O corpo deve ser tratado de maneira simultânea, física, espiritual e em sua relação maior com o universo, com a natureza. Segundo PÓVOAS (2006, p. 216),

Toma-se também o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha rezadeira preparada. As folhas curativas para os males do corpo passam primeiro pelo peji, onde são imantadas por axés específicos. Não se trata de simples manipulação material. O que atua, segundo a crença, não é só o princípio químico, mas também a força do axé. E esse sim é que propicia caminho para que o outro atue plenamente.

Se as virtudes medicinais das plantas não são ignoradas nem desconsideradas nas prescrições medicinais situadas no candomblé jeje-nagô baiano, elas atuam, entretanto, em conformidade com as orientações dos orixás e dos sacerdotes, os *babalaôs* ou os *babalossaim*, que as prescrevem de acordo com uma ciência específica e particular, cujos critérios de classificação são referenciados pela percepção holística do microcosmo humano em relação ao macrocosmo universal.

Nos mitos dos orixás, está presente a temática das plantas medicinais e sua relação com os Orixás, permeada por Ossaim, orixá senhor das ervas terapêuticas. De acordo com os registros míticos, todos os orixás recorriam ao poder e aos conhecimentos de Ossaim para o tratamento de qualquer moléstia ou doença do corpo, dependendo dele para as curas. A ele ofereciam sacrifícios, a ele pediam favores, e, em



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

troca, Ossaim curava-lhes todos os males. Tanto poder tinha Ossaim, conhecedor dos segredos das ervas e da cura, que Xangô, orixá-rei deus da justiça, julgou que deveria ser compartilhado com os demais orixás, ordenando então que Ossaim partilhasse suas plantas com os outros orixás, o que foi por ele recusado. Apesar das investidas dos orixás em tomar de Ossaim algumas plantas, o poder do *axé* só permaneciam nelas sob as ordens de Ossaim. Xangô então compreendeu que o poder das ervas deveria ser mesmo de Ossaim, que, após a vitória, resolve dar a cada orixá uma planta.

Há também ligação entre as pessoas, os orixás e outra gama de eventos do mundo, como os quatro elementos *terra, ar, fogo e água*, os fenômenos meteorológicos, as plantas e o mundo da floresta, os animais, certos metais, espaços geográficos (floresta, mar, rios etc.), dias da semana e acontecimentos.

No Brasil, a diversidade étnico-cultural disponibiliza várias semiologias para as práticas de cura e cuidado do corpo, fazendo variar os graus de uma ou outra matriz cultural, a depender dos grupos e das comunidades interpretativas em que os indivíduos se inserem. Algumas acontecem em paralelo a outras, às vezes em conflito, às vezes como complemento. A coexistência dessas instâncias pode ser declarada ou não, a depender do contexto histórico-cultural, das condições socioeconômicas, dos grupos de pertencimento, das comunidades interpretativas ou, ainda, das circunstâncias em que as pessoas se encontram. Nas sociedades iorubá, as práticas relacionadas ao corpo e à saúde implicam a integração completa da pessoa em todas as suas dimensões, não se limitam ao aspecto meramente orgânico-material, que é indistinto do corpo espiritual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, R. (2001a). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. SP: Cia das Letras, 2001.

_____. (2001b). Catimbó. In: PRANDI, R. (org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Pallas, 2001.

CAPRARA, A.. Polisssemia e Multivocaliade da Epilepsia na Cultura Afro-brasileira. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2 ed. RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

COSTA LIMA, V. da. (et.alli). “Nações-de-Candomblé”. *Encontros de nações-de-candomblé*. Promovido pelo CEAO em Salvador, 1 a 5 de junho de 1981. Salvador: Ianamá; Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA; Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

COSTA LIMA, V. da. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977.

_____. “Sobre a Tradição Africana na Bahia”. In: SANTOS, J. E. (org.) *Nossos Ancestrais e o Terreiro*. Salvador: EGBA, 1997.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. SP: Cosac & Naify, 2003.

PÓVOAS, R. do C.. Dentro do quarto. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

PRANDI, R. (org.) (a). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Pallas, 2001.

_____. (b). *Mitologia dos Orixás*. SP: Cia das Letras, 2001.

_____. (c). O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, outubro, 2001.

PRANDI, Reginaldo et al. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. (org.) (a). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. RJ: Pallas, 2001.

RAMOS, Artur. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. 3ª ed. SP: Nacional; Brasília: INL, 1979.

REIS, J. J.e SILVA, E. *Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RISERIO, A. *Uma História da Cidade da Bahia*. 2ª ed. RJ: Versal, 2004.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. (org.) *Nossos Ancestrais e o Terreiro*. Salvador: EGBA, 1997.

SANTOS, M. S. A. *Òṣósi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Sec. Cultura e Turismo, 2006.

TAVARES, I.. *Xangô*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

TRINDADE SERRA, O. J. A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia. In: CAROSO, C. e BACELAR, J. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. RJ: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

TRINDADE SERRA, O. J. (et AL). *Farmácia e Cosmologia: a etnobotânica do candomblé na Bahia*. 2000. Disponível em:

<http://www.etnoecologica.org.mx/Etnoecologica_vol4_n6/frame_sup_art_ordep_etal.htm>.

VERGER, P.F. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, BA: Corrupio; SP: Círculo do Livro, 1981.

_____. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

ZAOUAL, Hasan. *Globalização e Diversidade Cultural*. São Paulo: Cortez, 2003.