



# **Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de Òṣàlá na diáspora**

**Candomblé Ketu and religious syncretism in Brazil: prospects on Òṣàlá's  
representations in diaspora**

**Ronan da Silva Parreira Gaia**

**Fábio Scorsolini-Comin**

Universidade de São Paulo

Brasil

## **Resumo**

A figura de Òṣàlá ou Oxalá é muito presente na cultura religiosa brasileira, principalmente por conta do sincretismo religioso. A forma orgânica como se desenvolveram as religiões de matriz africana no Brasil estabeleceu hoje um quadro complexo, mas infelizmente folclorizado e muitas vezes reduzido a uma simplicidade, fruto de estigmas e de uma trajetória racista em essência. O Candomblé e a Umbanda estão presentes na vida do brasileiro, tal como seus cultos. Mesmo para aqueles não iniciados, Òṣàlá está no imaginário social justamente por essa popularidade. É no intuito de sintetizar essas muitas ideias que esse artigo se dedicou a organizar as percepções existentes sobre Òṣàlá e Oxalá, traçando-as sob as perspectivas do Candomblé de nação Ketu e da Umbanda. Perpassando por problemáticas históricas, ritos de culto, questões raciais e reflexões epistemológicas e etimológicas, apresenta-se um material reflexivo e crítico sobre a presença de Òṣàlá em solo brasileiro.

**Palavras-chave:** candomblé; cultos afro-brasileiros; religião Yoruba; umbanda.

## **Abstract**

The figure of Òṣàlá or Oxalá is very present in Brazilian religious culture, mainly because of religious syncretism. The organic way in which African religions developed in Brazil has established today a complex but unfortunately folklorized picture, often reduced to simplicity, the result of stigmas and a racist trajectory in essence. Candomblé and Umbanda are present in the life of Brazilians, as well as in their cults. Even for those uninitiated, Òṣàlá is in the social imagination of society precisely because of its popularity. It is in order to synthesize these many ideas that this essay is devoted to organizing the existing perceptions of Òṣàlá and Oxalá, tracing them from the perspective of the Ketu Nation Candomblé and Umbanda. Going through historical problems, rites of worship, racial issues and epistemological and etymological reflections, we present a reflexive and critical material about the presence of Òṣàlá in Brazilian ground.

**Keywords:** candomblé; Afro-Brazilian cults; Yoruba religion; umbanda.

*Olu o, olu o  
O ní álá  
E ní Bàbá jo Òṣógìyan  
E ní Bàbá jo Òṣàlúfòn*



(*Nkorin Àwọn Òriṣà Òṣógìyan ati Oṣàlúfón*<sup>1</sup>)

O sincretismo que permeia a fundação das culturas religiosas no Brasil fez ser possível que pessoas de diversas crenças conhecessem a divindade de origem Nagô *Òṣàlá*, estabelecida no Brasil através do Candomblé Ketu. Essa divindade não apenas popularizou-se em nosso país, ampliando sua presença em distintos repertórios sociais, como também faz parte de uma gama religiosa multifacetado, pluralizando expressões sagradas que são apropriadas por adeptos de diferentes credos sem que haja a necessidade de vinculação estrita a uma determinada religião. Em que pesem essas considerações, este estudo parte da premissa de que (re)conhecer essa divindade pode ser importante dentro da complexidade religiosa de nosso povo. Trata-se de um *òriṣà* importante para a população brasileira, mesmo para aqueles não iniciados em terreiros de Candomblé, vide a diversidade da multidão que frequenta as tradicionais cerimônias voltadas ao seu culto. A fé em *Òṣàlá* se encontra nas demais religiões de matriz africana, como é o caso da Umbanda, a mais popular entre elas, e está sincretizada também a outras tradições religiosas como resultado das resistências afro-religiosas ao colonialismo.

No cotidiano e no imaginário social brasileiro observam-se diversas referências à divindade africana *Òṣàlá*, chamada entre os yorubas de *Ọ̀bàtálá* (Nogueira 2008). *Ọ̀bàtálá* recebe ainda o título de *Àkóbí*: primogênito, em alusão ao fato de ter sido o primeiro *òriṣà* criado por *Ọ̀ṣun* (CMS, 1980), e *Alámorere*: aquele que possui a boa argila, em alusão ao fato de modelar os seres humanos a partir da argila/barro de Naná (Verger, 1997).

A reverência brasileira à *Òṣàlá* não diz respeito somente à indiscutível influência das culturas africanas no Brasil, mas às diversas percepções acerca desse *Òriṣà* – bem como de todas as divindades cultuadas nos Candomblés. Assim, enfatiza-se que a diversidade cultural africana e afro-diaspórica convive em nosso país, cravando-se no modo como nos comportamos, como representamos, performamos, festejamos e também nos posicionamos em relação às nossas origens e à ancoragem de nossas crenças.

A partir desse posicionamento podemos considerar que as religiões de matriz africana atravessam e constituem as nossas sociabilidades (Rabelo, 2014) e, em uma perspectiva etnopsicológica, o nosso psiquismo (Bairrão & Leme, 2003; Scorsolini-Comin, 2017), de modo que buscar inteligibilidades acerca dessa divindade a partir das diferentes representações sociais em nosso contexto cultural é uma forma de alinharmo-nos às nossas ancestralidades e possibilitarmos a emergência de narrativas mais palatáveis a um sujeito que pode se recusar ao discurso do colonizador.

<sup>1</sup> Ele é o Senhor, ele é o Senhor / Ele é o dono do alá (pano branco) / Venha até nós Pai *Òṣógìyan* / Venha até nós Pai *Oṣàlúfón* (Canto para os Orixás *Òṣógìyan* e *Oṣàlúfón*, tradução nossa).



Argumenta-se, portanto, que a reverência brasileira à *Òṣàlá* seria um modo não apenas de inserção ou de pertencimento a determinadas religiosidades, mas de possibilidade de acolhimento a um sagrado produzido, problematizado e corporificado em grupo. Nesse sentido, as reflexões endereçadas no presente artigo podem ser especialmente importantes para uma ciência psicológica cada vez mais comprometida com a ruptura com modelos euro e americano-centrados (Nogueira & Guzzo, 2016), recusando-nos a perspectivas essencialmente individualistas e produzidas por sujeitos descolados de nosso contexto de referência. Nesse ínterim, como será abordado no presente artigo, marcadores sociais da diferença serão costurados aos elementos religiosos e históricos associados a *Òṣàlá*, sobretudo no que tange à premente discussão acerca da intolerância religiosa (Silva, 2015) e do racismo estrutural (Nascimento, 2016), temáticas essas cada vez mais caras à atuação de uma Psicologia que tem corporificado e reforçado o seu compromisso social com o combate a esses fenômenos e suas repercussões nos sujeitos e nas coletividades.

Os saberes no Candomblé são compartilhados entre seus adeptos por meio da oralidade, não possuindo um livro sagrado como em outras religiões (Silva, 2017). Por essa e outras questões, apesar das muitas referências orais que poderiam servir de fonte para costurar o presente estudo, no campo acadêmico vê-se certa escassez de materiais bibliográficos, sobretudo no que tange às produções afro-perspectivadas, isto é, conteúdos que partam de uma interpretação e voz (ou vozes) negra(s). Portanto, para iniciar tal discussão, é preciso compreender esta problemática relacionando-a com o impacto do racismo religioso nas percepções que podem ser encontradas sobre um mesmo *Òriṣà*.

As culturas religiosas de matriz africana no Brasil são fruto do encontro da unidade cultural africana descrita por Diop (2014) e, nas palavras de Slenes (1992), descoberta pelos africanos escravizados em solo brasileiro. Acontece que, face à estrutura racista em que esse país se fundou (ou se afundou), o diálogo entre culturas africanas foi singularizado pela eugenia, o que resultou no que Abdias do Nascimento (2016) denunciou como sendo uma folclorização da cultura negra no Brasil, alçada à condição de exotismo capaz de despertar o interesse e até mesmo o fascínio do branco colonizador, mas nunca capaz de compor uma estrutura de ruptura com o racismo no qual a nossa sociedade está assentada.

Nesse processo, o Candomblé e as demais religiões de matrizes africanas foram simplificados, em oposição às suas complexas riquezas culturais resguardadas, por séculos, em seus terreiros. Como resultado disso ainda recaiu sobre os povos de santo (compreendidos, aqui, como os adeptos praticantes do Candomblé que compõem as Comunidades Tradicionais de Terreiro) o peso da singularização calcada pelo racismo. Essa chamada simplificação não tinha por objetivo tornar esses ritos mais didáticos e próximos dos povos não africanos, como por muito tempo a literatura acerca do



sincretismo religioso pregou nos estudos sobre a religião, mas justamente cercear a liberdade de culto dessas nações, em uma estratégia de violência contra a sua instituição fundante, a religião. Ao promover essa simplificação, em um processo violento, também se extirpava a sua essência. Aventa-se que, em certa medida, esse processo também tenha sido responsável pelas rupturas e descontinuidades que permeiam a tentativa de reconstrução da história das religiões afro-brasileiras em nosso contexto.

A partir do exposto, reforçamos o argumento de que o sincretismo marca a formação religiosa do povo brasileiro e a sua expressão, o que não pode ser confundido como a afirmação da existência de uma cultura de tolerância e de respeito à diversidade no campo religioso, pelo contrário. Esse mito pode ser questionado com dados que revelam números crescentes de ataques a terreiros de Candomblé e centros de Umbanda no Brasil. Segundo dados recuperados por Molina (2017) a partir dos registros de denúncia no serviço Disque 100, em 2016 foram registradas 776 ocorrências de intolerância religiosa em todo país, o que representa aumento de 36,5% em relação ao ano anterior. Entre 2014 e 2015 houve crescimento de 273,1%. Ainda segundo esse documento, as religiões de matrizes africanas são consideradas as mais atingidas por essa violência. Esses apontamentos nos oferecem indícios para suspender a noção que atrela o sincretismo nacional a uma cultura de respeito e de pacificidade que geralmente tangencia a produção científica sobre a Psicologia da Religião no Brasil (Rangel, 2013; Silva, 2015).

Pensando especificamente no Candomblé, ao traçarmos um resgate histórico do mesmo, encontramos um caminho consolidado em uma tradição assistencialista e cujo sincretismo religioso é um aspecto inerente (Prandi, 2003). Trata-se de uma pequena parte da grande história africana e como parte desta história no pós-diáspora forçada marcada pelos sequestros, difusão do racismo, escravidão, epistemicídio e genocídio (Azorli, 2016), coube também à religião, devido à sua matriz africana, ser vítima de histórica perseguição, problema persistente ainda nos dias de hoje. Tal perseguição, ou tal tratamento devotado ao povo de santo, ou seja, os adeptos praticantes do Candomblé, é uma continuação da repressão que violentava os escravizados, fato que perpassa toda expressão cultural negra (Azorli, 2016). Por conta disso, terreiros de Candomblé se rearranjaram nas periferias, posto que nos centros urbanos não havia espaços para as culturas negras.

Esses movimentos de urbanização e de periferação estão associados ao próprio contexto da abolição da escravatura no Brasil, em 1888, que não significou liberdade aos negros, mas justamente a sujeição dos mesmos a precárias condições de subsistência em uma sociedade racista e que não dispunha de condições para que essa população, agora livre, pudesse gozar de seus direitos como cidadãos, como, por exemplo, em termos de acesso à moradia, à educação, ao mercado de trabalho e a



outras condições mínimas. Cabia a essa população, então, a busca pelo acolhimento nas periferias das cidades, criando condições para a expressão e a corporificação de suas crenças nesses novos cenários (Silva, 2005).

Mas essa expressão também não era livre. Convém ressaltar que já no Brasil Império havia mecanismos jurídicos, através do artigo 5 da Constituição Imperial de 1824 e dos artigos 276 e 278 do Código Criminal do Império, de 1830 (Brasil, 1824, 1830), para que todas as religiões tivessem seus cultos restritos às suas casas, não podendo, sob nenhuma circunstância, professar sua fé de modo exterior a esses domicílios, isto com nítida exceção, em dispositivos jurídicos, da religião imperial vigente, ou seja, o catolicismo da Igreja Católica Apostólica Romana (Veleci, 2017).

Todavia, a partir da década de 1960, o Candomblé passou a extravasar suas fronteiras geográficas, espalhando-se pelo Brasil e ganhando destaque pela percepção dos hábitos de uma sociedade consumista e multicultural e comparecendo na sociedade para além da religião, sendo parte de diversas esferas culturais da sociedade brasileira (Prandi, 2003). Nesse período o Candomblé conquistou muitos dos adeptos da Umbanda, principalmente no Estado de São Paulo, fazendo com que neste Estado a maioria dos praticantes precursores do Candomblé seja oriunda da Umbanda. Com isso, possivelmente encaminhassem à representação de *Òṣàlá* um aspecto característico da Umbanda, realçando, mais uma vez, o sincretismo religioso e, nesse caso, afetando o cotidiano religioso dos paulistas (Prandi, 2003).

Posto isto, o presente estudo se dedica a apresentar problematizações e reflexões acerca da representação social das divindades do panteão yoruba *Òṣàlá*, fazendo uma análise entre *Òṣàlá* no Candomblé e *Oxalá*<sup>2</sup> na Umbanda. A fim de alcançar tal objetivo, serão apontadas algumas breves diferenciações entre Umbanda e Candomblé, ressaltando que a primeira recebe influência da segunda, sendo esta última (o Candomblé) a mais antiga. Na presente discussão, tratamos apenas das divindades *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan*, sendo que não serão trabalhadas as possíveis qualidades de *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan* por entender que esses, por si só, são *Òrìṣàṣ* independentes e complexos, e subdividi-los em mais caminhos ou qualidades seria demasiado extenso e desviaria do sentido inicial deste estudo. Também não abordaremos, neste estudo, a divindade *Baba Ajalá / Ijalá Odê*, o modelador de cabeças, pelo fato de esta divindade ser cultuada no ritual de *egbori*<sup>3</sup> junto de *Ya Ori* (que para alguns yorubas trata-se de um caminho ou título de *Yemojá* e é responsável pelas cabeças) e *Bàbá Ori* (o qual talvez seja uma qualidade, um caminho ou título de *Òṣàlá* e é responsável pelas cabeças), que juntos representam os "senhores das

<sup>2</sup> Neste caso escrito com "x", em consonância com a forma escrita na Umbanda, e não com "s" que no dialeto Yoruba possui o som da letra x do alfabeto oficial da Língua Portuguesa.

<sup>3</sup> Ou bori, pode ser compreendido como "um ato litúrgico de fortalecimento do *orí*, divindade primordial do homem, que tem como significado 'dar comida e bebida ao orí', 'adorar a cabeça'. (...) É o primeiro preceito que a cabeça do futuro iaô recebe, antes mesmo da feitura do orixá" (Kileury & Oxaguiã, 2014).



cabeças físicas” (Kileury & Oxaguiã, 2014), também pelo fato de que parte do seu culto, enquanto modelador de cabeças, foi transferido à *Yemojá* no Brasil (Parizi, 2005). Ainda, a perspectiva que sule-a este estudo é a compreensão do Candomblé enquanto símbolo de resistência negra em diáspora (Nogueira, 2008; Gaia, Vitória, & Roque, 2020).

A nação de Candomblé que nos interessa aqui, inevitavelmente, é a nação Ketu, posto que o *Òriṣà Òṣàlá* só existe para esta nação no Brasil, bem como os *Òriṣàs*, pois no Candomblé da nação Jeje são cultuados os *Voduns* (Marques, 2017; Silva, 2005; Verger, 2019) e no Candomblé da nação Bantu/Angola, as divindades cultuadas são os Inquices<sup>4</sup> (Silva, 2005). É lícito reafirmar a diversidade do Candomblé, a qual, por sinal, é uma religião afro-brasileira, isto é, africana diaspórica e não idêntica a uma cultura religiosa nativa do continente africano (Gaia e outros, 2020).

Da mesma forma, interessa destacar que a Umbanda é uma cultura religiosa integralmente brasileira, que reúne as muitas tradições religiosas que compõem a sociedade brasileira (Bairrão, 2005; Bairrão & Leme, 2003; Marques, 2017; Scorsolini-Comin & Campos, 2017). Assim, entendendo também a pluralidade dos terreiros de Umbanda e da demasiadamente ampla representação de *Òṣàlá* na Umbanda e suas variações, daremos enfoque nas umbandas que têm *Òṣàlá* como Jesus, também na ideia de *Òṣàlá* como Senhor do Bonfim. Tais menções são apenas no objetivo de solucionar o problema proposto no estudo, mas à Umbanda caberia um estudo à parte pela sua amplitude.

### **Entre o velho e o novo, *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan* no Candomblé Ketu**

Segundo Verger (2019), no Candomblé Ketu todas as divindades relacionadas ou próximas à ideia de criação são retratadas por *Obatala* e *Odudua*. No Brasil, *Òṣàlá* é concebido, desde o início, como o orixá da criação, sendo que suas formas mais conhecidas são *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan*. Para a cultura yoruba, além dessas, existiriam outras 16 formas, como *Obatala*, *Orisa Okin*, *Baba Epe*, *Orisa Kere* e *Orisa Ifuru*, apenas para citar alguns exemplos. As menções a *Odudua* e *Obatala* aparecem em textos publicados no Brasil e em Cuba por autores como Édison Carneiro e Fernando Ortiz. Nos textos de Carneiro, recuperados por Verger (2019), emergem simbologias relacionadas à criação, à purificação (a partir das águas), bem como à dualidade entre o velho e o novo (o Deus Menino). Adensando esse universo de referências, os deuses relacionados ao mito da criação resgatados por Prandi (2001) são Oxalá, Obatalá, Orixanlá e Oxalufã. Oxaguiã-Ajagunã é representado nessa historiografia de Prandi como um deus guerreiro, em lendas que tratam da conquista de territórios, desavenças e disputas.

<sup>4</sup> *Nkisi*.



Mas quem é *Òṣàlá* no Candomblé Ketu? *Oṣàlúfón* foi o primeiro *òriṣà* criado por *Ọlọrun* (O Deus Supremo da cultura yoruba) sob a responsabilidade de criar a terra; as lendas ou *itans* de referência colocam que durante o caminho até a criação da terra *Oṣàlúfón* foi enganado por *Eṣú*, pois não lhe havia feito as devidas oferendas, como foi orientado por *Ọlọrun* antes de partir (Prandi, 2004; Verger, 1997, 2002). Dessa forma, *Oṣàlúfón* acabou por não conseguir cumprir a responsabilidade dada pelo Deus supremo da cultura yoruba, *Ọlọrun*, pois foi embriagado por *Eṣú* com vinho e terminou por dormir no meio de seu trajeto. Enquanto *Oṣàlúfón* dormia, *Ọlọrun* mandou sua parte feminina, *Odùdúwà*, para criar a terra. Assim, mais tarde, coube a *Oṣàlúfón* a responsabilidade de criar a humanidade a partir do barro de *Nanã* (Azorli, 2016; Prandi, 2004; Silva, 2005). Depois, *Olódùmarè/Ọlọrun* insuflou o *emí*, o princípio vital, em *Òṣàlá*, o que representa a respiração e o que o possibilitou dar a vida aos seres humanos.

Os *Òriṣà funfuns* da nação Ketu têm vários panteões, *Òṣàlá/Òriṣàlá* é apenas um deles (Verger, 2002). *Funfun* significa “branco”, *Òriṣàs funfuns* são divindades ligadas à criação do universo e da humanidade (Nogueira, 2008; Verger, 1997, 2002). Aqui vale apontar que o Candomblé é uma religião afro-brasileira, porquanto, as divindades nela cultuadas advêm do encontro dos escravizados oriundos de territórios distintos no continente africano e trazidos para o Brasil no período escravagista. Assim, em solo africano não há a mesma organização de culto e divindades que existem aqui, pois cada território realiza predominantemente o culto a uma divindade específica.

O povo yoruba foi um dos últimos grupos africanos a chegarem no Brasil, trazendo para cá, dentre outras referências, o panteão de *Òṣàlá* (Nogueira, 2008). Interessa-nos ressaltar os *Òṣàlá Oṣàlúfón*, ou *Olúfón*, o senhor de *Ifon*, em referência a *Ifon* na Nigéria, cidade mítica de *Olúfón* (Nogueira, 2008; Verger, 2002), e *Òṣógìyan*, ou *Ogìyán*, em referência à cidade de *Ejigbo*, também localizada na Nigéria, cidade mítica de *Òṣógìyan* (Sodré, 2002; Verger, 1997). Isto porque somente estes restaram dos vários *Òriṣàs funfun* que podem ser encontrados em solo africano, sendo também os únicos a receberem a nomenclatura de *Ọbàtálá/Òṣàlá* no Brasil (Azorli, 2016). Em África, esses *Òriṣàs funfun* não recebem muitas homenagens, pois por lá há a crença de que esses *Òriṣàs* são tão poderosos e sagrados que nem se importariam com as oferendas. Por isso, é mais comum ofertas e cerimônias à *Ṣàngó*, quarto rei de *Oyó*, portanto *Alafin Oyó*; *Eṣú*, *Òriṣà* da comunicação e *Ògún*, *Òriṣà* do ferro e da colheita e da agricultura. Em solo africano, existem inúmeros *Òriṣàs funfun*, destarte no Brasil, pelo contexto escravagista, os cultos à *Baba Ajalá*, *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan* conseguiram sobreviver e se perpetuar. Não se trata de variações de um mesmo *Òriṣà*, *Òṣàlá* é o panteão responsável pelos cultos de *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan*, os quais sobreviveram e se perpetuaram em solo brasileiro, apesar de e como consequência do contexto escravagista.



Òṣàlá como criador da humanidade é Oṣàlúfón (Prandi, 2004), o Òriṣà do silêncio, velho e considerado teimoso, pai de quase todos os outros Òriṣàṣ. É possível que Oṣàlúfón seja, de fato, o próprio Ọ̀bàtálá. Quando se fala em Òṣàlá no Candomblé geralmente os adeptos do Candomblé se referem a esta divindade (Verger, 2002). Oṣàlúfón anda apoiado no àpáṣóró, sua ferramenta sagrada, um cajado de metal enfeitado e que tem um ẹ̀yele (pombo) em sua parte superior, símbolo da ancestralidade (Kileury & Oxaguiã, 2014; Prandi, 2004). Quando Oṣàlúfón caminha com o auxílio desta ferramenta é representada a união ancestral entre o Àiyé (terra) com o Órun (céu).

Oṣàlúfón é o mais velho dos Òriṣàṣ e o último reverenciado no ṣiré Òriṣà (o ṣiré é tocado de trás pra frente, em um movimento que vai do Òriṣà mais novo para o mais velho) que inicia saudando Ògún (ou Eṣú, pois em alguns terreiros a divindade Eṣú é reverenciada antes do início do ṣiré Òriṣà) e encerra saudando Òṣàlá (Òṣógìyan e Oṣàlúfón), representando a ancestralidade no Candomblé. Oṣàlúfón é saudado com Èpa Bàbá! (Prandi, 2004) sendo uma admiração honrosa mediante a presenta desta divindade, podendo ser traduzida como: Salve o Pai!

Por serem Òriṣàṣ funfun, Oṣàlúfón e Òṣógìyan vestem-se apenas de branco, sendo Òṣógìyan "(...) Deus da criação que responde pelo surgimento da cultura material" (Prandi, 2004, p. 62), trata-se um aspecto jovem e guerreiro de Òṣàlá, filho de Oṣàlúfón (Verger, 1997) e suas ferramentas sagradas são a mão-de-pilão e a atori<sup>5</sup>; por ser um Òriṣà guerreiro, o mesmo carrega também uma espada e um escudo e é saudado com: Èpa Bàbá!, "Xeuê Babá" (Prandi, 2004, p. 62) e ainda Elèèjìgbò, ou seja, Salve o Pai! Viva o Pai! Rei de Ejigbo.

Oṣàlúfón (assim como Òṣógìyan) também dança sob o toque Ìjèṣà (toque cadenciado e executado apenas com as mãos, dedicado à divindade feminina Òṣún); porém, como narram alguns itans de Òṣún e Oṣàlúfón, a Iyabá é a filha predileta de Òṣàlá (Gonçalves, 2009), é em reverência a Òṣún que os filhos de Oṣàlúfón e Òṣógìyan, mesmo quando manifestados com suas divindades, ostentam nos rituais e cerimônias de iniciação no Candomblé a pena de ekodidé, pena vermelha do rabo do papagaio da costa (Odidé, como é denominado pelos povos yoruba) na testa, enquanto única peça do vestuário litúrgico dessas divindades funfun que não é exclusivamente branca no culto a essas divindades. Segundo um itan o próprio Òriṣà Oṣàlúfón (que só se veste de branco) ostentou uma pena de ekodidé em sua testa, simbolizando seu amor e reverência à Osun Òṣún. Há de se considerar também que a pena de ekodidé é o símbolo do processo iniciático no Candomblé Ketu.

<sup>5</sup> No Brasil, é uma varinha confeccionada a partir do galho de goiabeira ou amoreira, instrumento que simboliza a relação de Òṣógìyan com Oyá Oníra e serve para afastar ikú, eguns (a morte, espíritos) e eliminar as energias negativas. É também uma defesa para a guerra (Kileury & Oxaguiã, 2014).





No Brasil, o culto à *Òṣàlá* se fortalece nas periferias de maneira escondida e junto ao ato da lavagem, comemoração importante popularizada em Salvador, Bahia (Pinheiro, 2008). Dois rituais populares são feitos no país para o culto de *Òṣàlá*: a cerimônia chamada “Águas de *Òṣàlá*”, a qual já foi composta de atividades tanto intrínsecas, como extrínsecas, que ocorriam durante três domingos de festividades abertas para todos e o “dia do pilão de *Ogiyán*” (*Ojó-odó Ogiyán: Ojó: dia, ọmọrí-odó: pilão*)<sup>6</sup>, cerimônia marcada pela dança característica de *Ogiyán* com sua *atori* (ferramenta indispensável nessa cerimônia, bem como nos assentamentos dos filhos de *Òsógìyan*), remontando, entre inúmeros fatores, o acordo feito entre *Elèèjìgbò/Ogiyán* e *Awoléjé* e também afastando *eguns, ikú* e trazendo saúde (Verger, 1997, 2002). Tratam-se dos ditos *ṣiré*, cerimônias para celebrar os *Òrìṣàṣ* funfun, donos do branco: *Oṣàlúfón*, *Òsógìyan* e *Odùdúwà* (Pinheiro, 2008).

As “Águas de *Òṣàlá*” (do yoruba *Àwọn Omi Òṣàlá*) é um ritual que rememora um episódio da mitologia yoruba que envolve *Oṣàlúfón* (um *Òṣàlá*) e *Ṣàngó* (Parizi, 2005; Verger, 2002). A procissão feita pelos fiéis diz respeito à viagem feita por *Oṣàlúfón / Òṣàlá* ao reino de *Oyó* (cidade mística da divindade *Ṣàngó*), na qual *Oṣàlúfón* foi preso por engano (e também por conta de sua teimosia), tendo seus ossos quebrados e permanecendo nesta condição de prisioneiro por sete anos, fazendo com que o reino de *Ṣàngó* sofresse calamidades e empecilhos múltiplos (Rocha, 2000; Silva, 2005). *Ṣàngó*, incomodado com a situação de seu reino, consulta um *babalawo* (Sacerdote de *Ifá*, sendo *Ifá* o Deus da adivinhação) e descobre que há um homem preso injustamente, sendo narrado em diversos *itans* como uma divindade que não tolera injustiça. Ao chegar até o local onde se encontram os prisioneiros de *Oyó*, com o intuito de libertar o homem que se encontrava preso sem ter cometido ilícito e permanecendo em silêncio desde sua prisão, *Ṣàngó* descobre que o tal homem é seu pai, o rei *Oṣàlúfón*, e assim ordena aos seus súditos para trazerem água e roupas limpas, tal como ordena um voto de silêncio no reino como forma de penitência à injustiça cometida para com *Oṣàlúfón*. Os *itans* contam ainda que por conta da idade avançada de seu pai e também em um ato de penitência, quando *Oṣàlúfón* recuperasse, *Ṣàngó* decide levá-lo de volta até o reino de *Ifon*, carregando-o nas costas (Rocha, 2000).

Quando o problema foi resolvido, o reino voltou a prosperar. Com base neste episódio, a fé em *Òṣàlá* passou a levar adeptos à lavagem do Bonfim e para o Ritual das Águas. Tais festas são responsáveis por marcar um novo início, tal como a liberdade de *Òṣàlá* representou um novo ciclo para o reino de *Oyó*. No dia da cerimônia pública um *alá*, isto é, um pano branco, cobre a entrada do terreiro até a

<sup>6</sup> Entre os adeptos do Candomblé, há quem diga que *Ogiyán* tenha inventado o pilão para que pudesse preparar seu prato preferido, o inhame pilado (Verger, 2002), haja vista que o próprio nome, por extenso, de *Ogiyán* é uma menção de sua predileção alimentar: *Òrìṣà jẹ iyán*, ou seja, *Òrìṣà* que come inhame pilado (Parizi, 2005; Verger, 1997).



entrada do barracão, onde *Oṣàlúfón* dança (com dificuldade e, geralmente, apoiado em seu *àpásóró* e com auxílio de outros *Òriṣà*) o *ìgbín* (caramujo), nome do toque dedicado a essa divindade<sup>7</sup>. Com efeito, *ìgbín* também representa o principal animal a ele devotado em abate religioso. O *ìgbín*, simboliza lentidão dos passos de *Oṣàlúfón*, que é “representado nas cerimônias de candomblé como velho, cansado e vagaroso, quase incapaz de dançar, mal suportando a luz do sol, sempre protegidos por panos brancos que o cobrem completamente” (Prandi, 2004, p. 62), e também é considerado o “boi de *Òṣàlá*”; sua oferenda é o *ebo* (canjica), bem como o *àkàsà*, que em linhas gerais é uma espécie de pasta de milho branco pilado e cozido, envolvido, ainda quente, em folhas de bananeira para enrijecer (Azorli, 2016). Nas comidas ritualísticas de *Òṣàlá*, bem como em seus assentamentos sagrados, são vedados o azeite de dendê, o vinho, o sal e o carvão (Verger, 1997). Tais proibições são estendidas aos adeptos iniciados para *Oṣàlúfón* e *Òṣógìyan*.

Tradições como o ritual das “Águas de *Òṣàlá*” servem para fortalecer o legado africano, garantindo que o negro possa ultrapassar as dificuldades postas pelo racismo religioso, autoafirmando-se culturalmente no pós-abolição (Marques, 2017). O nome da cerimônia faz referência ao banho de *Òṣàlá* ao sair da prisão (Azorli, 2016). Se em África esse rito é voltado para as boas colheitas, no Brasil, os seguidores de *Òṣàlá* o fazem para garantir seu *àṣẹ* e companheirismo (Azorli & Cunha, 2016).

### **Candomblé, *Òṣàlá* e a questão do sincretismo religioso no Brasil**

Embora inevitável, devido aos fatores já apontados neste estudo e por conta da pluralidade cultural que permeia a cultura brasileira, se por um lado o sincretismo religioso foi importante para que os cultos das religiões marginalizadas pudessem se manter vivos (Bairrão, 2005), principalmente nos períodos de proibição e perseguição no Brasil, por outro, o mesmo sincretismo acabou permitindo a confecção de algumas confusões acerca de divindades das mais variadas crenças. Dada essa realidade, no que se refere ao objeto aqui proposto, frisa-se que parece não haver relações de *Òṣàlá* com as figuras cristãs de Jesus Cristo ou com nosso Senhor do Bonfim. Outra desconstrução interessante de ser apontada para a costura do presente estudo é que *Òṣàlá*, assim como todos os *Òriṣàs*, não é a antítese de Jesus ou de nenhum outro deus sincretizado (seja ele ocidental, ou não).

*Òṣàlá* trata-se um *Òriṣà* yoruba que no Brasil é cultuado no Candomblé Ketu, haja vista que a fé cristã nada tem a ver com a religiosidade/espiritualidade iorubana. Face ao exposto, é oportuno mencionar novamente que no Candomblé não há a noção

<sup>7</sup> Toque lento e realizado pelos *Ọgá* com *aguidavi* (uma espécie de baqueta preparada e sacralizada pelo *Alabé* – *Ọgá* responsável pelos toques rituais – do terreiro).



de dualidade (Sodré, 2002) entre divindade sagrada *versus* profana e/ou de Cristo *versus* Anticristo, como ocorre nas religiões pentecostais e ocidentais (Quadros, 2017; Oliveira, 2012). Tampouco possui o Candomblé linhas ou divindades de esquerda (Exus e Pombogiras) e direita (Marinheiros e Baianos, por exemplo), como na Umbanda (Carvalho & Bairrão, 2019; Negrão, 1996). Assim, divindades cultuadas no Candomblé não possuem a dualidade hegemônica pelo ocidente de bem *versus* mal. Conforme narram os *itans*, aqueles mitos africanos responsáveis por salvaguardar as histórias de cada divindade, bem como as passagens do momento em que estas se tornaram *Òriṣà*<sup>8</sup>, muitas divindades possuem momentos de cólera e de feitos notórios e ambos são lembrados nos cantos entoados nos terreiros de Candomblé durante suas cerimônias, os chamados *Nkorin Àwọn Òriṣà*, ou seja, os cantos dedicados aos *Òriṣà*. Assim, esse caráter não-dualista pode-se assinalar uma dimensão mais integrada dessas divindades no Candomblé, o que também as aproximaria dos humanos.

O jovem guerreiro *Òṣógìyan* é, também, a representação da ausência da dualidade nas divindades do Candomblé Ketu, pois ao carregar em suas ferramentas sagradas, uma espada e um escudo, demonstra que é um *Òriṣà* que ataca quando precisa se defender, rompendo com a ideia sincrética e baseada na concepção cristã de uma divindade calma e benevolente como uma suposta representação pacificadora de Jesus Cristo. Outro aspecto capaz de romper essa concepção é a descrita no *itan* narrado por Prandi (2004) de que *Òṣàlá*, ao perceber a falta de respeito dos humanos em decorrência das suas vaidades exacerbadas criou a morte e deixou *Ọlọrun* responsável por decidir o momento de morte de cada ser humano, antes imortais. Na cultura yoruba, a morte é compreendida como retorno à massa primordial, haja vista que *Òṣàlá* moldou a humanidade a partir do barro (massa) de *Nàná*, por isso os adeptos de Candomblé não podem ser cremados (Prandi, 2004).

De maneira geral, podemos entender que no Candomblé Ketu as divindades cultuadas personificam elementos da natureza, são representações de divindades que, ao se manifestarem, geralmente, não comem, não bebem e não falam em português (Azorli, 2016). Restrito aos adeptos iniciados na religião, nos *pejis* (altares sagrados) dos terreiros de Candomblé não é comum encontrar muitas oferendas nos *igba òriṣà* (assentamentos sagrados que representam a ligação de cada iniciado com seu *òriṣà*), não se veem tantas velas, tampouco representação de santos católicos, imagens de Orixás ou entidades (encantados), charutos e bebidas como nos altares da Umbanda. Segundo Opipari (2009), as demarcações entre Candomblé e Umbanda, no Brasil, ocorrem de modos variados. Pelo olhar da socioantropologia, diferentes aproximações tornam-se lícitas, entrecruzando-se os olhares dessas duas religiões afro-brasileiras.

Embora haja algumas linhas argumentativas que tratem tanto da origem da Umbanda como do significado deste termo, Opipari (2009) resgata a interpretação da

<sup>8</sup> Com exceção dos *Òriṣà funfun* que foram criados por *Ọlọrun*.



Umbanda como significado de magia, de cura e de preceitos rituais ou, em outras palavras, da arte de curar. Segundo Azorli (2016), na Umbanda cultuam-se espíritos que representam arquétipos brasileiros como caboclos, boiadeiros, baianos, marinheiros, entre outros, que já passaram pela existência corpórea e que voltam, por meio da incorporação, para se prestarem à caridade e a própria evolução. Também, diferentemente dos *Orisàs* do Candomblé, essas entidades se alimentam, bebem e falam português ainda que com sotaque característico de sua linha de passe quando incorporados (Azorli, 2016).

Retomando a ideia do sincretismo, é importante considerar que esse fenômeno passa a compor a religiosidade brasileira, representando uma miscigenação que ora pode ser interpretada como uma dissolução das tradições africanas, ora como criação de uma nova linguagem religiosa em solo brasileiro. Para Ortiz (1999), a Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, ao passo que o Candomblé seria a conservação da memória africana no Brasil. A tese clássica de que a Umbanda seria a degeneração de antigos cultos africanos, trazendo a perda da sua identidade ritual, ou mesmo de uma degeneração do espiritismo kardecista, tem sido amplamente combatida. Segundo Magnani (1986), a Umbanda seria um processo de reelaboração dessas tradições, apresentando-se com algo eminentemente novo, integrador, segundo a nomenclatura de Ortiz.

Assim, a Umbanda não seria um simples produto automatizado do sincretismo religioso, mas um movimento próprio, genuinamente brasileiro, que também deveria ser analisado em si. Aqui um risco existente é o de que os exercícios comparativos possivelmente retomem essa metáfora da Umbanda como algo que se degenera em relação à tradição, haja vista as mudanças e as novas simbologias construídas. Nosso posicionamento, pois, visa a romper com esse paradigma, salvaguardando à Umbanda o seu status religioso, mítico e tradicional no contexto brasileiro. Por esse prisma analítico, a possível equivalência entre Oxalá e Jesus Cristo, por exemplo, não seria necessariamente uma questão ou um impasse a ser solucionado na gramática umbandista, mas algo que constituiria a própria Umbanda. Continuando nessa linha argumentativa, Oxalá/Jesus Cristo constituiriam vértices de um mesmo eu, integrado. A Umbanda, por extensão, não seria necessariamente sincrética, composta por referências distintas e miscigenadas, mas uma religião igualmente integrada, genuína, que comportaria e daria unidade a essas dissonâncias.

Segundo Ortiz (1999), a Umbanda teria consciência da sua brasilidade e se oporia às chamadas religiões de importação, como o catolicismo e o pentecostalismo, representando algo produzido no Brasil, em função de suas místicas e dos traços espirituais do seu povo. Por essa linha de pensamento, não faria sentido, portanto, remetermo-nos à noção de sincretismo afro-brasileiro, mas justamente de uma "síntese brasileira, de uma religião endógena" (Ortiz, 1999, p. 17). Assim, autores



como Ortiz defendem a ideia da Umbanda como uma religião independente, brasileira, desfazendo a necessidade de comparação com o Candomblé, por exemplo, havendo nessa análise o risco de a Umbanda reduzir-se a uma bricolagem brasileira de ritos e crenças vindas da África e também de origem kardecista.

Através do sincretismo, *Òṣàlá* é associado à figura de Jesus Cristo, divindade católica da Santíssima Trindade, ou seja, “o único Deus, que se revela em três pessoas distintas e divinas: Pai, Filho e Espírito Santo” (Oliveira & Xavier, 2017). Na Umbanda, a figura de Jesus Cristo é geralmente representada de modo distinto daquela tradicionalmente observada em rituais católicos, por exemplo, em que emerge o sofrimento de um Jesus crucificado, desfalecido e violentado, açoitado por seus algozes. A figura de Jesus geralmente encontrada nos altares da Umbanda está com uma túnica branca e com os braços abertos, o que, segundo Bairrão e Leme (2003), seria uma afirmação de valores africanos como o acolhimento e a alegria, em contraposição ao sofrimento apregoadado no cristianismo. Mas este Jesus que, porventura, carrega alguma proximidade com os valores africanos, ao contrário do orixá, é branco. Assim, o Jesus Cristo cultuado na Umbanda parece se distanciar tanto da figura criadora do Candomblé como também parece se distanciar daquele que orienta os cultos católicos como o Filho encarnado de Deus. Na Umbanda, assim como no Candomblé, essa representação parece mais ligada à figura do Pai, aquele que pode criar. A partir dessas problematizações, pode-se aventar que, na Umbanda, a representação de Jesus Cristo se diferenciaria tanto de suas ressonâncias no universo do Candomblé quanto do catolicismo, reforçando a necessidade de analisar a Umbanda de modo independente, com uma mística própria, ainda que em diálogo com outras tradições.

Na construção da sociedade brasileira *Òṣàlá* também foi sincretizado como Jesus Cristo em uma outra representação, muito cultuada em Salvador – BA, a do Senhor do Bonfim (ou Bomfim), santo que recebe uma cerimônia tradicional que ocorre anualmente neste município intitulada “Lavagem do Bonfim”. Essas são percepções elaboradas pela Umbanda e incorporadas por muitas de suas correntes e terreiros espalhados pelo país.

A Lavagem do Bonfim parte de um contexto marcado pelo racismo estrutural e religioso. No início, quando a única religião aceita era a católica, os africanos tinham que adorar ao Senhor do Bonfim ou o Bom Jesus da Lapa, os quais figuram Jesus, o filho do deus cristão (Barros, 2007). Era obrigatório o respeito ao deus branco, o qual não os ajudaria, mas poderia castigá-los, caso não fossem, de fato, devotos do mesmo, seguindo pensamento da lógica cristã. Com a abolição e uma maior liberdade religiosa, ainda que singela, o Senhor do Bonfim passou a ser associado, na maioria das vezes, à *Òṣàlá* ou, em alguns casos, à *Ṣàngó*. Esse processo se desenvolveu de forma inconsciente, na medida em que foi demandado, ainda que como cristãos, uma



identificação com sua cultura nativa ou a de seus antepassados próximos (Barros, 2007). É oportuno destacar possivelmente que tal sincretismo não ocorre com o *Vodun Lissá*, divindade do Candomblé Jeje, e com o *Nkise Lemba*, divindade do candomblé Bantu/Angola – primeira nação a se estabelecer no Brasil conforme apontam Kileury e Oxaguiã (2014) - pelo fato de que a nação Ketu se popularizou no Brasil para além das demais nações de Candomblé (Parés, 2018).

assim como Xangô, Ogum, Oxalá e Oxóssi foram antepassados, reis ou príncipes dos antigos reinos Ioruba e se tornaram Orixás e associados ao fogo, ao ferro, à terra e à mata virgem, assim também as comunidades negras passam a ver Jesus Cristo como alguém que viveu em tudo a existência humana e, a partir de sua morte, foi assumido por Deus e se tornou divino. E como um Orixá. E um homem que, por ter vivido de forma justa e santa, foi divinizado, como toda pessoa humana é chamada a ser (Barros, 2007, p. 36).

As mais diversas pessoas se dedicam ao culto à *Òṣàlá*, sendo ele uma divindade amplamente reverenciada não só pelos humanos, mas tendo sido devotado por outros *Òriṣàṣ* (Pinheiro, 2008). Apesar da histórica e impositiva devoção ao Senhor do Bonfim, enquanto um representante do Deus cristão, Jesus, na festa da lavagem da Igreja do Bonfim, o mesmo é reverenciado como o próprio *Ọ̀bàtálá*, ou *Òṣàlá* (Pinheiro, 2008). A força da fé africana barrou as imposições coloniais não simplesmente pela relação automática feita pelos adeptos no processo de sincretismo religioso, mas também e principalmente por astutas estratégias de resistência cultural, em que suas divindades são representadas por referências católicas. Dessa forma, adorando aos *òriṣà* a sua maneira, *Ṣàngó* passou a ser representado por São João Batista ou São Jerônimo, *Oyá* como Santa Bárbara e *Òṣàlá* como Senhor do Bonfim, como se os nomes dessas divindades fossem traduções das nomenclaturas dos santos católicos para o yoruba (Barros, 2007). Popularmente, também *Òṣún* é conhecida em alguns estados como Nossa Senhora Aparecida e em outros por Nossa Senhora da Conceição e *Ògún* é representado por São Jorge.

Portanto, Jesus e Senhor do Bonfim foram sincretizados à figura de *Òṣàlá* pela Umbanda. Isso se dá porque as entidades da Umbanda são fruto de referências heroicas, próximas à realidade do brasileiro do início do século XX (Marques, 2017; Scorsolini-Comin, 2017). Por outro lado, os povos Nagôs, que dão origem ao Candomblé Ketu no Brasil, tinham em *Òṣógìyan* um dos dois *Òriṣàṣ* do panteão de *Òṣàlá*, aquele que prepara o fiel para as lutas do dia-a-dia. Tendo em vista essas construções, tanto do Candomblé, como da Umbanda e dado o contexto historicamente desagradável dos habitantes e vítimas desse país, independentemente de nacionalidade e, sobretudo daqueles da pele mais retinta, entende-se a



importância de *Òṣàlá* em solo brasileiro. Essas percepções são resultantes de um olhar não hegemônico, como aponta Barros (2007):

Estes tipos de expressão de fé vêm de pessoas não ligadas à cultura ocidental. Sua tentativa de síntese cristológica, quando ocorre, não é para legitimar poderes hierárquicos ou dominação de pessoas sobre outras pessoas (há Cristologias oficiais que foram pensadas para isso e disfarçam este fato). Por tudo isso, são Cristologias a partir de baixo e ligadas à vida de quem sofre (p. 37).

À guisa de conclusão, pode-se destacar que, embora as referências e equivalências existam e sejam transmitidas em rituais e práticas religiosas, bem como em espaços como escolas, ao se abordar a história da África, por exemplo, é preciso que haja rigor nessas aproximações. Por essa perspectiva, a equivalência decorrente do sincretismo não pode se colocar a serviço de uma simplificação, como já argumentado e problematizado anteriormente. Assim, esse diálogo entre as místicas de *Òṣàlá* podem se colocar a favor da compreensão do universo religioso brasileiro. Nessa exploração, não há necessidades de busca por equivalências automáticas, a fim de produzir uma pretensa inteligibilidade capaz de promover a tolerância e também despertar o interesse, por vezes folclorizado (Nascimento, 2016) e reprodutor de racismo estrutural, mas o respeito às diversidades religiosas que podem, sim, dialogar.

Esse diálogo, no entanto, não pode se colocar a serviço de uma simplificação racista comprometida com a intolerância, mas justamente como um exercício pacífico de reverência à pluralidade religiosa e ancestral que compõe o Brasil. É preciso, a exemplo do que é sugerido por Bhabha (1998), considerar que as narrativas e as representações em contextos coloniais – das quais derivam os movimentos interessados em reproduzir equivalências, simplificações e dualidades – sustentam a metáfora de uma “soma que não fecha”, ou, nas palavras de Simões (2019, p. 45), de “uma sobra não prevista pela colonização, onde ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença”.

### **Considerações finais**

Espera-se ter alcançado as bases para consolidar o intuito deste estudo de trabalhar com as percepções que podem ser encontradas sobre um mesmo *Òriṣà*, principalmente no caso uma divindade tão importante no Brasil, como *Òṣàlá*. Cabe enfatizar que não se pretendeu, de forma alguma, estabelecer uma perspectiva sobre Candomblé fechada e essencialista, pois o mesmo possui distintas nações e essas possuem suas divindades específicas que, embora semelhantes, não são, por si só,



equivalentes, como o *Òriṣà Òṣàlá* (no Candomblé Ketu), o *Vodun Lissá* (no Candomblé Jeje) e o *Nkise Lembá* (no Candomblé Bantu/Angola). É sempre necessário ter cuidado para falar sobre assuntos que dizem respeito às culturas religiosas nesse país, a fim de não se reduzir ou singularizar nenhuma outra. Posto isso, reforçamos que as percepções acerca da Umbanda tratadas aqui não foram mera escolha dos autores, mas uma questão inevitável tendo em vista que o Candomblé da nação Ketu é a religião onde se origina o culto ao *Òriṣà Òṣàlá* que fora sincretizado e cultuado, de acordo com os padrões umbandistas, na Umbanda como *Oxalá*, da mesma forma que entendemos que as perspectivas aqui abordadas são as mais difundidas pelo país.

O presente estudo, então, buscou exaltar a diversidade de perspectivas sobre *Òṣàlá* no Brasil e, portanto, consta ressaltar que o santo católico sincretizado varia de acordo com o estado e suas respectivas devoções. Ao apontar as principais diferenças na representação social que se faz de *Òṣàlá* em cada uma das culturas religiosas, a intenção era a de apontar que *Òṣàlá* – a divindade yoruba cultuada no Candomblé Ketu – é negro e africano. Este fato conclui esse texto porque trata-se de um aspecto que não pode ser esquecido, fazendo jus a toda resistência cultural afro religiosa em solo brasileiro.

O sincretismo religioso acaba indo de encontro com o ideal de ego branco expresso por muitos negros em seus desejos ainda que de forma inconsciente (Souza, 1990). E isso representa um problema complexo, ainda que se entenda a importância do sincretismo religioso para a perpetuação e preservação do Candomblé no Brasil. A Umbanda, pelos argumentos aqui expostos, também deve ser analisada de modo independente, a fim de que seja compreendida não como uma bricolagem, mas justamente como uma síntese integradora do povo brasileiro e de sua religiosidade. Assim, a defesa das especificidades e das tradições tanto do Candomblé como da Umbanda pode nos conduzir a um cenário de diálogo entre matrizes africanas com o intuito de reforçar o combate à intolerância e ao racismo em nosso país.

Por fim, cale lembrar que Candomblé significa a casa de negros, numa mistura do *kimbundu* e do yoruba (Marques, 2017). Esta negritude é um ato político que fez possível formar o Candomblé, ainda orgulha a muitos, apesar dos processos psíquicos da colonização (Gaia e outros, 2020). O Candomblé, portanto, continua sendo uma das chaves para organização política social de negros, garantindo aquilo que os fiéis buscam no culto de *Òṣàlá*: a coletividade familiar e espiritual (Marques, 2017), questões essenciais para quem vive as mazelas do racismo à brasileira (Nascimento, 2016).

Compreendemos que o exercício analítico conduzido no presente estudo possui opções metodológicas que podem ser limitadoras, bem como pode disparar riscos como o de reducionismos que não retratem ambas as realidades que se buscou abarcar no diálogo em tela. No entanto, ao buscar a costura religiosa de *Òṣàlá* em





solo brasileiro, retoma-se que a diversidade não deve ser concebida como um ataque à tradição e que legitimar tais tradições deve ser uma ação que reforce justamente o movimento de resistência em uma África diaspórica, ancorada no Brasil.

Esses apontamentos costuram inevitavelmente as sociabilidades e, por conseguinte, o modo como esses elementos se estruturam não em uma noção de psiquismo individual, mas, sobretudo, de elementos psíquicos compartilhados, produzidos coletivamente e que podem e devem ser trazidos à baila quando se discute o cuidado, o acolhimento e a promoção da saúde (Scorsolini-Comin, 2017), por exemplo, dentro de uma atuação que se comprometa política e eticamente com a diminuição das assimetrias e com a construção da tolerância, como defendido neste estudo. Assim, nosso convite final converge na tentativa de propor leituras compreensivas que estejam comprometidas com a valorização das tradições e que se apresentem de braços abertos ao diálogo e ao acolhimento – em uma metáfora à figura de Jesus Cristo nos congás da Umbanda – movimento este, sim, que pode se constituir como ferramenta potente para o combate ao racismo e à intolerância religiosa que historicamente nos violenta enquanto sociedade.

## Referências

- Azorli, D. F. R. (2016). *Ecos da África Ocidental: o que a mitologia dos orixás nos diz sobre as mulheres africanas do século XIX*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, SP.
- Azorli, D. F. R. & Cunha, F. L. (2016). Àwọn Omi Òṣàlá: o mito do rei recontado na mitologia dos orixás. *Revista Geografia e Pesquisa*, 10(2), 9-16.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. & Leme, F. R. (2003). Mestres bantos da Alta-Mogiana: Tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum*, 4, 5-32.
- Barros, M. (2007). Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão (Elementos de uma Cristologia afrobrasileira). *Identidade!*, 12, 30-38.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: EDUEFMG.
- Brasil. *Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824*. Recuperado em 25 de setembro de 2019, de <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>.



- Brasil. *Código Criminal do Império do Brazil, de 16 de dezembro de 1830*. Recuperado em 25 de setembro de 2019, de <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm)>.
- Carvalho, J. B. B. & Bairrão, J. F. M. H. (2019). Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. *Psicologia USP*, 30, 1-11.
- CMS (1980). *A Dictionary of the Yoruba language*. Ibadan: Oxford University Press.
- Diop, C. A. (2014). *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Angola: Pedago.
- Gaia, R. S. P., Vitória, A. S., & Roque, A. T. (2020). *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. Jundiaí, SP: Paco Editorial.
- Gonçalves, K. J. F. (2009). Oxum, mãe da beleza: o poder da divindade de maior popularidade do panteão afro-brasileiro. *Saber Científico*, 2(1), 1-14.
- Kileury, O., & Oxaguiã, V. (2014). *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Magnani, J. G. C. (1986). *Umbanda*. São Paulo: Ática.
- Marques, F. C. A. (2017). Algumas considerações sobre Umbanda e Candomblé no Brasil. *Revista Contemplação*, 15, 82-99.
- Molina, D. (2017). A intolerância religiosa não vai calar nossos tambores. *Carta Capital*, edição de 9 de outubro de 2017. Recuperado de <<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-intolerancia-religiosa-nao-vai-calar-os-nossos-tambores/>>.
- Nascimento, A. (2016). *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP.
- Nogueira, S. B. (2008). *A Palavra Cantada em Comunidades-terreiro de Origem Iorubá no Brasil: da Melodia ao Sistema Tonal*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Nogueira, S. G. & Guzzo, R. S. L. (2016). Psicologia africana: diálogos com o sul global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, 1(1), 197-218.
- Oliveira, H. C. M. (2012). Espaço e Religião, Sagrado e Profano: uma contribuição para a geografia da religião do movimento pentecostal. *Caderno Prudentino de Geografia*, 34(2), 135-161
- Oliveira, A. R. & Xavier, L. F. (2017). A Doutrina da Trindade: fundamentação bíblico-sistemática e paradigmas para a atualidade. *Davar Polissêmica*, 11(1), 1-12.



- Opipari, C. (2009). *O candomblé: imagens em movimento – São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Ortiz, R. (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- Parés, L. N. (2018). *A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. 3ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- Parizi, V. G. (2005). *Encruzilhadas e Travessias: o encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética de Gaston Bachelard*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.
- Pinheiro, E. N. (2008). *O espetáculo das Águas: um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – Século XIX*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Prandi, R. (2003). As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 3(1), 15-33.
- Prandi, R. (2004). *Oxumarê, o arco-íris: mais histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos*. São Paulo: Companhia das Letrinhas.
- Quadros, E. M. (2017). Sagrado, memória e rito no catolicismo. *Caminhos*, 15(2), 299-312.
- Rabelo, M. C. M. (2014). *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Rangel, V. C. T. M. (2013). "Nem tudo é mediável". *A invisibilidade dos conflitos religiosos e as formas de administração de conflitos de pacificação social (mediação e conciliação) no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, RJ.
- Rocha, A. M. (2000). *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Scorsolini-Comin, F. (2017). Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, 29(2), 319-338.
- Scorsolini-Comin, F., & Campos, M. T. A. (2017). Narrativas desenvolvimentais de médiuns da umbanda à luz do modelo bioecológico. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 364-385.



- Silva, A. C. (2017). *A Tradição Oral no Candomblé*. Trabalho de Conclusão de Curso, Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG.
- Silva, V. G. (2005). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro.
- Silva, V. G. (2015). *Intolerância religiosa*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP.
- Simões, M. C. S. R. (2019). Escrever a resistência: uma análise das dinâmicas religiosas como narrativas insurgentes na Revolta dos Malês. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 22(1), 43-56.
- Slenes, R. W. (1992). "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, 12, 48-67.
- Sodré, M. (2002). *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago.
- Souza, N. S. (1990). *Tornar-se negro. Ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Velegi, N. N. (2017). *Cadê Oxum no espelho constitucional?: obstáculos sóciopolítico-culturais para o combate às violações dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- Verger, P. F. (1997). *Lendas africanas dos Orixás*. (M. A. Nóbrega, Trad.). 4ª ed. Salvador: Corrupio. (Original publicado em 1985).
- Verger, P. F. (2002). *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo* (M. A. Nóbrega, Trad.). Salvador: Corrupio. (Original publicado em 1981).
- Verger, P. (2019). *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. (C. E. M. Moura, Trad.). São Paulo: EDUSP. (Original publicado em 1957).

## Sobre os Autores

Ronan da Silva Parreira Gaia é licenciado em Pedagogia pela Faculdade Filadélfia. Especialista em Direitos Humanos, Educação e Sociedade, Educação Especial e Inclusiva, Gestão Pública e em Psicopedagogia Institucional pela Faculdade de Educação São Luís. Mestrando em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo – EERP / USP. E-mail: ronangaia@yahoo.com.br



*Fábio Scorsolini-Comin* é psicólogo. Mestre e Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo – USP. Docente do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo – EERP / USP. E-mail: fabio.scorsolini@usp.br.

Data de recebimento: 10/01/2020

Data de aceite: 16/04/2020