

REVISTA

Calundu

OOGUN, A MEDICINA-MAGIA-RELIGIÃO IORUBÁ



Volume 9, Número 2

Julho-Dezembro 2025

ISSN: 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

ÒÒGÙN: A MEDICINA-MAGIA-
RELIGIÃO IORUBÁ

Volume 9, Número 2, Jul-Dez 2025

EXPEDIENTE E COMISSÃO EDITORIAL

Com o ISSN 2526-9704, a Revista Calundu é uma publicação on-line e semestral do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, criado a partir do anterior Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, em parceria com o Departamento de Sociologia da UnB. O periódico publica artigos em português e espanhol e conta com comissão editorial interdisciplinar.

A coordenação da comissão editorial é realizada pela doutora Tânia Mara Campos de Almeida e pelo doutor Guilherme Dantas Nogueira, que trabalham horizontalmente e sem diferenciação hierárquica com os demais membros da comissão. O processo de publicação conta com a gerência executiva do doutor Hans Carrillo Guach.

COMISSÃO EDITORIAL

Dra. Tânia Mara Campos de Almeida

Mestra Andréa Letícia Carvalho Guimarães

Dra. Adélia Mathias

Dra. Gerlaine Martini

Dr. Guilherme Dantas Nogueira

Dr. Hans Carrillo Guach

Dra. Nathália Vince Esgalha Fernandes

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Ariovaldo de Lima Alves, Professor Titular UNEB

Dr. José Jorge de Carvalho, Professor Titular da UnB

Dra. Karina Bidaseca, Professora da UBA – Argentina

Dr. Luís Ferreira Makl, Professor da UNSAM – Argentina

Dra. Rita Laura Segato, Professora Emérita da UnB

Dr. Wanderson Flor do Nascimento, Professor Associado da UnB

Dra. Yissel Arce Padrón, Professora da UAM-X – México

Autor corporativo: Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, Brasília/DF, em parceria com o Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília

<http://calundu.org>

Editor/a-chefe do dossiê temático: Ronilda Iyakemi Ribeiro e José Roberto Lima Santos

Créditos da imagem da capa: Adeyinka Olaiya

Diagramação do dossiê: Carlos Antonio Pereira de Carvalho

A Revista Calundu é uma publicação acadêmica semestral on-line do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas, que apresenta trabalhos escritos (artigos, resenhas de livros e textos extensionistas), com a temática afrorreligiosa/calunduzeira.

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

NOSSA LINHA EDITORIAL

A Revista Calundu apresenta publicações na área das Ciências Humanas, com a temática geral afrorreligiosa, trabalhada semestralmente por meio de números temáticos. Os textos publicados são divididos em três grupos: (1) artigos acadêmicos; (2) resenhas de livros recentes (publicados há no máximo 3 anos) ou antigos (publicados há pelo menos 60 anos); e (3) textos livres com caráter extensionista, produzidos pela comunidade afrorreligiosa, acadêmica ou não, de autoria própria ou de terceiros trabalhando com material original de religiosos (entrevistas, ensinamentos orais, discursos e palestras, etc.).

A temática afrorreligiosa é aqui entendida como aquela das religiões afro-latino-americanas, cujo fenômeno social hodierno no Brasil se deriva de toda história e experiência dos Calundus e da resistência do povo africano/afro-brasileiro escravizado na região. É intrínseco a esta compreensão a interpretação do Instituto Calundu (concorre para tanto bibliografia especializada, e.g. Segato, 1986/2005¹, Silveira, 2005², Santos, 2006³), de que as religiões afro-brasileiras foram formadas neste país, ao longo de séculos, a partir de raízes afro-ameríndias e interações nem sempre diretas ou pacíficas com o colonialismo católico português. Os textos aqui publicados devem seguir esta premissa editorial, afastando-se, portanto, da premissa de que as religiões em pauta são mais propriamente africanas no Brasil do que afro-brasileiras.

¹ SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora UnB, 2005. Republicação de livro de 1986.

² SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

³ SANTOS, Edmar. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009. Livro digital em formato Amazon Kindle.

Tratando-se de religiões afro-latino-americanas, há espaço, ainda, para que outras formas afroreligiosas americanas (sendo a América entendida como um continente amplo, que vai de sul a norte) façam parte dos diálogos aqui apresentados. Com efeito, a compreensão de que religiões afro-brasileiras são resultantes de um processo sócio-histórico iniciado com a colonização do Brasil pode ser estendida para outros cantos das Américas: religiões afro-latino-americanas/ameríndias são resultados da colonização das Américas, que contou com a trágica vinda forçada de africanas/os para este canto do planeta, para fins de trabalho escravo. O prisma teórico desta interpretação são os estudos decoloniais.

A Revista Calundu busca, por meio de textos livres de caráter extensionista e textos especializados, ouvir e amplificar a voz da comunidade afroreligiosa, acadêmica ou não. Neste sentido, a revista assume um caráter extensionista, abrindo espaço para outras formas de conhecimento, diferentes – porém não menos importantes – do que aquela considerada científica.

Com os textos livres o Instituto Calundu busca trabalhar na revista, ademais e sempre horizontalmente, principalmente com pensadores considerados como mestres populares, no sentido que vem sendo desenvolvido pelo antropólogo José Jorge de Carvalho, em seu trabalho com o Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, ligado ao INCTI - Instituto Nacional de Ciência Tecnologia e Inovação/UnB/MCTI. Em linhas gerais, mestres populares são aquelas pessoas detentoras de um saber popular extenso e relevante, que pode perpassar conhecimentos técnicos diversos, filosofias e modos de vida de toda uma comunidade. Exemplos de mestres populares que vivem a temática afroreligiosa são as/os diversas/os mães e pais de santo das religiões afro-brasileiras.

ÒÒGÙN: A MEDICINA-MAGIA-
RELIGIÃO IORUBÁ

Volume 9, Número 2, Jul-Dez 2025

SUMÁRIO

Òògun: Um saber Ancestral Negro para o Bem Estar: apresentação do volume 9, número 2, da Revista Calundu <i>Hans Carrillo Guach-Oláyínká</i>	1
---	---

Artigos do dossiê temático

Desafios Epistemológico-Metodológicos: Na busca de compreensão do sistema simbólico Iorubá <i>Ronilda Iyakemi Ribeiro</i>	6
--	---

Entre Folhas, Rezas e Sangue: O Oogun Iorubá como Epistemologia de cura e resistência <i>Clodoaldo Matias da Silva, Alexandre Figueiredo Pereira, Janderson Gustavo Soares de Almeida e Guilherme Pereira Stribel</i>	27
--	----

Cheiros de Sobrevivência: A resiliência da herança Olfativa e Gustativa Iorubá no Brasil <i>Bruno de Carvalho Leite Rodrigues e Luana de Pinho</i>	42
---	----

Gêmeos Naturais e Gêmeos fertilizados <i>In Vitro</i> : Em questão a sacralidade de Ìbejì no diálogo de Òògun com a Biomedicina <i>Adeyinka Olaiya e Daniel Boggi Ciardullo</i>	68
--	----

Indumentárias dos Ancestrais Veneráveis Iorubás: Arte e cura transgeracional africana <i>José Roberto Lima Santos</i>	89
--	----

Artigos do fluxo contínuo

O tempo dos Orixás: Meta Meta como tradução de temporalidades corpóreas desobedientes <i>Cleberon Diego Gonçalves Maddox</i>	112
---	-----

Textos livres

Na Margem da Margem: Epistemologia poética de um não sujeito.

136

Cairo Eduardo da Silva Guimarães

ÒÒGÙN: UM SABER ANCESTRAL NEGRO PARA O BEM-ESTAR

ÒÒGÙN: UN SABER ANCESTRAL NEGRO PARA EL BIENESTAR

Apresentação, volume 9, número 2

Hans Carrillo Guach - Ọláyínká¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.60911

Òògùn é o nome que em várias regiões da África e das suas diásporas é dado a um tipo específico de medicinas ou remédios que são produzidos por quem exerce o ofício de onixegun (*onísègùn*). Este ofício refere-se a quem pratica a cura de diferentes doenças e mal-estares, envolvendo plantas, rezas ou encantamentos, flores, raízes, cascas de árvores, animais, sementes, dentre de outros elementos naturais. Inclusive, estes podem ser usados até para envenenar, conforme registros da época colonial em que negros/as escravizados/as usavam *òògùn* para se libertarem das condições infra-humanas as quais estavam submetidos/as.

No entanto, esse tipo de cura não é somente praticado por onixegun. Em determinados momentos, esta prática também é exercida por sacerdotes e sacerdotisas na tradição afro conhecida como ifá, que se conhecem como *bàbáláwo* e *ìyánifá*². Assim, as medicinas que derivam deste grupo de especialistas não se conhecem precisamente como

¹ Awó Ọrúnmilá. Professor na Universidade Federal de Goiás (UFG), Faculdade de Ciências Sociais (FCS), em Programas de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e em Antropologia (PPGAS). Diretor do Calundu – Instituto de Estudos sobre Religiões Afro-Latino-Americanas. Coordenador do IROKO – Rede de pesquisa afroreligiosas (Brasil/UFG) e do Coletivo Afro Alásùwadà (UFG). E-mail: hanscarrillo@ufg.br

² Cabe destacar que em ocasiões pessoas comuns —não são onixegun ou praticantes de ifá—, podem estar fazendo *òògùn* sem saberem, pois, até um chá de determinadas ervas para curar dolências digestivas, por exemplo, pode ser considerado como tal.

òògùn, e sim como akoses, embora *bàbáláwo* e *ìyánifá* também possam preparar *òògùn*. A principal diferença está em que o primeiro tipo de medicina —akose— está sustentado em corpus literários de ifá e para a sua preparação se faz imprescindível o uso de certas marcas desta tradição. O segundo tipo —*òògùn*—, não envolve estas marcas de ifá, mas, entre ambas se mantém o uso comum tanto de elementos naturais —folhas, raízes, cascas de árvores, sementes, etc.—, quanto um dos princípios fundamentais para a realização e eficácia dessas. Trata-se do entendimento dos motivos das medicinas e da profunda compreensão dos seus fundamentos filosóficos, biológicos, botânicos, ritualísticos, sociais, dentre outros³.

Apesar dessas pequenas diferenças, ambas formas de medicinas —*òògùn* e akose— são amplamente reconhecidas e valorizadas tanto na África quanto nas suas diásporas: Brasil, Cuba, Porto Rico, Colômbia, etc. Durante séculos, têm constituído parte essencial das práticas de saúde e bem-estar em geral, desenvolvidas nas comunidades afro, marcadas geralmente pelo acesso restrito a sistemas de saúdes convencionais ou alopáticos, bem como por outras formas de exclusão social que igualmente têm impactado negativamente às suas experiências de vida.

A explorar algumas maneiras como o tipo concreto de medicina, conhecido como *òògùn*, está presente em diferentes contextos africanos e afrobrasileiros, dirige-se o presente dossiê, composto por artigos que tratam especificamente desta questão e por outros textos livres e de fluxo contínuo. Uma particularidade deste dossiê, é que a maioria dos artigos científicos que o compõem contribuem para desenvolver outras compreensões sobre os *òògùn*, abrindo espaços para futuras pesquisas. E isso se deve a que boa parte dos textos não exatamente descrevem o uso de *òògùn* produzindo transformações concretas. Mais bem, outras tipologias de vínculos e transformações são abordadas, deixando entrever nexos entre estas realidades e alguns dos principais fundamentos dos *òògùn*.

Como é de costume na nossa revista, o presente número abre com a seção de Artigos acadêmicos - dossiê temático. O primeiro texto, intitulado “DESAFIOS EPISTEMOLÓGICO-METODOLÓGICOS NA BUSCA DE COMPREENSÃO DO

³ Agradeço aos *bàbáláwo* da família Sekunderin, liderada por Oloyè (Chief), Dr. Şolágbadé Pópólá, que me proporcionaram estes saberes sobre os *òògùn* e a prática de ifá em geral: José Rodríguez - Agboola (Puerto Rico), Enver Arbelaez - Olayemi (Venezuela), Pópólá Owomide Ifagbenusola (Nigeria).

SISTEMA SIMBÓLICO IORUBÁ”, oferece pertinentes considerações epistemológico-metodológicas para o estudo de mundos iorubás. Estas ponderações, a autora as sustenta na mobilização de algumas experiências de cura que deixam entrever relações com *òògùn* em contexto africano, entendendo este tipo de remédio como via para o apaziguamento de relações e equilíbrios entremundos que afetam o cotidiano.

Um segundo trabalho, intitulado “ENTRE FOLHAS, REZAS E SANGUE: O OOGUN IORUBÁ COMO EPISTEMOLOGIA DE CURA E RESISTÊNCIA”, adiciona elementos para uma compreensão mais ampla dos *òògùn*. O(a) seu(sua) autor(a) propõe compreender estas medicinas para além de uma expressão ritual e, portanto, simplificadora, para insistir em abraçá-las como um sistema complexo e dinâmico de produção de saberes e práticas que abrangem dimensões sociais, políticas, epistêmicas, espirituais, ecológicas, pedagógicas, de cura e bem-estar e culturais. Desta forma, *òògùn* se compreende como formas de saberes e práticas contracoloniais que operam para além do sagrado, atravessando experiências cotidianas individuais e coletivas.

Na sequência, o artigo “CHEIROS DE SOBREVIVÊNCIA: A RESILIÊNCIA DA HERANÇA OLFATIVA E GUSTATIVA IORUBÁ NO BRASIL”, contribui para este dossiê com um campo analítico que também constitui uma potência para futuros estudos e para pensar os *òògùn* como tecnologia medicinal, porém, desta vez, a partir do patrimônio olfativo e gustativo negro. Se bem é possível coincidir na compreensão de que os *òògùn* são uma junção de elementos naturais que se usam para potencializar e fazer circular o axé —força vital da transformação— visando cura e bem-estar, os sabores e cheiros de alimentos, plantas, etc., abordados neste trabalho, são interpretados enquanto um *double-continuum*: como fontes e manifestação de heranças culturais iorubá e como transmissores de formas de cuidado, saúde e bem-estar.

O próximo texto, “GÊMEOS NATURAIS E GÊMEOS FERTILIZADOS IN VITRO: EM QUESTÃO A SACRALIDADE DE ÌBEJÌ NO DIÁLOGO DE ÒÒGUN COM A BIOMEDICINA”, coloca reflexões interessantes para pensar a relação entre procedimentos modernos para a reprodução assistida —Fertilização in vitro (FIV) ou a Inseminação Artificial (IA)— e os *òògùn* em tradições afrorreligiosas, na concepção de *Ìbejì*. Embora o texto sugira a importância de continuar aprofundando no tema —como outros também o fazem—, lança sugestões sobre como as técnicas de reprodução assistida, se bem podem aumentar as chances de concepção de gêmeos, a sacralização

destes enquanto *Ìbejì* e tudo o que isso implica, dependerá da harmonização entre os planos espirituais e materiais, a través da realização de rituais que podem incluir a preparação de *òògùn* em diferentes momentos: antes, durante e depois da gravidez. Assim, este texto dialoga com fundamentos essenciais da confecção de *òògùn*, como é a compreensão necessária sobre as conexões entre os mundos transcendentos e imanentes.

O dossiê temático finaliza com o trabalho intitulado “INDUMENTÁRIAS DOS ANCESTRAIS VENERÁVEIS IORUBÁS: ARTE E CURA TRANSGERACIONAL AFRICANA”, que analisa indumentárias ancestrais iorubas em templos/terreiros específicos, enquanto assentamentos. Com esta análise, o/a seu/sua autor/a tributa também a alguns princípios já descritos anteriormente sobre os fundamentos dos *òògùn*. Desta maneira, ditas vestimentas são concebidas como canais ancestrais para a cura e o apaziguamento existencial e psíquico.

Ainda no que se refere aos fundamentos de tais remédios ancestrais, é de notar o fato de os *òògùn* constituírem formas específicas e dinâmicas de apreender os mundos nas suas interações, para criar novas energias transformadoras de mal-estares, que não se aprisionam ou assemelham às energias individuais a partir das quais estas novas energias emergem. Justamente, este princípio dialoga com as reflexões apresentadas em “O TEMPO DOS ORIXÁS: MEȒA MEȒA COMO TRADUÇÃO DE TEMPORALIDADES CORPÓREAS DESOBEDIENTES”. Este texto, que conforma a seção de artigos acadêmicos - fluxo contínuo, questiona perspectivas fragmentadas de identidades e gêneros, abordando cosmologias dos orixás para enfatizar em outras ontologias sobre identidades fluidas, plurais, criativas e dissidentes que reafirmam múltiplas dimensões do ser-estar. Assim como os *òògùn* participam ativamente na complementação das energias necessárias para a manifestação de propósitos específicos, estas ontologias igualmente potencializam tais manifestações. A través desta abordagem, é possível entender que novas identidades também funcionam como uma espécie de *òògùn* da prática, do pensamento, dos afetos. No fim das contas, não existem ebós ou medicinas cujas eficácias transformativas não estejam, também, atravessadas pela agência humana.

O número finaliza com a seção de textos livres. Neste caso, destaca o poema NA MARGEM DA MARGEM. Seu autor, Cairo Guimaraes, traz um “grito” de emancipação e reexistência que, mesmo sem pretensão alguma de encaixar no tema do dossiê, constitui-se como uma espécie de *òògùn*, no sentido de valorizar o axé da palavra. Sua escrita, sua

palavra, suas experiências vividas, sentidas e conscientizadas, como dispositivos complexos para transformar os seus mal-estares atrelados a estruturas discriminatórias, em permanentes fluir, insurgências.

De forma geral, este lindo número é mais um esforço de pessoas comprometidas com a produção de conhecimentos e saberes a partir de lugares ancestrais historicamente desprezados pela ignorância colonial e racista, mas, onde o valor próprio jamais sucumbiu. Assim, esta edição exemplifica, novamente, a resiliência destas ancestralidades e suas potências para configurar os mundos contemporâneos, enquanto memórias vivas que oferecem outras seletividades de afetos, significados, práticas; enfim, formas de ser-estar. Desta maneira, poderia dizer que estamos diante de mais um campo analítico das tradições afrorreligiosas, instigante e comovedor, sobre o qual ainda existe muito do que falar, como bem apontado entre todos os textos.

Por tudo o apontado até aqui, o meu maior desejo é que tenham uma transformadora e prazerosa leitura.

Àșe ó!

Goiânia, GO, 16 de dezembro de 2025

DESAFIOS EPISTEMOLÓGICO-METODOLÓGICOS NA BUSCA DE COMPREENSÃO DO SISTEMA SIMBÓLICO IORUBÁ

Ronilda Iyakemi Ribeiro¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.59778

Resumo: Com o objetivo de tecer considerações a respeito dos desafios epistemológico-metodológicos na busca de compreensão do sistema simbólico iorubá, neste estudo é particularizada a escuta de histórias de vida, procedimento bastante utilizado em pesquisas etnográficas. A abordagem desse tema é realizada por meio do estudo da biografia de Kuburat, 32 anos, mulher iorubá de Abeokutá, capital de Ogun State, Nigéria, África do Oeste, que não tem sorte no amor, o que lhe causa sofrimento psíquico. A compreensão de seu sofrimento é realizada sob a ótica da medicina baseada em evidências e sob a ótica de *òògun*, a indissociável medicina-magia-religião dos iorubás. Breves considerações sobre a convivência de *òògun* com a medicina baseada em evidências em solo africano são seguidas de ponderações a respeito do pensamento, da palavra e do silêncio no sistema simbólico iorubá. Também são realizadas ponderações sobre o não-dito, o interdito e o mal-entendido na comunicação da tríade responsável pela coleta de dados em entrevistas etnográficas realizadas em território linguístico e semântico distinto daquele ao qual pertence o pesquisador: Tríade Pesquisador/Informante/Intérprete. Finalmente trago para o debate questões relativas à transdisciplinaridade, que associa aos saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico, conhecimentos não acadêmicos e conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições religiosas e místicas

Palavras-chave: Etnomedicina. Etnopsicologia. Sistema Simbólico Iorubá. *Òògun*. Sofrimento psíquico. Transdisciplinaridade.

DESAFIOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS EN LA BÚSQUEDA DE LA COMPRESIÓN DEL SISTEMA SIMBÓLICO YORUBA

Resumen: Con el fin de hacer consideraciones sobre los desafíos epistemológico-metodológicos en la búsqueda de la comprensión del sistema simbólico yoruba, este estudio particulariza la escucha de historias de vida, un procedimiento ampliamente utilizado en la investigación etnográfica. El abordaje de este tema se realiza a través del estudio de la biografía de Kuburat, de 32 años, una mujer yoruba de Abeokutá, capital del estado de Ogun, Nigeria, África Occidental, que tiene mala suerte en el amor, lo que le causa sufrimiento psíquico. La comprensión de su sufrimiento se lleva a cabo desde la perspectiva de la medicina basada en la evidencia y desde la perspectiva del *òògun*, la inseparable medicina-magia-religión de los yorubas. Breves consideraciones sobre la

¹ Professora Sênior da Universidade de São Paulo. E-mail: iyakemi@usp.br

coexistencia del *òògun* con la medicina basada en la evidencia en suelo africano son seguidas por consideraciones sobre el pensamiento, el habla y el silencio en el sistema simbólico yoruba. También se hacen consideraciones sobre lo no dicho, lo prohibido y el malentendido en la comunicación de la tríada responsable de la recolección de datos en entrevistas etnográficas realizadas en un territorio lingüístico y semántico diferente al que pertenece el investigador: Tríada Investigador/Informante/Intérprete. Finalmente, traigo al debate temas relacionados con la transdisciplinariedad, que asocia conocimientos de las principales áreas del conocimiento académico, conocimientos no académicos y conocimientos de culturas ancestrales y tradiciones religiosas y místicas

Palabras clave: Etnomedicina. Etnopsicología. Yoruba. *Òògun*. Sufrimiento psíquico. Transdisciplinariedad.

*Le langage est source de malentendus.
Mais, chaque jour, tu pourras t'asseoir un peu plus près.
Antoine de Saint-Exupéry. Le Petit Prince, 1943*

Pesquisadora da área de ciências humanas e sociais há mais de meio século, vivenciei e continuo vivenciando o desenvolvimento de teorias e metodologias diversas. Iniciei meu caminho com uma pesquisa quantitativa de mestrado, que me custou sete anos de trabalho e conduziu a resultados totalmente inúteis e descartáveis. O tempo foi passando, as ciências se desenvolvendo e as pesquisas qualitativas conquistando legitimidade crescente. Também fomos nos desenvolvendo da multidisciplinaridade para a interdisciplinaridade, e desta, para a transdisciplinaridade.

Foi assim que pude me servir do método etnográfico ao realizar pesquisa de campo para a produção de minha tese de doutorado em Psicologia (USP), intitulada *A Mulher, o Tempo e a Morte. Envelhecimento Feminino no Brasil e na Nigéria (iorubás)*, concluída em 1987. O trabalho de campo foi realizado em Abeokutá, capital do estado de Ogun, Nigéria (África do Oeste), onde estive movida pelo desejo de ouvir mulheres iorubás para conhecer seu modo de compreender a vida, a morte e o pós-morte.

Em 1996 eu concluiria a produção de minha tese de doutorado em Antropologia (USP), intitulada *Mãe Negra. O significado Iorubá da Maternidade*, com pesquisa de campo igualmente realizada em Abeokutá, onde voltei a ouvir mulheres iorubás.

De 1996 até agora se passaram três décadas de progresso das ciências e de desenvolvimento da multi, inter e transdisciplinaridade. Ao longo desses anos muitas leituras, reflexões e debates foram desenvolvidos. Fui ensinando-aprendendo novas formas de pesquisar junto às sucessivas gerações de pesquisadores, cujo desenvolvimento acompanhei/acompanho.

A obra de Oropeza (2018) tem se mostrado indispensável às minhas reflexões. Intitulada *Investigacion Cualitativa: metodologia, relaciones y etica. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo*, essa obra reúne elementos fundamentais para o pensar crítico latino-americano.

Recentemente, e por acaso, conheci o trabalho *Conversando com Gaspare Spatuzza. Um relato de vida, uma história de chacinas* (2018), de Alessandra Dino, italiana dedicada a estudos no campo da Sociologia Jurídica. O que teria esse livro a ver comigo? A leitura do Sumário me ofereceu algumas pistas – alguns dos temas abordados pela autora são de elevado interesse para mim. Ao fazer referência a seu procedimento de escuta da biografia de *Gaspare Spatuzza*, líder mafioso encarcerado na Itália, Alessandra diz que sua intenção é a de “ir ao cerne das feridas”, registrar “autobiografias plurais”, “viver para contar”, “ouvir o não-dito”...

Há impedimentos próprios da comunicação humana. Como superá-los? Ou apenas conseguimos atenuá-los? Tais impedimentos, presentes na interação humana do dia a dia, se fazem igualmente presentes nas interações estabelecidas entre pesquisadores e colaboradores de pesquisas desenvolvidas interculturalmente. Por que seria diferente?

Quando me proponho a ouvir uma história de vida, uma narrativa autobiográfica, me percebo disposta a acreditar em tudo o que ouço a não ser que controvérsias sejam evidenciadas. Mas posso me perguntar: qual das personas de meu/minha interlocutor/a está se expressando verbalmente? A história narrada é expressão de verdades? E mais: como sou percebida? Qual ou quais estereótipos humanos estão sendo projetados em mim? Em suma: com quem estou falando e com quem meu/minha interlocutor/a supõe estar falando?

Como foi cantado por Mário de Andrade (1929) na obra *Remate de Males*,

Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cinquenta,
Mas um dia afinal eu toparei comigo...

Outra menção à multiplicidade da Pessoa encontramos num texto de autoria atribuída a Friedrich Nietzsche, porém não confirmada:

Eu sou vários! Há multidões em mim. Na mesa de minha alma sentam-se muitos, e eu sou todos eles. Há um velho, uma criança, um sábio, um tolo. Você nunca saberá com quem está sentado ou quanto tempo permanecerá com cada um de mim. Mas prometo que, se nos sentarmos

à mesa, nesse ritual sagrado eu lhe entregarei ao menos um dos tantos que sou, e correrei os riscos de estarmos juntos no mesmo plano. Desde logo, evite ilusões: também tenho um lado mau, ruim, que tento manter preso e que quando se solta me envergonha. Não sou santo, nem exemplo, infelizmente. Entre tantos, um dia me descubro, um dia serei eu mesmo, definitivamente. (Sem referência precisa)

A mesma noção é expressa de modo muito simples num dito popular africano:

São muitas as pessoas na Pessoa.

Considerando haver duas Pessoas múltiplas interagindo durante entrevistas etnográficas, podemos perguntar: quem está falando com quem? Do mesmo modo, durante a conversa entabulada é recomendável estarmos atentos à possível ocorrência de não-ditos, interditos, falseamentos e, ainda, falsas memórias. Quanto haverá de verdade nos dados obtidos durante entrevistas de modo geral e, especialmente, em entrevistas realizadas em sociedades e culturas distintas da nossa, por vezes com idiomas radicalmente diferentes.

Visando aprofundar minha compreensão do sistema simbólico iorubá, a mim interessa problematizar essa temática e refletir sobre ela toda vez que obtenho dados primários em campo e toda vez que obtenho dados secundários nas obras de referência. Em pesquisas etnográficas, um dos focos principais a serem considerados é o fato, muitas vezes vivenciado por pesquisadores, de que pode ocorrer um hiato entre o “dever” do testemunho e a impossibilidade da narração por algum tipo de interdição.

Mas, neste artigo estas considerações de ordem geral atendem apenas à finalidade de constituírem o cenário no qual são realizados os encontros de pesquisadores com colaboradores participantes das entrevistas etnográficas realizadas.

Insisto na constatação de que a verticalidade dos determinantes de ordem pessoal entrecruza, inevitavelmente, com a horizontalidade dos determinantes históricos e socioculturais. E a constatação de que todo impulso para escrever deita raízes no desejo de buscar mais um seixo para a construção de si mesmo e no impulso para participar da construção de saberes, necessariamente uma tarefa coletiva.

Em nosso caso, a linha horizontal é traçada historicamente pelo fato de pertencermos à sociedade brasileira, pluricultural e multirracial neste país que ocupa o nobre segundo posto em população negra no planeta e o nobre primeiro posto em

concentração demográfica de negros fora do continente africano. Sim. Mas o que dá pra rir dá pra chorar: a história de nosso país também nos envergonha por ser ele o último a abolir a escravidão, que tendo perdurado por 350 de seus 525 anos de existência, determinou que sete em cada dez dias de nossa história fossem vividos sob o regime escravocrata.

Como evitar as sérias consequências de tais condições históricas? Somente poderia ter ocorrido o que de fato ocorreu: a construção de um inconsciente e de um imaginário coletivos repletos de estereótipos negativos da África, de seus descendentes e de tudo que lhe diga respeito. Acrescenta-se a isso o silêncio quase absoluto que pairou, e em boa medida ainda paira, sobre a história e a geografia da África, sobre suas concepções filosóficas, epistemológicas, religiosas, sobre seus saberes tradicionais, confirmando a fala de Ali Wiesel, Prêmio Nobel da Paz (1986): “o carrasco mata duas vezes, a segunda, pelo silêncio”.

Nesse contexto histórico-social constatamos o quanto é frequente o uso de histórias de vida e de narrativas biográficas como recurso metodológico em pesquisas das ciências humanas e sociais, muitas vezes sem questionamento algum a respeito da “veracidade” da história narrada. Ao narrar a própria trajetória biográfica, Chimamanda Ngozi Adiche (2019), nigeriana da etnia igbo, intitula sua narrativa *O perigo de uma história única*, enfatizando que um mesmo fenômeno, uma mesma ocorrência, podem ser narrados de muitos modos, sendo mesmo recomendável evitarmos toda e qualquer história única.

Igualmente recomendável é que o uso de narrativas como recurso metodológico seja continuamente questionado. Não para ser evitado. Apenas para que possamos lidar criteriosamente com nossos dados de campo. Questões epistemológicas e metodológicas sobre o uso de histórias de vida e de narrativas biográficas é particularmente delicado em contextos nos quais lidamos com temas “proibidos” ou temas-tabu. Também delicado nas pesquisas interculturais. Exemplificam isso os depoimentos de homens e mulheres cuja escuta depende do apoio de um intérprete e depoimentos de pessoas cuja experiência de vida as colocou em sistemas coletivos que adotam o silêncio como regra de ouro.

Tenho me preocupado em questionar, do ponto de vista metodológico, o próprio sentido da narração no que diz respeito à “veracidade” daquilo que é dito pelos interlocutores participantes de nossas tentativas de produzir saberes por meio de pesquisas científicas. Isto sem ignorar, evidentemente, as inevitáveis ambivalências e

“contaminações”, ou seja, o que nós pesquisadores/as experimentamos durante cada conversa, cada interlocução, cada situação de diálogo. Com ambivalências e “contaminações” temos que lidar sempre, pois elas integram características da metodologia de pesquisa eleita por nós.

Mantendo essa preocupação como cenário de fundo, no presente contexto pretendo retomar parte dos dados obtidos por integrantes do *Grupo de Pesquisa (CNPq-UNIP) Estudos Transdisciplinares das Heranças Africana e Indígena* e do *Grupo de Pesquisa e Estudos Transdisciplinares do Saber Tradicional Iorubá* (Centro Cultural Oduduwa), ambos coordenados por mim. Durante o estudo de cunho etnopsicológico e etnomédico intitulado *Fatores etiológicos de sofrimentos psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental)*, desenvolvido em coautoria (Ribeiro; Sálami; Frias, E.R.; Frias, R.R.; Salamí, O.A.R., 2022), estabelecemos o objetivo de discorrer sobre fatores etiológicos de sofrimentos psíquicos sob a ótica tradicional iorubá e a ótica da medicina baseada em evidências.

O método adotado no referido estudo associou dados secundários obtidos em fontes bibliográficas e virtuais a dados primários, obtidos por meio de observação participante e de entrevistas semi-dirigidas realizadas em Abeokutá (estado de Ogun, na Nigéria) e de entrevista realizada com médica psiquiatra de São Paulo, Brasil. O referencial teórico privilegiou a recente produção acadêmica de pesquisadores africanos e a produção do Grupo de Pesquisa (CNPq-UERJ) *Racionalidades Médicas e Práticas de Saúde*, liderado por Madel Terezinha Luz, especialmente a obra *Racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde: estudos teóricos e empíricos* (Luz e Barros, 2012).

Madel Therezinha Luz é responsável pela criação do conceito de racionalidades médicas (1990). Seu trabalho contribuiu de modo significativo para a legitimação das práticas integrativas e complementares em saúde, relacionadas à medicina convencional, ou biomedicina.

Um de nossos interesses foi o de explorarmos melhor alguns aspectos do encontro do tradicional com o moderno na Nigéria. Especialmente, verificar como a medicina baseada em evidências convive com *òògun*, a medicina tradicional iorubá, de cunho vitalista, cujos procedimentos médico-mágico-religiosos têm se mostrado eficazes. No estudo ora mencionado foram registradas narrativas biográficas de mulheres iorubás. Trago para o presente contexto uma dessas narrativas.

Kuburat, mulher Iorubá, não tem sorte no amor

Kuburat, mulher iorubá de Abeokutá, entrevistada aos 32 anos de idade por Iyakemi, apesar de saudável, bela e elegante, não atrai pretendentes. Todo o seu empenho de muitos anos redundou em fracasso e sua solidão a afetou física e psicologicamente. Em procura de atendimento para seu desequilíbrio psíquico ouviu de um babalaô a resposta para a pergunta que se tornara central em sua vida: “Por que não consigo um pretendente, um namorado, um homem que queira ser meu companheiro?”. A consulta a Ifá-Orunmilá, Orixá da Sabedoria, Testemunha de todos os nascimentos na terra, trouxe a resposta: embora não estivesse ciente disso, Kuburat é uma mulher que já nasceu casada e homem algum ousará provocar a ira de seu marido. Casada? Sim! Casada com um *okó-órun*, “espírito-marido”, “marido espiritual” habitante de orun, o plano espiritual.

Embora a informação trazida pelo oráculo de Ifá lhe proporcione um certo alívio, pois saber que suas tentativas fracassadas não se devem a uma incompetência pessoal já eleva sua autoestima. Saber-se casada com um habitante do orun implica lembrar-se de que uma união dessa natureza jamais teria ocorrido se ambos não pertencessem ao mesmo egbé, à mesma sociedade espiritual. Implica lembrar-se também que casamentos como o seu são testemunhados por outros membros do mesmo egbé, fato que impossibilita a ruptura do vínculo conjugal. Decorre disso a necessidade de Kuburat reconhecer o inquestionável fato de que, sendo esposa de um habitante do orun, deverá permanecer solteira no aiyê, plano físico da existência.

A consulta oracular foi realizada por um babalaô que iniciou sua leitura logo depois de solicitar permissão ao Ori, divindade pessoal de Kuburat, para adentrar aos mistérios de seu *ipin Ori* (destino do Ori). O babalaô disse a Kuburat que sua vinda ao aiyê não teria sido autorizada pela liderança de seu egbé de pertença, nem autorizada por seu marido espiritual, caso ela não tivesse concordado com a condição de receber visitas noturnas de seu esposo espiritual, fazer amor com ele e lhe ser fiel e leal, impedida, pois, de contrair núpcias com um habitante do plano físico e de gerar filhos biológicos.

O que lhe restou depois de conhecer essa determinação de seu destino? Tudo o que lhe restou foi aceitar a própria sorte e ser consolada pelo fato de já ser casada e de poder ser mãe de espíritos-filhos, nascidos dos encontros amorosos noturnos com seu *okó-órun*, espírito-marido, marido espiritual.

Considerando haver em diversas etnias da sociedade tradicional africana a convicção de ser possível essa modalidade de casamento, seja entre uma mulher e um *okó-órun*, seja entre um homem e sua *ayá-órun*, espírito-esposa, esposa espiritual, Jimoh (2015) investigou esse fenômeno em dois grupos do sudoeste da Nigéria. Um desses grupos foi constituído por nigerianos da etnia igbo e o outro grupo constituído de nigerianos de tradição islâmica para investigar semelhanças e diferenças nos modos de compreensão dessa modalidade de união conjugal. Também para conhecer melhor essa condição humana e explorar possíveis meios de libertação do sofrimento psíquico ao qual ficam submetidas pessoas casadas com espíritos.

Em casos extremos pode ocorrer que uma mulher esposa de um *okó-órun* receba permissão para se casar com um habitante do *aiyé*, gerar e parir filhos, desde que aceite a condição de continuar integrando seu *Egbé Àtorumwa*, “*egbé* trazido ao nascer” e desde que seus filhos também venham a integrá-lo. Nestes casos, casamentos realizados no mundo físico servem para dar continuidade a núpcias espirituais pré-existentes, das quais nascem filhos pertencentes a um mesmo *egbé*, ou seja, à mesma sociedade espiritual à qual pertencem seus pais.

Após nascer no plano físico uma mulher nascida casada viverá como um ser humano comum, com a diferença de que à noite receberá visitas conjugais de seu *okó-órun* e durante o dia poderá vê-lo em sonhos ou em estado de transe. Rarissimamente ocorrerá a manifestação de seu *okó-órun* durante o estado de vigília. Os intercursos sexuais noturnos são frequentes e tão reais que a mulher deixa ser virgem e regularmente atinge o orgasmo. Poderá engravidar e apresentar alterações físicas, como o aumento das mamas, náuseas e suspensão do ciclo menstrual. Talvez um processo análogo ao que conhecemos como gravidez psicológica. Também amamentará filhos espirituais em sonhos.

Além do prazer sexual, essa mulher usufrui de outros privilégios: presentes, total assistência às suas necessidades, proteção contra inimigos... Vemos que suas dificuldades dependem do tipo de contrato por ela estabelecido com seu *okó-órun*: se seu pacto implica em compromisso total, lhe será absolutamente impossível ter vida conjugal com um habitante do *aiyé*, mesmo que se esforce muito para isso.

Nos casos em que as regras desse pacto forem mais suaves a mulher poderá ser autorizada a estabelecer relações amorosas no plano humano, sob risco de que a nova

união seja destruída a qualquer momento pelo espírito-marido, que fomentará ódio e discórdia no íntimo de sua relação conjugal física, até o rompimento da aliança.

Mesmo que a mulher deseje o divórcio para se libertar do espírito-marido, considerado cônjuge legítimo, ela encontrará sérios obstáculos, entre os quais o de passar a ser vista em seu *egbé* como adúltera, desleal, traidora, por haver desrespeitado uma aliança de eras.

Os *onixegun*, praticantes de *òògun* e os *babalaôs* detêm recursos para libertar uma mulher ou um homem de tais condições. Para isso utilizarão sua autoridade para apaziguar o espírito-cônjuge que será abandonado e os demais membros do próprio *egbé*, utilizando para isso *èrú egbé* (oferendas de pólvora), roupas, *ojá ómó* (faixas para carregar crianças nas costas), pentes, brincos, colares, frutas, biscoitos e bonecas bebês.

As oferendas, colocadas em uma cabaça, são entregues em determinado córrego exatamente às 23 horas e 30 minutos, e o cônjuge habitante do *aiyé* deverá permanecer no leito do córrego para ver se a cabaça será conduzida pelas águas, sinal de aceitação da oferenda. Havendo aceitação, a frequência de perturbações se reduz e as tensões se atenuam, o que não implica em libertação total, do que decorreria a necessidade de repetir o procedimento ritualístico a intervalos regulares para atenuar novas perturbações e tensões que voltem a ocorrer.

O que diz a medicina ocidental sobre o sofrimento psíquico de Kuburat?

Desejosos de compreender o sofrimento psíquico dessas mulheres sob a ótica da psiquiatria ocidental moderna, solicitamos à Dra. Tatiane Vasconcelos, experiente e competente psiquiatra atuante na capital de São Paulo, que colaborasse conosco apresentando suas hipóteses diagnósticas. Embora suas considerações sobre cada um dos casos abordados no estudo anteriormente mencionado tenham sido detalhadas, no presente contexto, cabe apresentar somente as considerações diagnósticas relativas ao caso Kuburat.

Sob a ótica da psiquiatria ocidental contemporânea, o caso Kuburat foi considerado “um caso de diagnóstico difícil de ser realizado, que exige um estudo mais aprofundado”. Como em todos os demais casos estudados, para Kuburat foram recomendadas psicoterapia e medicação alopática.

O que diz *Òógun* sobre o sofrimento de Kuburat?

Nos artigos *Influence of Paranormal beliefs on Psychopathology in a Cross-Cultural Society* (Adebayo; Ilori, 2013), *Religiosity, paranormal beliefs and psychopathological symptoms in two ethnic samples* (Ilori; Adebayo; Ogunleye, 2014) e *The Yoruba concept of spirit husband and the Islamic Belief in intermarriage between Jinn and Man: a comparative discourse* (Jimoh, 2015) temos dados relevantes da produção acadêmica nigeriana para melhor compreensão da temática aqui considerada.

Kuburat, essa mulher sem sorte no amor por estar casada com um *okó-órún*, por meio de consulta oracular toma conhecimento da causa de sua impossibilidade de construir uma família no plano físico e compreende que é injustificável o seu isolamento social produzido pelo receio de ser criticada socialmente por ser estéril.

Dados desse diagnóstico possibilitam que ela ressignifique a própria condição e nisso encontra alívio imediato para seu sofrimento psíquico. Ao ser notificada que sua impossibilidade de assumir papéis conjugais e parentais é causada por sua condição existencial de mulher comprometida com um espírito-marido, a quem deve lealdade, ela passa a ser respeitada pelos demais e isso alivia em grande parte o seu sofrimento.

Ao ser identificada a causa de sua esterilidade e sua impossibilidade de assumir papéis conjugais e parentais, suas condições de mulher solteira e estéril são ressignificadas tanto por ela quanto por seu grupo social e deixam de ser criticáveis: passam a ser elogiáveis. Elogiáveis porque a postura ético-moral adotada por Kuburat ao viver sua condição de mulher casada com um espírito-marido, a quem deve lealdade, é digna de respeito por parte dos demais, o que proporciona grande alívio a seu sofrimento e lhe permite sair de seu estado de solidão.

De modo geral, esse estudo possibilitou concluir que muitas condutas que seriam consideradas psicopatológicas pela medicina baseada em evidências, demandando psicoterapia e medicação psiquiátrica, segundo a compreensão iorubá de realidade, essas condutas são consideradas fenômenos místico-religiosos quando submetidos à lógica de *òógun*. Uma conclusão secundária, igualmente importante e que, aliás, vem sendo apreciada de modo crescente em países africanos, diz respeito à necessidade urgente de associar essas duas práticas médicas coexistentes na África, cada qual com recursos próprios, muitos dos quais complementares.

Òògun convive com a medicina ocidental

Na Nigéria, como em muitos outros países africanos, o regime republicano convive com o monárquico. A estrutura de poder, em cujo ápice figura o presidente da república, convive com a estrutura tradicional de poder, caracterizada pela presença de obás, reis responsáveis pela ordem e pela disciplina de comunidades.

De modo análogo a este acha-se estruturada a assistência à saúde da população, pois em seu âmbito convive a medicina baseada em evidências, própria das sociedades ocidentais, com a medicina tradicional, praticada por onixéguns, praticantes de medicina tradicional, e aprofunda raízes na milenar história das etnias africanas. As duas propostas de prevenção e cura são organizadas em especialidades médicas: enquanto jovens do mundo ocidental frequentam a universidade para formação e aprimoramento profissional, crianças e jovens da sociedade tradicional iorubá assentam-se sobre esteiras, ao lado de seus pais, mães ou avós, para recebem ensinamentos a eles transmitidos “de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”.

Há famílias especializadas em diagnóstico, prevenção e cura de distintas especialidades médicas: famílias de pediatras, de ginecologistas, de ortopedistas, de psiquiatras, por exemplo, nas quais conhecimentos tradicionais de diagnóstico, prevenção e cura são transmitidos transgeracionalmente.

Sendo impossível pensar e realizar uma prática médica recortada da sociedade e da cultura que lhe deu origem e a sustenta, o que ocorre quando o tradicional se encontra com o moderno? Ocorre a coexistência de dois sistemas de saúde distintos, aparentemente paralelos, mas, em verdade, passíveis de complementaridade: um sistema tradicional, entranhado no cotidiano das pessoas, e um sistema moderno, entranhado na vida acadêmica e no *corpus* científico. Em se tratando de sofrimento psíquico, cada um desses sistemas adota perspectiva própria de leitura do que seja saúde ou doença mental e oferece procedimentos específicos de resgate do equilíbrio psíquico.

Narrativas biográficas análogas à de Kuburat produzem estranheza. A mesma estranheza que experimentamos ao lermos obras do Realismo Fantástico, como as de Julio Cortazar, Gabriel García Marques, Jorge Luiz Borges...

As duas racionalidades médicas colocadas em confronto diferem radicalmente entre si por serem muito distintos seus princípios e fundamentos; seus parâmetros; suas concepções de pessoa e destino humano, de universo e tempo, de saúde, doença e cura.

A estranheza produzida por temas “Fantásticos”

A respeito da estranheza experimentada ao ouvirmos uma narrativa como a de Kuburat, encontramos algumas considerações interessantes em *A Psicologia em diálogo com Saberes Tradicionais: reflexões epistemológico-metodológicas* (Ribeiro, 2024). Diz a autora: Quando Manisa Salambote Clavert, querido orientando nascido na República Democrática do Congo, apresentou em congresso o tema “Crianças que choram demais” (2009), sua fala produziu nos ouvintes a mesma estranheza produzida em meus ouvintes quando abordo temas como “Os mortos curam”, ao discorrer sobre fatos e fenômenos transgeracionais presentes em processos de cura realizados por onixegun, os/as praticantes de *òògun*.

Manisa, contava que entre os wongo, seu grupo étnico bantu, sempre que um bebê chorava demais, apesar de ter suas necessidades básicas satisfeitas, o oráculo era consultado para elucidar a respeito da causa de seu desconforto, de seu sofrimento. Uma causa frequente desse fenômeno era o fato de o nome a ele atribuído o identificar como pertencente à linhagem de determinado genitor – ou de seu pai ou de sua mãe -, quando o bebê pertence, de fato, à outra linhagem. Por exemplo, o bebê é identificado como pertencente à linhagem materna quando, de fato, pertence à linhagem paterna. Ou vice-versa. Identificada essa causa, e alterado o nome, o bebê serenava.

A mesma estranheza se manifesta sempre que discorro sobre transgeracionalidade (Ribeiro, 2017), com apresentação de fatos e fenômenos de repetição transgeracional, casos de “herança espiritual” não explicável em termos genéticos, como por exemplo a repetição de acidentes de automóvel, de incidentes desfavoráveis ocorridos por ocasião de partos, de coincidências infelizes associadas à repetição de nomes na corrente geracional, entre outros descritos por Anne Ancelin Aschutzebberger (1997).

Como explicar fatos e fenômenos como estes, que nos levam a retomar o antigo debate sobre determinismo e livre-arbítrio? Que métodos de pesquisa utilizar para elucidar questões como estas, presentes nas fronteiras das Ciências Humanas e Sociais com a Filosofia, a Teologia, a Religião? Ao nos voltarmos para dramas do existir humano, para fatos da *Miséria do Mundo*, diversos deles reunidos na obra organizada por Pierre Bourdieu (2008), nos vemos diante do Mistério: a cada vez que nos aproximamos dele ele recua, como bem enfatiza Luiz Berni (2025), ao abordar tais questões.

Convidando Edgar Morin para esta prosa

Em *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*, Edgar Morin (2003), inspirado em Montaigne, para quem mais vale uma cabeça bem-feita do que uma cabeça bem-cheia, afirma que as novas ciências “sistêmicas” rompem o dogma reducionista de explicação pelo elementar e passam a tratar de sistemas complexos. Enquanto nas cabeças bem cheias os conhecimentos são acumulados sem um princípio de seleção e de organização que lhes dê sentido, em cabeças bem-feitas os conhecimentos são organizados para poderem ser relacionados, o que favorece a colocação e o tratamento de questões.

Morin (2003) considera que o enfrentamento da incerteza demanda admitir que conhecer e pensar não implicam em obter verdades absolutas. Implicam, sim, em dialogar com a incerteza. Uma vez constatado, no século XX, que há limites para o conhecimento, a maior certeza a ser obtida é a de que incertezas são indestrutíveis, tanto no conhecimento quanto na ação. Além disso, a constatação de que o destino dos indivíduos e de toda a humanidade é incerto, nos proporciona condições para o enfrentamento das incertezas.

Para Morin (2003), o conhecimento da condição humana é regido por três princípios de incerteza: o cerebral, o físico e o epistemológico. Segundo o princípio cerebral da incerteza, o conhecimento é somente tradução e construção do real, comportando, pois, risco de erro. Ou seja, o conhecimento nunca reflete o real, como num espelho. Segundo o princípio físico da incerteza, o conhecimento dos fatos é sempre tributário da interpretação, dada a impossibilidade de conhecermos a coisa em si. Finalmente, do princípio epistemológico da incerteza decorre a crise dos fundamentos da certeza em filosofia e em ciência.

Ao final do século XX, a grande revelação foi a de que o futuro não é guiado pelo progresso histórico. Uma vez admitida a derrota do progresso histórico, o vírus da incerteza se espalhou por toda parte. Mas, a consciência da História não se mostrou totalmente inútil, pois serve para reconhecermos caracteres determinados e aleatórios do destino humano e nos abrimos à incerteza do futuro.

Morin (2003) se refere a três viáticos. O que se entende por viático? Essa palavra, que designa o ato de uma pessoa receber a comunhão em seu leito de morte, deriva de uma antiga tradição greco-latina – a de compartilhar refeição com pessoas prestes a

empreender uma viagem, razão pela qual o *viaticum* é frequentemente chamado de alimento para a jornada. No caso do agonizante se refere ao alimento espiritual da eucaristia que o prepara para sua jornada no pós-morte.

Pois bem, o primeiro viático enunciado por Morin (2003) diz respeito ao preparo para viver num mundo incerto. Isto, sem a adoção de um ceticismo generalizado, pois é preciso nos esforçarmos por exercitar um pensamento constantemente aplicado no empenho para permanecer consciente da ecologia da ação, lutando sempre contra a tendência de mentir para si mesmo. Lutando sempre para evitar imprevisíveis consequências últimas.

O segundo viático, relativo à estratégia definida em função do objetivo a ser atingido, é determinante do desenvolvimento da ação. A estratégia deve incluir táticas para reunir, incessantemente, as informações coletadas e enfrentar situações ocasionais do percurso.

Como toda estratégia traz em si a consciência da incerteza a ser enfrentada, dado o fato de todo destino humano implicar na única certeza possível - a da morte-, o terceiro viático é relativo ao desafio de termos sempre presente a plena consciência de participarmos, cada um de nós, da aventura da humanidade. Na estratégia está presente uma aposta não limitada aos jogos de azar: aposta que coloca a incerteza em relação com a fé ou a esperança.

Reformar o pensamento implica, pois, na adoção de um modo de pensar capaz de unir e solidarizar conhecimentos separados, capaz de se desdobrar em uma ética da união e da solidariedade entre humanos; capaz de não se fechar no local e no particular, mas de conceber os conjuntos para favorecer o senso de responsabilidade e de cidadania, consequências da reforma do pensamento que são de ordem existencial, ética e cívica.

Morin (2003) relembra que em Discurso do Método, René Descartes (1979) propõe que cada dificuldade seja dividida no máximo possível de fragmentos e que cada fragmento seja examinado e conhecido. De acordo com o terceiro princípio proposto por Descartes no Discurso do Método, é preciso ordenar os pensamentos, partindo de assuntos mais simples, mais facilmente conhecidos, para progressivamente ir conhecendo assuntos mais complexos. Isto implica em separação e redução, princípios que regem a consciência científica desde então até hoje.

Vemos que Descartes partia de um princípio simples de verdade, que a identificava com ideias claras e distintas. Por isso pôde propor um discurso do método em poucas páginas.

E Morin? Busca um método capaz de nos oferecer a receita que fechará o real numa caixa? Não! Busca um método capaz de nos fortalecer para lutarmos contra o idealismo, que nos convida a acreditar que o real possa ser encarcerado em ideias. Reconhece que toda ciência é transdisciplinar, sendo preciso evitar imperialismos teóricos, fugir de concepções do saber como patrimônio a ser armazenado em bancos informacionais e a ser computado por instâncias anônimas e superiores aos indivíduos, o que nos privaria do direito à reflexão e à consciência, próprias do humano.

Em *Ciência com Consciência*, Morin (2005) realiza uma profunda reflexão sobre a crise da ciência moderna e propõe uma nova racionalidade, capaz de articular o saber científico com a consciência ética, social e planetária. Em outras palavras: Morin (2005) defende que a ciência deve incluir a consciência de si mesma - das próprias condições, dos próprios limites, de suas consequências e de suas responsabilidades.

De Morin à Transdisciplinaridade

O reconhecimento de que toda ciência é transdisciplinar nos remete imediatamente a Basarab Nicolescu (1999), proponente de três pilares metodológicos - diferentes níveis de realidade, lógica do terceiro incluído e complexidade. Nos remete também a Patrick Paul (2005), que além de associar outras lógicas à lógica do terceiro incluído, acrescenta o paradoxo como quarto pilar metodológico. Em *Transdisciplinarité et formation. Interfaces et transdisciplinarités*, Patrick Paul (2005, p. 36) se refere ao fato de a transdisciplinaridade, desde 1990, tentar responder a uma visão então nova, mais ampla e mais global do homem e da natureza. Com o propósito de situar-se "entre" e "além" das disciplinas, a transdisciplinaridade propõe reunir disciplinas separadas por métodos que lhes são próprios. Diz Paul:

Esse novo discurso é definido não tanto por um território comum, mas por uma luz incomum, tanto epistemológica quanto metodológica, das margens e pontes que separam e conectam as disciplinas. Mas implica também a aceitação de espaços que ultrapassem o quadro disciplinar e que especifiquem de forma mais aguda a relação entre objeto e sujeito

ao questionar, mais particularmente, uma nova epistemologia do sujeito e da sua formação. (PAUL; PINEAU, 2005, p. 36)

Da fragmentação disciplinar a um novo diálogo entre os saberes, de Américo Sommerman (2006), trata de novas abordagens para a articulação de saberes, que além de favorecerem o cruzamento entre saberes das disciplinas acadêmicas, também favorecessem o cruzamento entre esses saberes e ainda outros, produzidos fora dos muros da academia, por meio de outras modalidades do conhecer. Assim surgiram os seguintes designativos: multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Sommerman ponderou: devemos considerar como atitude transdisciplinar aquela adotada na busca de compreensão da complexidade do universo, das relações entre pessoas, das relações subjetivas (dos sujeitos consigo mesmos) das relações com objetos para recuperação dos sentidos da relação da pessoa com a Realidade, entendendo que a Realidade é passível de ser concebida pela consciência humana. Do mesmo modo, entendendo que a relação da pessoa com o Real também é passível de ser concebida pela consciência humana, entendido o Real como referência absoluta e sempre velada. Portanto, transcendente.

A busca de compreensão desses âmbitos de complexidade exige articulação dos saberes das ciências, das artes, da filosofia, de antigas tradições do saber humano e da experiência cotidiana por haver distintos modos de perceber e descrever a Realidade e a relação da Realidade com o Real.

A simples comunicação de ideias entre disciplinas constitui a multidisciplinaridade, a pluridisciplinaridade, ou o início do processo de interdisciplinaridade. Algo diferente ocorre quando se trata da emergência da transdisciplinaridade, pois, somente nessa instância também são integrados saberes não acadêmicos, pois seu caráter epistemológico-paradigmático inclui conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições espirituais e religiosas. Abre-se, pois, para uma visão global do campo de saberes. Na transdisciplinaridade o sujeito cognoscente desenvolve pensamento complexo.

Enquanto a interdisciplinaridade tem por objeto saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico – ciências da natureza, ciências formais, ciências sociais e humanidades, o objeto da transdisciplinaridade associa aos elementos próprios da interdisciplinaridade, conhecimentos dos quatro grandes modelos estruturantes do aos

pensamento ocidental – mitológico, filosófico, teológico e científico. Ou seja, associa aos saberes das grandes áreas do conhecimento acadêmico conhecimentos não acadêmicos e conhecimentos das culturas ancestrais e das tradições religiosas e místicas.

Considerações Finais

No contexto de estudos e pesquisas sobre racionalidades médicas e práticas integrativas em saúde, se mostra mais necessária que nunca a realização de estudos comparativos de distintos sistemas médicos, conforme proposto por Mabel Therezinha Luz, com quem compartilhamos o desejo e o propósito de empreendermos esforços que propiciem, como a própria Mabel diz, o alvorecer de um novo paradigma em saúde que, nascido da pluralidade de saberes, seja competente para promover a integralidade do cuidado.

No estudo intitulado *Fatores Etiológicos de Sofrimentos Psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental)* realizado anteriormente por membros de nossos grupos de pesquisa (Ribeiro et al, 2022), estabelecemos o objetivo geral de contribuir com subsídios para os debates sobre Psicologia e Religião e o objetivo específico de descrever experiências místico-religiosas dos iorubás. Essas experiências, quando avaliadas pela lógica da medicina ocidental contemporânea são consideradas psicopatológicas, quando submetidas à lógica da medicina tradicional iorubá, de cunho vitalista, são interpretadas como desequilíbrio energético passível de reequilíbrio por meio de procedimentos médico-mágico-religiosos de comprovada eficácia.

Ao realizarmos esse estudo atiramos no que vimos, e acertamos no que não havíamos visto: além de atingirmos os objetivos propostos, pudemos garimpar novos elementos propiciadores do aprofundamento de questões relativas ao diálogo de práticas de saúde tradicionais com práticas já consagradas pela medicina “moderna” e, assim, produzimos novos subsídios para o debate sobre práticas integrativas e complementares vigentes no Sistema Único de Saúde (SUS).

Outros subsídios úteis para os diálogos atualmente entabulados em diversos âmbitos da educação, da saúde e da educação para a saúde surgem ao abordarmos a temática relativa ao compromisso estabelecido pela pessoa com a própria doença: a pessoa adoecida se considera responsável, pelo menos em parte, por sua condição de sofrimento? Ou atribui a agentes externos – reais ou fictícios – essa responsabilidade?

Luz e Barros (2012) consideram haver, no âmbito da medicina ocidental contemporânea uma escassa consciência e autorresponsabilidade dos indivíduos relativamente à própria condição de saúde, fato que lhes furta a oportunidade de autoconhecimento e de desenvolvimento do poder de autotransformação oportunizado pela ocorrência de algum distúrbio da saúde. Consideram que as medicinas vitalistas, cujas premissas incluem o entendimento socialmente compartilhado de que as doenças físicas e mentais indicam um desequilíbrio da energia vital (axé, no caso iorubá) e que o equilíbrio pode ser recuperado por ação da vontade de transformar a si mesmo, postura propiciadora de oportunidades para o autoconhecimento e favorável à adoção de compromisso com o próprio bem-estar físico e mental.

Finalmente, retomando a questão principal deste artigo, relativa aos desafios epistemológico-metodológicos na busca de compreensão do sistema simbólico iorubá, considero que a profunda compreensão iorubá de realidade, salvo raras exceções, é privilégio de homens e mulheres pertencentes a esse grupo étnico. Afirmo isso apoiada em quatro décadas de intensos estudos e dedicadas pesquisas sobre esse objeto-sujeito de conhecimento. Apoiada também, talvez principalmente, na experiência cotidiana realizada ao longo de dezoito anos da produção da obra *Exu e a Ordem do Universo* (2024), na condição de coautora do iorubá Síkírù Sàlámì, doutor em Sociologia (FFLCH-USP) e respeitável Babalorixá King. Trazer para o idioma português a complexidade linguística e semântica de itans de Odus de Ifá não é tarefa para pessoas não-pertencentes ao grupo étnico iorubá, embora haja, repito, raríssimas exceções. Dificuldades maiores foram encontradas por Sàlámì; Frias; Alli ao elaborarem o *Dicionário de Iorubá-Português e Português-Iorubá* (São Paulo, Editora Oduduwa) já no prelo.

Ao buscarmos compreender o sistema simbólico iorubá nos defrontamos com as seguintes características dos iorubás:

1. Seu pensamento analógico e sincronístico se expressa por meio de idioma e linguagem carregados de analogias e metáforas, muitas vezes indecifráveis para nós, pesquisadores ocidentais, com pensamento e linguagem formatados por lógica causal.
2. Sua diferenciada compreensão de pessoa, universo e tempo, sua relação íntima com fatos e fenômenos sincrônicos, sua consciência da presença do Sagrado impregnando absolutamente tudo o que é material no mundo, sua percepção de que tudo está conectado a tudo numa rede universal de contato e interações.

3. A importância atribuída à palavra e seu uso nessa sociedade de tradição oral, em que “a mentira corrompe o sangue do mentiroso” e o silêncio é condição de preservação do axé, a energia vital.

Como reconhecer a presença do não-dito, do interdito, do mal-entendido e do silêncio na comunicação estabelecida entre pesquisadores e participantes de pesquisas etnográficas realizadas com iorubás? Como lidar com esse desafio? E olha que nem consideramos até agora, a presença do intérprete, sempre exigida em nossa coleta de dados. Se de verdade são muitas as pessoas da Pessoa e isso já é um bom complicador no encontro de duas Pessoas, imaginemos o quão complexa é a dinâmica estabelecida no encontro de todas as pessoas de três Pessoas - pesquisador, informante e intérprete - participantes de uma pesquisa etnográfica realizada em território como o iorubá.

Mas não serão esses desafios que enfraquecerão em nós a paixão, o amor e o compromisso assumido com os saberes tradicionais iorubás. Nem arrefecerão nosso empenho na luta contra o Racismo, contra a Colonialidade e contra a Hegemonia ocidentocêntrica. Em favor da Verdade, da Justiça e da Paz.

Referências Bibliográficas

- ADEBAYO, Sulaiman Olanrewaju; ILORI, Oluyemi Stephen. “Influence of Paranormal Beliefs on Psychopathology in a Cross-Cultural Society.” *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 11, Issue 2 (May-Jun. 2013), pp. 63-70. E-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. Disponível em: <www.Iosrjournals.org>. Acesso em: 16 out. 2019.
- ADICHE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de Uma História Única*. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANDRADE, Mário de. *Remate de Males*. São Paulo: Cupolo, 1930. Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos - BLPL, Florianópolis, [s.d.].
- ASCHUTZEBBERGER, Anne Ancelin. *Meus Antepassados. Vínculos transgeracionais, segredos de família, síndrome de aniversário e prática de genossociograma*. Trad. José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (org.). *Psicologia, Saberes Tradicionais, Espiritualidade e Epistemologias*. São Paulo: Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar (APTD) e Centro Paulista de Diversidade Epistemológica (CPDE), 2025. ISPN (digital): 978-65-80507-06-1. Disponível para download gratuito em: <https://www.aptransd.com.br/psicologia-saberes>.
- BOURDIEU, Pierre (org.). *A Miséria do Mundo*. (contribuições de A. ACCARDO). 17 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHUKWUEMEKA, Nwoko Kenneth. “Traditional Psychiatric Healing in Igbo Land, Southeastern Nigeria”. *African Journal of History and Culture (AJHC)*, 1(2), 36-43, June 2009. Disponível em: <<http://www.academicjournals.org/AJHC>>.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DINO, Alessandra. *Conversando com Gaspare Spatuzza: um relato de vida, uma história de chacinas*. Tradução Valéria Pereira da Silva. São Paulo: UNESP, 2018.

ILORI, Oluyemi Stephen; ADEBAYO, Sulaiman Olanrewaju; OGUNLEYE, Adedeji Julius. “Religiosity, Paranormal Beliefs and Psychopathological Symptoms in Two Ethnic Samples.” *Humanities and Social Sciences Letters*, 2014, 2(4): 192-202. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/272970146_Religiosity_Paranormal_Beliefs_and_Psychopathological_Symptoms_in_two_Ethnic_samples>.

JIMOH, Shaykh Luqman. “The Yoruba Concept of Spirit Husband and the Islamic Belief in Intermarriage Between *Jim* and Man: a comparative discourse”. *International Conference on Humanities, Literature and Management (ICHLM'15)*, Dubai (UAE), Jan. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15242/ICEHM.ED0115006>>.

LUZ, Madel Therezinha; BARROS, Nelson Filice de. *Racionalidades Médicas e Práticas Integrativas em Saúde: estudos teóricos e empíricos*. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social, UERJ/ABRASCO. Coleção Clássicos para Integralidade em Saúde, 2012.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Ed. revista e modificada pelo autor. 8. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Trad. Eloá Jacobina, 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NICOLESCU, Basarab. *Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.

OROPEZA, Ignacio Dobles. *Investigacion Cualitativa: metodologia, relaciones y etica. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo*. 1ª Ed. Costa Rica: UCR, 2018. 163p. ISBN 978-9968-46-666-0.

PAUL, Patrick; PINEAU, Gaston. *Transdisciplinarité et Formation. Interfaces et transdisciplinarités*. Paris: L' Harmattan, 2005. ISSN 1773-4843. ISBN 2747578372, 9782747578370.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *A Mulher, o Tempo e a Morte*. Envelhecimento Feminino no Brasil e na Nigéria (iorubás). 1987. Tese (Doutorado em Ciências) Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, 1987.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. “A Psicologia em diálogo com Saberes Tradicionais: reflexões epistemológico-metodológicas.” In: BERNI, Luiz Eduardo Valiengo (org.). *Psicologia, Saberes Tradicionais, Espiritualidade e Epistemologias*. São Paulo: Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar (APTD) e Centro Paulista de Diversidade Epistemológica (CPDE), 2025. ISPN (digital): 978-65-80507-06-1. Disponível para download gratuito em: <https://www.aptransd.com.br/psicologia-saberes>.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Mãe Negra. O significado iorubá da maternidade*. 1996. Tese (Doutorado em Ciências) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; SALÁMI, Sikirù (King); FRIAS, Eduardo Ribeiro, FRIAS, Rodrigo Ribeiro. SALÁMI, Olukemi Adeolá Ribeiro. “Fatores Etiológicos de Sofrimentos Psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental).” In DIAS, Rosimar José de Lima; FREITAS, Marta Helena (org.). *Sofrimento Psíquico e Sentido da Vida no Mundo Contemporâneo: contribuições da Psicologia da Religião*. Curitiba: CRV, 2022. 264 p. ISBN FÍSICO 978-65-251-2175-8 / ISBN DIGITAL 978-65-251-2172-7 / DOI 10.24824/978652512175.8, p. 69-94

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard, 1943

SÀLÁMÌ, Síkirù; FRIAS, Rodrigo Ribeiro; ALLI, Idowu. *Dicionário de Iorubá-Português. Dicionário de Português-Iorubá*. São Paulo: Oduduwa, 2025 (no prelo).

SÀLÁMÌ, Síkirù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. 3 ed. São Paulo: Oduduwa, 2024.

SOMMERMAN, Américo. *Inter ou Transdisciplinaridade? Da fragmentação disciplinar a um novo diálogo entre os saberes*. São Paulo, Paulus, 2006.

Recebido em: 23-09-2025

Aprovado em: 03-11-2025

ENTRE FOLHAS, REZAS E SANGUE: O OOGUN IORUBÁ COMO EPISTEMOLOGIA DE CURA E RESISTÊNCIA

Clodoaldo Matias da Silva¹

Alexandre Figueiredo Pereira²

Janderson Gustavo Soares de Almeida³

Guilherme Pereira Stribel⁴

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.59304

Resumo: A pesquisa investiga o Oogun como prática Iorubá que articula dimensões de cura, espiritualidade e resistência cultural, compreendendo-o como epistemologia que ultrapassa fronteiras disciplinares. O objetivo consiste em analisar de que maneira o Oogun integra práticas religiosas, saberes ancestrais e reivindicações políticas, configurando-se como campo de conhecimento e resistência no contexto afro-diaspórico. A metodologia utilizada adota uma abordagem bibliográfica crítica, baseada na antropologia das religiões e nos estudos culturais africanos, privilegiando a análise de narrativas, práticas rituais e produções simbólicas que atravessam a diáspora. O estudo examina as relações entre mito, rito e pedagogia, explorando como o Oogun se consolida como prática educativa, espiritual e política. A análise evidencia que a dimensão terapêutica do Oogun não se restringe à cura do corpo, mas se expande para o fortalecimento de vínculos comunitários e para a legitimação de direitos culturais. A investigação mostra que o Oogun resiste ao apagamento colonial e se afirma como recurso de sobrevivência, atualização identitária e reivindicação epistêmica. A conclusão preliminar indica que a prática deve ser compreendida como forma de diálogo intercultural que amplia a noção de conhecimento e propõe alternativas de reconhecimento frente às hegemonias epistêmicas. Nesse sentido, o Oogun se configura como espaço de interseção entre espiritualidade, pedagogia e política, oferecendo à antropologia instrumentos para a valorização de epistemologias plurais e para o fortalecimento das lutas afro-diaspóricas.

Palavras-chave: Afro-diáspora. Ancestralidade. Cura. Epistemologia. Resistência.

ENTRE HOJAS, ORACIONES Y SANGRE: EL OOGUN YORUBA COMO EPISTEMOLOGÍA DE SANACIÓN Y RESISTENCIA

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: cms.1978@hotmail.com

² Mestre em Educação pela Universidade Estácio de Sá. E-mail: alexandrefigper@yahoo.com.br

³ Doutorando em Educação e Cultura pela Universidade Estácio de Sá. E-mail: janderson.almeida@semed.manaus.am.gov.br

⁴ Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estácio de Sá PPGE/UNESA. E-mail: pereira.guilherme@estacio.br

Resumen: La investigación analiza el *Oogun* como una práctica yoruba que articula dimensiones de sanación, espiritualidad y resistencia cultural, entendiéndolo como una epistemología que trasciende las fronteras disciplinarias. El objetivo es analizar cómo el *Oogun* integra prácticas religiosas, conocimientos ancestrales y reivindicaciones políticas, configurándose como un campo de conocimiento y resistencia en el contexto afrodiaspórico. La metodología utilizada adopta un enfoque bibliográfico crítico, basado en la antropología de las religiones y los estudios culturales africanos, privilegiando el análisis de narrativas, prácticas rituales y producciones simbólicas que atraviesan la diáspora. El estudio examina las relaciones entre mito, rito y pedagogía, explorando cómo el *Oogun* se consolida como práctica educativa, espiritual y política. El análisis evidencia que la dimensión terapéutica del *Oogun* no se limita a la sanación del cuerpo, sino que se expande al fortalecimiento de los vínculos comunitarios y a la legitimación de los derechos culturales. La investigación muestra que el *Oogun* resiste el borrado colonial y se afirma como recurso de supervivencia, actualización identitaria y reivindicación epistémica. La conclusión preliminar indica que la práctica debe entenderse como una forma de diálogo intercultural que amplía la noción de conocimiento y propone alternativas de reconocimiento frente a las hegemonías epistémicas. En este sentido, el *Oogun* se configura como un espacio de intersección entre espiritualidad, pedagogía y política, ofreciendo a la antropología instrumentos para la valorización de epistemologías plurales y para el fortalecimiento de las luchas afrodiaspóricas.

Palabras clave: Afrodiáspora. Ancestralidad. Curación. Epistemología. Resistencia.

Introdução

O presente trabalho tem como eixo central o estudo do Oogun Iorubá, concebido como prática de medicina-magia-religião que articula dimensões de cura, espiritualidade e resistência cultural. A partir da pergunta norteadora — De que maneira o Oogun pode ser compreendido como epistemologia de cura e resistência, capaz de integrar práticas religiosas, saberes ancestrais e reivindicações políticas no contexto contemporâneo? — Busca-se compreender seus desdobramentos históricos e sociais, sem reduzi-lo a uma prática isolada, mas sim como parte integrante de um complexo sistema de saberes.

Nesse sentido, a investigação se justifica pela necessidade de problematizar a persistente desvalorização de práticas terapêuticas ancestrais frente à hegemonia biomédica e às lógicas coloniais de apagamento cultural. O Oogun, enquanto prática Iorubá, não se limita a um recurso de saúde, mas representa um campo de disputas simbólicas e jurídicas, em que a noção de cura também se converte em ato político. Com isso, o estudo se insere no esforço de valorizar epistemologias africanas e afro-

diaspóricas que resistem, mesmo diante das pressões normativas que buscam deslegitimá-las.

Do ponto de vista social, a relevância da pesquisa está na possibilidade de dar visibilidade a saberes historicamente marginalizados e, ao mesmo tempo, de refletir sobre políticas de saúde interculturais que contemplem práticas tradicionais. No campo acadêmico, a análise propõe contribuir para a renovação do debate sobre epistemologias plurais, sobretudo em diálogo com a antropologia das religiões afro-diaspóricas. Já no plano histórico, evidencia-se a continuidade do Oogun como prática de resistência desde o período colonial até as dinâmicas urbanas contemporâneas, ressaltando sua permanência como herança viva. No âmbito jurídico, emergem discussões sobre direitos culturais e proteção do patrimônio imaterial.

Para sustentar tal abordagem, foi realizado um mapeamento bibliográfico interdisciplinar envolvendo obras clássicas e contemporâneas que tratam das práticas Iorubás, de seus fundamentos cosmológicos e de suas reelaborações na diáspora africana. A análise se estrutura em uma leitura crítica que considera as dimensões simbólicas, políticas e espirituais do Oogun. A metodologia empregada baseia-se em revisão teórica com ênfase na literatura antropológica, histórica e religiosa, permitindo estabelecer pontes interpretativas entre os contextos africano e afro-brasileiro, sem recorrer a simplificações generalistas.

No que diz respeito à organização do estudo, a primeira parte é composta por esta introdução, que apresenta o tema, o questionamento e a justificativa. A segunda parte compreende as seções de fundamentação teórica, divididas em quatro eixos: raízes afrocentricas e epistemologia Iorubá; Oogun, plantas e espiritualidade como terapêutica; resistência cultural e narrativas afro-brasileiras; pedagogia, direitos e interculturalidade. Na sequência, desenvolvem-se as considerações finais, que não pretendem encerrar o debate, mas abrir novas perspectivas. Por fim, as referências reúnem as fontes utilizadas para fundamentar a pesquisa.

Assim, espera-se que este trabalho contribua para o aprofundamento da reflexão sobre epistemologias africanas e afro-diaspóricas, ressaltando o papel do Oogun como prática que articula cura, religião e resistência. A contribuição acadêmica reside em propor um olhar que ultrapassa fronteiras disciplinares e desafia os limites da noção de ciência tradicional, ampliando o debate sobre interculturalidade, patrimônio e justiça epistêmica. Dessa forma, o estudo se inscreve no horizonte de uma antropologia

comprometida com a valorização de saberes ancestrais, reafirmando a potência das culturas africanas e afro-diaspóricas no mundo contemporâneo.

1. Raízes Afrocentradas e Epistemologia Iorubá

O estudo do Oogun, enquanto prática Iorubá que articula cura, espiritualidade e resistência, não pode ser desvinculado da crítica ao paradigma eurocêntrico que moldou a forma de compreender o conhecimento. A proposta de afrocentricidade formulada por Asante (2016) desloca o olhar do centro ocidental e recoloca a África como produtora legítima de epistemologias, enfatizando que o saber Iorubá não é derivado, mas originário. Nesse movimento, a ancestralidade é compreendida como horizonte ontológico, pois sustenta a legitimidade de práticas como o Oogun em sua dimensão integral.

Ao problematizar os efeitos do eurocentrismo, Asante (2022) argumenta que as vozes africanas devem ser entendidas como parte constitutiva da filosofia universal, e não como apêndices periféricos. Essa perspectiva possibilita compreender o Oogun não como curiosidade etnográfica, mas como epistemologia viva, fundada em uma lógica que articula natureza, espiritualidade e política. A centralidade do sujeito africano no processo de conhecimento torna-se, portanto, um ato de resistência frente ao epistemicídio promovido pela modernidade colonial.

Essa concepção encontra ressonância nas reflexões de Diop (2014), ao defender a unidade cultural da África negra como base para compreender os sistemas religiosos e científicos do continente. O Oogun insere-se nesse contexto como prática que materializa a continuidade entre o corpo e o cosmos, onde doença e cura são interpretadas a partir de uma ontologia relacional. Não se trata de um sistema arcaico, mas de um pensamento coerente, capaz de reorganizar o modo como se concebe a vida em sociedade.

A crítica às narrativas coloniais exige uma leitura cuidadosa da produção discursiva sobre as práticas africanas. Nesse ponto, a contribuição de Foucault (2008) é mobilizada para analisar os modos de enunciação que definem o que é aceito como saber válido. Ao refletir sobre a arqueologia dos discursos, percebe-se como a medicina ocidental constituiu-se pela exclusão de outras epistemologias, relegando o Oogun a um

estatuto de superstição. Essa marginalização evidencia a dimensão política que atravessa a produção de conhecimento.

Contudo, não é apenas no plano das ideias que o Oogun se configura como saber autônomo. A pedagogia das encruzilhadas, elaborada por Rufino (2019), aponta para a necessidade de compreender os saberes afro-diaspóricos como múltiplos e atravessados por tensões, deslocando a noção de linearidade. Nesse contexto, o Oogun se apresenta como encruzilhada epistemológica, em que elementos da natureza, da ancestralidade e da resistência dialogam de modo complexo, sem que se possa reduzi-lo a categorias estanques.

A articulação entre afrocentricidade e encruzilhada sugere que o Oogun opera em um campo de tradução intercultural, no qual se cruzam dimensões simbólicas e práticas. Essa tradução, no entanto, não implica assimilação, mas reafirmação de diferenças, tal como argumenta Asante (2016) ao reivindicar a autonomia africana na produção do conhecimento. O Oogun, nesse sentido, carrega uma pedagogia própria, que transmite valores de resistência, espiritualidade e cuidado em contextos marcados pela violência histórica.

É relevante observar que, para Diop (2014), as cosmologias africanas devem ser entendidas como sistemas de pensamento coesos, e não fragmentos desconexos. O Oogun, ao articular o uso de folhas, rezas e sangue, expressa essa coesão, que relaciona o corpo individual ao corpo coletivo. Nessa perspectiva, cura não se reduz à dimensão biológica, mas envolve equilíbrio social e cósmico, produzindo uma forma de conhecimento que resiste à fragmentação típica da racionalidade ocidental.

A reflexão de Foucault (2008) contribui para problematizar como o discurso médico europeu historicamente produziu fronteiras entre ciência e não-ciência, ao passo que o Oogun desafia tais divisões. O campo da medicina ocidental baseia-se na objetificação do corpo, enquanto o Oogun se organiza pela integração entre corpo, espírito e natureza. Essa tensão evidencia que os critérios de validação científica não são universais, mas situados, e reforça a importância da afrocentricidade como método de análise crítica.

Ao destacar a pedagogia das encruzilhadas, Rufino (2019) nos convida a compreender o Oogun como prática que desestabiliza as categorias rígidas do pensamento ocidental. A encruzilhada não é apenas metáfora, mas princípio organizador, em que os saberes se encontram sem perder suas singularidades. O Oogun,

nesse horizonte, aparece como pedagogia de resistência que articula memória ancestral e práticas contemporâneas, construindo possibilidades de cura e cuidado que escapam à lógica da uniformidade.

A reflexão desenvolvida até aqui permite compreender o Oogun como epistemologia situada, elaborada em confronto direto com a hegemonia ocidental. Essa abordagem evidencia que a centralidade africana não se restringe a um exercício de deslocamento teórico, mas configura uma prática viva que atravessa cosmologias, rituais e pedagogias sociais. Ao ser reconhecido como campo de saber, o Oogun se afirma em sua complexidade, integrando memória, espiritualidade e política. Assim, a análise confirma que não se trata de mero objeto de estudo, mas de sistema epistêmico em disputa.

Ainda que essa perspectiva não esgote o tema, ela abre novas possibilidades de investigação sobre a dimensão pedagógica do Oogun e sobre os modos como a afrocentricidade se materializa em práticas de cura. A pedagogia cultural presente no universo Iorubá possibilita compreender como conhecimento e resistência se encontram na experiência comunitária. Nesse sentido, a próxima seção dedica-se a examinar os vínculos entre práticas terapêuticas, espiritualidade e cosmologia, mostrando como o Oogun traduz a afrocentricidade em pedagogia cultural e resistência epistêmica.

2. Oogun, Plantas e Espiritualidade como Terapêutica

O Oogun apresenta-se como um campo complexo onde o elemento vegetal atua como mediador entre corpo, espírito e ancestralidade. Conforme analisa De Jagun (2019), as folhas não se reduzem a insumos medicinais, mas constituem chaves rituais que abrem portais de equilíbrio entre mundos visíveis e invisíveis. Essa concepção rompe com a fragmentação biomédica e insere a saúde em uma lógica relacional, a cura, assim, é entendida como restauração da ordem cósmica e não apenas reparação corporal.

Ao investigar o papel do Ori como divindade, De Jagun (2018) destaca sua centralidade no processo de cura, pois a cabeça não é apenas sede da racionalidade, mas altar de conexão espiritual. Nesse sentido, o Oogun articula ervas, cânticos e oferendas para harmonizar a interioridade com a coletividade. Esse arranjo epistemológico demonstra que doença não é falha orgânica isolada, mas descompasso entre o indivíduo

e sua cosmologia, a terapêutica, portanto, se fundamenta na recomposição das energias vitais.

Além da centralidade do Ori, a literatura ressalta a força simbólica dos benzimentos e das preces. Barros (2010) evidencia como esses gestos ritualísticos operam no plano espiritual, criando redes de proteção e vitalidade. Já Dantas (2023) observa que os benzimentos, ao serem proferidos junto às ervas, ativam sua dimensão energética, potencializando os efeitos de cura. Essa relação entre palavra, gesto e natureza reflete a inseparabilidade entre linguagem e corpo, apontando para um modelo de terapêutica integral.

Torna-se evidente, portanto, que o Oogun não se limita a uma fitoterapia empírica, mas integra camadas de espiritualidade e cosmologia. Ao examinar os fundamentos da medicina herbal, Aniyis (2022) apresenta a ideia de que a cura energética não depende apenas de princípios ativos, mas da vibração espiritual que atravessa cada planta. Essa abordagem contemporânea ressoa com saberes Iorubás, pois reconhece a potência vital da natureza como elemento constitutivo do processo de cura.

Nessa direção, a contribuição de Kambeba (2020) é fundamental ao destacar os saberes da floresta como patrimônio coletivo, não apenas de uma comunidade, mas da própria humanidade. O Oogun, ao mobilizar folhas, ressignifica a floresta como farmácia espiritual e política, estabelecendo pontes entre tradição e contemporaneidade. A memória das plantas, inscrita em seus usos ritualísticos, expressa uma pedagogia de cuidado que articula a natureza como sujeito de saber. Assim, saúde e território tornam-se indissociáveis.

Do mesmo modo, a análise de Santos (2020) sobre Òsósi, caçador de alegrias, insere o Oogun em um horizonte mítico em que natureza e espiritualidade se fundem. Òsósi, como guardião da mata, simboliza a conexão entre caça, floresta e cura, ampliando a compreensão do Oogun como prática de mediação. O vínculo entre divindade e erva, nesse caso, não é alegórico, mas estrutural, pois legitima a prática terapêutica na ordem cosmológica Iorubá. A espiritualidade reforça, assim, a dimensão social do cuidado.

É preciso considerar, ademais, que a oralidade desempenha papel decisivo na transmissão desses saberes. De Jagun (2019) observa que o conhecimento das folhas é transmitido por cantos, mitos e narrativas que carregam a experiência ancestral. Essa pedagogia oral sustenta a permanência das práticas, transformando a memória coletiva

em manual de cura. A erva, nesse contexto, não fala sozinha, mas encontra voz na palavra ritual, constituindo um sistema integrado de linguagem e natureza.

Outro ponto de articulação encontra-se no caráter performático da cura. Barros (2010) evidencia que o gesto ritual, ao ser repetido, instaura uma temporalidade própria que desloca o indivíduo de sua condição de sofrimento. Essa temporalidade, por sua vez, está ligada à cosmovisão Iorubá, que não dissocia presente, passado e futuro. Assim, o Oogun emerge como experiência que reorganiza não apenas o corpo, mas também a memória e o destino do sujeito, situando-o em sua ancestralidade.

Nesse horizonte, a floresta descrita por Kambeba (2020) deixa de ser mero espaço físico e passa a constituir território espiritual, onde plantas são sujeitos de agência. A evocação de Òsósí analisada por Santos (2020) reforça que a cura não é somente técnica, mas pacto entre humanos, natureza e divindades. Essa interdependência revela a força do Oogun enquanto prática de resistência, pois reafirma uma ética ecológica e comunitária frente às lógicas de apropriação que desqualificam os saberes ancestrais.

A análise evidencia que o Oogun se sustenta em uma rede de saberes que entrelaça ervas, rezas e espiritualidade, compondo uma terapêutica integral. Essa dimensão material e simbólica não se limita ao corpo físico, mas se projeta em um horizonte cosmológico mais amplo, em que natureza, ancestralidade e comunidade estão profundamente conectadas. Assim, a prática se mostra inseparável de um sistema relacional que estrutura modos de existir e de resistir.

Esse entrelaçamento abre espaço para compreender como o Oogun, além de prática terapêutica, assume relevância como campo de resistência cultural e de afirmação identitária. Sua permanência na diáspora afro-brasileira revela que a cura ultrapassa o domínio biológico e inscreve-se também como memória coletiva e narrativa política. Nesse sentido, a próxima seção se volta à análise do Oogun como prática de resistência que articula religiosidade, cultura e luta social, reafirmando sua centralidade no universo afro-diaspórico.

3. Resistência Cultural e Narrativas Afro-Brasileiras

A permanência do Oogun na diáspora revela a força de uma memória que atravessa gerações, mesmo diante de mecanismos de silenciamento. A cultura popular brasileira demonstra como práticas de origem africana resistem às tentativas de apagamento, articulando símbolos, cantos e ritos. Nesse horizonte, a análise de práticas religiosas permite identificar como identidades coletivas se formam e se reforçam por meio da cura. Araújo (1973) mostra que tais manifestações populares não são marginais, mas expressões de centralidade cultural.

Os processos de iniciação ampliam essa compreensão ao indicar que pertencimento não se constrói apenas pela fé, mas também por vínculos sociais. O Oogun participa dessas dinâmicas ao oferecer práticas que estruturam experiências de comunidade, sustentadas em cosmologias próprias. Vogel et al. (1993) descrevem como a iniciação afro-brasileira fortalece a identidade coletiva, tornando o ritual eixo organizador da vida social. Nesse sentido, as práticas de cura reafirmam a inseparabilidade entre corpo e coletividade.

A dimensão mítica reforça ainda mais a legitimidade dessas práticas, pois as narrativas religiosas não se limitam ao campo simbólico. Elas oferecem fundamento epistemológico que orienta a ação ritual, criando uma lógica própria de validação. Nesse quadro, Prandi (2001a) evidencia como os mitos dos orixás funcionam como matriz de sentido, articulando os elementos da cura a uma cosmologia ordenada. O Oogun se insere nesse universo como prática legitimada pela ancestralidade.

Ao lado das mitologias, emerge a encantaria como espaço de interlocução entre humanos e entidades espirituais. Oogun, nesse contexto, não se apresenta como técnica isolada, mas como parte de uma rede de mediações. A leitura de Prandi (2001b) demonstra que a encantaria brasileira preserva esse vínculo entre natureza e espiritualidade, sustentando modos próprios de organização cultural. Oogun, assim, reafirma-se como elemento de continuidade dentro desse universo de forças encantadas.

O enfrentamento da invisibilização histórica das práticas afro-brasileiras também se torna essencial para compreender o Oogun. O apagamento sistemático de saberes negros insere-se em estratégias coloniais de dominação, que associaram cura tradicional à superstição. Nascimento (1978) denuncia esse processo como genocídio cultural,

destacando que o rechaço das medicinas ancestrais faz parte de um projeto de negação da humanidade negra. Oogun, nesse contexto, resiste como memória em disputa.

As narrativas de resgate cultural, no entanto, apontam para movimentos de recomposição e fortalecimento das tradições. O sistema de Ifá, ao ser retomado como referência, oferece caminhos para reinscrever o Oogun em sua matriz originária. Lopes (2020) reforça essa necessidade de reconexão, evidenciando que Ifá não é apenas técnica oracular, mas pedagogia de resistência. Oogun, quando articulado a esse resgate, reafirma sua legitimidade e amplia sua potência no espaço afro-brasileiro.

A produção literária também atua como campo de resistência e transmissão da memória afrodescendente. Escritas que evocam o cotidiano da diáspora traduzem na palavra as marcas da ancestralidade e da luta por reconhecimento. Evaristo (2024) demonstra como a literatura pode ser veículo de cura, articulando corpo, voz e espiritualidade. A evocação do sagrado, nesse caso, expande os sentidos do Oogun, inserindo-o em uma estética que é igualmente política.

A análise comparada dessas diferentes dimensões revela que o Oogun opera como eixo de articulação entre práticas religiosas, memória histórica e produção cultural. A iniciação, a mitologia e a encantaria, quando pensadas em conjunto, demonstram que a resistência negra não se limita ao espaço ritual. A contribuição de Vogel et al. (1993) e Prandi (2001a; 2001b) reforça a ideia de que o Oogun é parte de um sistema integrado, onde o simbólico e o social se entrelaçam.

Ao reconhecer esse caráter integrado, torna-se possível compreender como o Oogun mobiliza dimensões jurídicas e políticas. A denúncia de Nascimento (1978) mostra que não se trata apenas de defender uma prática espiritual, mas de reivindicar o direito a uma existência plena. A ancestralidade, ao legitimar essas práticas, desafia os limites impostos por uma ordem social que historicamente negou sua validade. Assim, o Oogun se afirma em campos múltiplos de disputa.

Esse percurso evidencia que a resistência cultural afro-brasileira se apoia em práticas que ultrapassam o corpo físico, incorporando narrativas, memórias e linguagens estéticas que afirmam a sobrevivência coletiva. Essa multiplicidade abre espaço para refletir como tais práticas, ao mesmo tempo pedagógicas e jurídicas, sustentam diálogos interculturais que fortalecem a legitimidade dos saberes ancestrais. É justamente nessa direção que se orienta a próxima seção, dedicada a explorar sua dimensão educativa, normativa e de mediação entre tradições.

4. Pedagogia, Direitos e Interculturalidade

A leitura do Oogun no contexto afro-brasileiro permite compreender sua função educativa como prática de transmissão de saberes ancestrais. Essa dimensão se manifesta no interior das comunidades, onde a ritualidade se torna pedagógica ao articular corpo, palavra e natureza. A pedagogia de terreiro descrita por Silva (2025) mostra que o Oogun não é apenas um recurso espiritual, mas um espaço de formação em diversidade cultural, esse processo assegura a continuidade de valores e memórias.

Nesse horizonte, o Oogun se revela também como epistemologia de resistência diante de processos de silenciamento e exclusão. Ao se constituir como prática educativa, ele atua na formação de sujeitos coletivos que reconhecem a ancestralidade como fundamento. O diálogo de saberes proposto por Silva et al. (2024) indica que práticas tradicionais podem estabelecer pontes com a ciência acadêmica, sem que uma invalide a outra, essa interlocução legitima conhecimentos historicamente marginalizados.

A pedagogia da cura, quando observada nos ritos do Oogun, associa ervas, rezas e gestos a uma ética de cuidado compartilhado. Barros (2010) evidencia como o ato de benzer funciona como prática de ensino, em que o gesto ritual é também transmissão de valores comunitários. Dantas (2023), ao tratar das ervas e benzimentos, reforça que a aprendizagem se dá pela experiência, conectando o domínio espiritual com a prática cotidiana, assim, ensino e cura caminham juntos.

Ao articular pedagogia e espiritualidade, o Oogun também tensiona o campo jurídico. O reconhecimento de saberes tradicionais no âmbito do direito cultural permanece um desafio frente às normatividades ocidentais. A crítica formulada por Nascimento (1978) aponta que negar validade a essas práticas equivale a prolongar o genocídio cultural contra populações negras. Dessa forma, a defesa jurídica do Oogun é igualmente defesa de direitos humanos, vinculada à memória coletiva.

Essa vinculação entre prática pedagógica e luta política se expressa na ritualidade, mas também em sua função comunitária. O Oogun opera como lugar de elaboração identitária, em que ensino, espiritualidade e resistência se entrelaçam. Silva (2025) descreve como a pedagogia de terreiro cria alternativas educativas frente às limitações do ensino formal, revelando caminhos de valorização da diversidade. O

espaço ritual, assim, torna-se ambiente de aprendizagem social.

Ainda nesse campo, a mitologia dos orixás estudada por Prandi (2001a) sustenta uma pedagogia simbólica que fundamenta o Oogun. O mito não se reduz a narrativa, mas funciona como base normativa que organiza as práticas de cura e de ensino. A autoridade pedagógica, portanto, não se encontra em documentos escritos, mas na oralidade e na ritualização. Essa configuração mostra que o conhecimento se legitima pela ancestralidade e pela coletividade que o compartilha.

A articulação entre ciência e saber tradicional abre espaço para pensar a interculturalidade como prática política. O diálogo de saberes proposto por Silva et al. (2024) demonstra que a integração entre diferentes matrizes não implica hierarquização, mas reconhecimento mútuo. Nesse sentido, o Oogun emerge como prática que reconfigura fronteiras entre epistemologias. A experiência intercultural, portanto, fortalece a legitimidade de conhecimentos que resistem ao apagamento.

A espiritualidade, nesse cenário, não se opõe à educação, mas a constitui como processo formativo. As práticas de cura, quando transmitidas em contextos comunitários, operam como pedagogias que valorizam a diversidade. Barros (2010) e Dantas (2023) apontam que a força pedagógica do Oogun está na experiência compartilhada, em que saber e fazer se entrelaçam. Esse entrelaçamento configura uma ética do cuidado, essencial para pensar direitos coletivos.

Nesse mesmo horizonte, a crítica de Nascimento (1978) ressoa ao mostrar que a luta pelo reconhecimento jurídico dos saberes afrodescendentes é também luta pela sobrevivência cultural. O direito à prática do Oogun não se limita ao campo religioso, mas se estende às políticas de educação e cultura. A negação dessas práticas perpetua desigualdades estruturais, enquanto sua valorização abre espaço para a democratização do conhecimento, assim, política e pedagogia se encontram.

Diante desse percurso, torna-se possível compreender o Oogun como epistemologia de cura e resistência capaz de integrar práticas religiosas, saberes ancestrais e reivindicações políticas. Ele atua como pedagogia de terreiro, como fundamento jurídico de direitos culturais e como prática intercultural de legitimação do saber. Ao articular memória, espiritualidade e luta política, o Oogun reafirma sua centralidade no campo afro-brasileiro. Esse movimento responde à questão proposta, evidenciando sua potência enquanto prática de conhecimento e de resistência.

Considerações Finais

A análise empreendida permitiu identificar o Oogun como prática que articula cura, espiritualidade e resistência, consolidando-se como epistemologia singular no contexto afro-diaspórico. Os resultados alcançados confirmam a hipótese de que essas práticas não podem ser compreendidas como simples expressão ritual, mas como sistema complexo de produção de saber. Nesse sentido, o Oogun emerge como experiência que reorganiza dimensões sociais, políticas e culturais, deslocando leituras reducionistas.

Os resultados também evidenciam que a questão proposta foi respondida de forma crítica, demonstrando que o Oogun integra práticas religiosas, saberes ancestrais e reivindicações políticas em um mesmo campo de ação. A investigação mostrou que tais práticas não se restringem à esfera do sagrado, mas operam igualmente como pedagogias sociais e mecanismos de resistência. Desse modo, a hipótese foi confirmada na medida em que o Oogun se apresentou como saber de caráter integral e dinâmico.

No plano teórico, os achados contribuem para ampliar o debate sobre epistemologias africanas e afro-diaspóricas, reforçando a necessidade de deslocar a centralidade de paradigmas ocidentais. O Oogun, ao articular natureza, corpo e espiritualidade, oferece parâmetros de análise que desafiam categorias estabelecidas, propondo novas formas de pensar o conhecimento. Essa contribuição amplia a compreensão da diversidade epistêmica e fortalece o campo da antropologia crítica.

Em termos práticos, os resultados evidenciam que o Oogun tem relevância social e cultural ao legitimar formas de cuidado que resistem à desqualificação histórica. Essas práticas operam como recursos pedagógicos, jurídicos e políticos, atuando na valorização da diversidade e no reconhecimento de direitos coletivos. A implicação direta desse achado está na possibilidade de construção de políticas que reconheçam a legitimidade das tradições afro-brasileiras como patrimônio vivo.

As reflexões desenvolvidas também indicam que o Oogun deve ser compreendido como prática de diálogo intercultural, capaz de estabelecer conexões com outros sistemas de saber. Essa abertura contribui para fortalecer o debate sobre justiça epistêmica, ampliando as fronteiras do campo acadêmico. Ao mesmo tempo, reafirma a importância de abordagens que valorizem a oralidade, a memória e a ancestralidade como fontes legítimas de conhecimento.

Por fim, a investigação aponta para a necessidade de novos estudos que aprofundem a compreensão das práticas de cura em sua interface com as dimensões políticas e pedagógicas. O Oogun, como campo de saber em movimento, permanece aberto a interpretações e reelaborações que enriquecem o debate antropológico. Assim, a pesquisa contribui não apenas para consolidar a importância dessas práticas, mas também para inspirar futuras investigações comprometidas com a valorização da diversidade epistêmica.

Referências Bibliográficas

- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia*. Ensaios Filosóficos, 2016.
- ASANTE, Molefi Kete. *Os Filósofos Egípcios – Vozes Ancestrais Africanas: De Imhotep a Akhenaten*. Editora Ananse, 2022.
- ANIYS, Aqiyl. *Medicina Herbal Alcalina: Revisão de doenças e recuperação da energia do organismo*. Diaspora Africana: Editora Filhos da África, 2022.
- ARAÚJO, A. M. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramento, 1973.
- BARROS, Jose Flávio Pessoa de. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- DANTAS, Fábio. *Ervas e Benzimentos*. Editora Academia. São Paulo, 2023.
- DE JAGUN, Márcio. *Ewé: a chave do portal: o conceito de saúde e doença conforme a filosofia ioruba, a ritualística do equilíbrio físico e espiritual através do elemento vegetal*. Rio de Janeiro. Litteris Editora. 2019.
- DE JAGUN, Márcio. *Ori: a cabeça como divindade: história, cultura, filosofia e religiosidade africana*. Editora Litteris, 2018.
- DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luanda, Angola: Edições Mulemba; Ramada, Portugal: Edições Pedagogo, 2014.
- EVARISTO, Conceição. *Macabéa Flor de Mulungu*. Oficina Raquel, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. Editora Jandaíra, 2020.
- LOPES, Nei. *Ifá Lucumí: o resgate da tradição*. Pallas Editora, 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra S/A, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula editorial, 2019.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Ôsosi: O caçador de alegrias*. Rio de Janeiro: 117 Autorale. 2020.
- SILVA, Clodoaldo Matias da et al. “Dialogue of knowledges: the importance of the partnership between scientists and indigenous peoples for the preservation of traditional knowledge”. *Revista Delos*, v. 17, 53), e1368. 2024.

SILVA, Clodoaldo Matias da. “Pedagogia de terreiro: práticas educativas para superação do preconceito e valorização da diversidade cultural”. In: SILVA, Clodoaldo Matias da. *Educação em conflito: disputas sociopolíticas, resistência epistêmica e lutas por direitos, diversidade e democracia nas práticas escolares contemporâneas*. Londres: Nova Edições Acadêmicas, 2025.

VOGEL, Arno et al. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afrobrasileira*. Série raízes, v. 3, Rio de Janeiro, Editora Pallas. 1993.

Recebido em: 16-08-2025

Aprovado em: 25-09-2025

CHEIROS DE SOBREVIVÊNCIA: A RESILIÊNCIA DA HERANÇA OLFATIVA E GUSTATIVA IORUBÁ NO BRASIL

Bruno de Carvalho Leite Rodrigues¹

Luana de Pinho Queiroz²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.60265

Resumo: Este trabalho investiga como cheiros e sabores preservam e comunicam a herança iorubá na Bahia, articulando memória, cura e identidade. A partir de revisão histórica e etnografia sensorial, o estudo relaciona a medicina iorubá e o axé à vida ritual e culinária baiana, com foco no azeite de dendê como âncora olfativo-gustativa que conecta comida de santo, práticas domésticas e espaço público. O mapeamento de campo abrangeu a Lavagem do Bonfim e a Festa de Iemanjá, em Salvador, e observações comparativas no Oduduwa Templo dos Orixás, em São Paulo. Identificaram-se notas recorrentes como lavanda, arruda, ervas e dendê, além de sobreposições botânicas na água de cheiro e em oferendas, evidenciando um continuum sensorial transatlântico. O estudo mostra que, sob ciclos históricos de repressão, linguagens sensoriais discretas sustentaram a continuidade ritual e a transmissão de saberes. Metodologicamente, defende-se integrar etnografia, terminologia padronizada de odor e química analítica para vincular perfis químicos a categorias êmicas e prescrições oraculares. Conclui-se que o olfato e o paladar operam como vetores resilientes de patrimônio e cuidado, mas enfrentam ameaças contemporâneas ligadas a mudanças ambientais e à industrialização do dendê. Recomenda-se protocolar arquivos sensoriais, fortalecer políticas de salvaguarda e apoiar cadeias tradicionais que mantêm o sabor, o aroma e o sentido cultural dessa herança.

Palavras-chave: Olfato. Patrimônio imaterial. Cultura iorubá. Bahia. Brasil. Azeite de dendê

OLORES DE SUPERVIVENCIA: LA RESILIENCIA DE LA HERENCIA OLFATIVA Y GUSTATIVA YORUBA EN BRASIL

Resumen: Este trabajo investiga cómo los olores y sabores preservan y comunican la herencia yoruba en Bahía, articulando memoria, sanación e identidad. Basado en la revisión histórica y la etnografía sensorial, el estudio relaciona la medicina y el *axé* yoruba con la vida ritual y culinaria bahiana, centrándose en el aceite de palma (*dendê*) como ancla olfativa-gustativa que conecta la comida del santo, las prácticas domésticas y el espacio público. El mapeo de campo abarcó el *Lavagem do Bonfim* y la *Festa de Iemanjá*, en Salvador, y observaciones comparativas en el *Oduduwa Templo dos Orixás*, en São Paulo. Se identificaron notas recurrentes como lavanda, ruda, hierbas y aceite de palma,

¹ Doutorando em Engenharia Química na NTNU (Noruega). E-mail: bruno.rodrigues@ntnu.no

² Doutoranda em Engenharia Química e Biológica na FEUP. E-mail: luanaqu@stud.ntnu.no

así como superposiciones botánicas en el agua perfumada y las ofrendas, evidenciando un continuo sensorial transatlántico. El estudio muestra que, bajo ciclos históricos de represión, los lenguajes sensoriales discretos han sostenido la continuidad ritual y la transmisión del conocimiento. Metodológicamente, se aboga por integrar la etnografía, la terminología estandarizada de olores y la química analítica para vincular los perfiles químicos con las categorías émicas y las prescripciones oraculares. Se concluye que el olfato y el gusto operan como vectores resilientes del patrimonio y el cuidado, pero enfrentan amenazas contemporáneas vinculadas a los cambios ambientales y la industrialización de la palma aceitera. Se recomienda protocolizar los archivos sensoriales, fortalecer las políticas de salvaguarda y apoyar a las cadenas tradicionales que mantienen el sabor, el aroma y el sentido cultural de este patrimonio.

Palabras clave: Olfato. Patrimonio inmaterial. Cultura yoruba. Bahía. Brasil. Aceite de palma.

1.1 Introdução

A cultura da Bahia tem raízes profundas na herança iorubá, que continua a moldar a identidade da região de diversas maneiras (Falola; Childs, 2004; Udo, 2020). O tráfico transatlântico de escravos trouxe milhões de africanos ao Brasil, com um número significativo originário de regiões de língua iorubá (Akintoye, 2021; Slavevoyages, 2020). Esses indivíduos trouxeram consigo línguas, crenças espirituais, tradições, músicas e modos de compreender o mundo que, apesar das condições coercitivas da escravidão, foram preservados, adaptados e entrelaçados no próprio tecido da sociedade brasileira (Akintoye, 2021). A Bahia de hoje, estado que serviu como importante porta de entrada de africanos escravizados, possui uma população majoritariamente composta por pessoas que se identificam como pardas, seguidas por aquelas que se identificam como pretas, com uma proporção menor que se identifica como branca (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023). As tradições iorubás, em particular, moldaram profundamente e continuam a influenciar as práticas religiosas, as manifestações culturais, as estruturas comunitárias e até a visão filosófica de mundo na região (Murphy, 2010; Udo, 2020). Trata-se de um testemunho especialmente poderoso da resiliência e da riqueza da herança africana.

Um dos aspectos mais visíveis e enraizados da herança iorubá na Bahia é a presença do Candomblé, religião afro-brasileira com fortes raízes iorubás que continuam a florescer, oferecendo um elo vivo entre passado e presente (Ofuasia, 2024). O Candomblé, com seu complexo panteão de orixás e práticas espirituais, reflete o impacto

da cosmologia, da epistemologia e da teologia iorubás (Ofuasia, 2024). A sobrevivência da cultura afro-brasileira, apesar de séculos de opressão e marginalização, evidencia a força da transmissão cultural entre gerações (Udo, 2020). Para além da religião, um outro aspecto se destaca por não ser tão notório, o legado iorubá permeia a culinária e o aroma da cidade. Pratos como o acarajé, feito com feijão-fradinho e frito no azeite de dendê, remontam às suas raízes na África Ocidental (Dawson, 2012; Falola; Childs, 2004), enquanto eventos como a celebração de Iemanjá em Salvador, capital da Bahia, reúnem pessoas de diferentes origens com flores e perfumes para homenagear a divindade (Queiroz, 2021). Como observa Souza (2019), Iemanjá tem origem na divindade iorubá Yemoja, conhecida como a senhora de todas as águas. A divindade é cultuada em vários países com influências africanas, como Cuba, Haiti, Uruguai e outras partes do mundo. No contexto afro-brasileiro, ela se transformou na deusa do mar, incorporando a natureza adaptativa do culto aos orixás na diáspora. De modo semelhante, a cerimônia da Lavagem do Bonfim, grande celebração que ocorre em Salvador, todo mês de janeiro, embora tenha origem em tradições e eventos católicos, incorpora elementos do Candomblé, particularmente o ritual de lavagem associado ao orixá Oxalá (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013).

Muitas práticas baianas possuem componentes marcadamente olfativos e gustativos. A Lavagem do Bonfim é caracterizada por flores e água de cheiro, enquanto as comidas de rua preparadas com azeite de dendê moldam o sabor da celebração (Dawson, 2012; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013). As tradições religiosas oferecem exemplos especialmente vívidos de como o olfato e o paladar operam como mídias culturais. No Candomblé, descrito como uma religião fortemente olfativa, plantas aromáticas influenciam o ambiente, enquanto as oferendas e as refeições partilhadas organizam o paladar e a ingestão como vias de participação e renovação (Halloy, 2018). No horizonte intelectual da medicina tradicional iorubá, a saúde está ligada à circulação do axé, a força vital. A ingestão de alimentos e preparações vegetais apropriados repõe o axé e sustenta a cura e a prevenção, enquanto as atmosferas olfativas geradas por incensos, perfumes e banhos possibilitam a purificação, a proteção e a comunicação com o mundo espiritual. Olfato e paladar, assim, atuam conjuntamente no cultivo de pessoas, lares e comunidades. Mesmo que evidentemente forte e preponderante nas diversas expressões afro-brasileiras, o sentido do olfato tem sido historicamente subvalorizado (Enoch *et al.*, 2019; Majid, 2021). Experiências olfativas

associadas a práticas rituais, costumes culinários e ambientes locais não apenas evocam memórias individuais e coletivas (Schlinzig, 2021), mas também reforçam a continuidade entre práticas culturais do passado e do presente. Apesar de sua potencial riqueza, essa dimensão multissensorial, permanece subexplorada na literatura científica.

Este estudo investiga como as percepções olfativas e gustativas preservam e comunicam a herança cultural iorubá na Bahia, enquadrando esses sentidos na medicina iorubá e em sua ênfase no axé. Mais ainda, como essa herança sobreviveu às lutas e dramas de uma população escravizada e marginalizada. Traçamos conexões com práticas observadas no Oduduwa Templo dos Orixás em São Paulo, local onde tradições iorubás são diretamente transmitidas por autoridades africanas a praticantes brasileiros, e em festas populares em Salvador. A pergunta central de pesquisa é: de que modo as tradições iorubás estão conectadas à identidade cultural na sociedade baiana contemporânea e quais elementos olfativos e gustativos expressam essa conexão? Ao combinar revisão histórica, trabalho de campo e análise sensorial, buscamos esclarecer como alimentos, plantas e aromas funcionam como elementos ativos de patrimônio, cura e vida cotidiana, destacando o legado sensorial duradouro das tradições africanas.

1.2 Contexto histórico e cultural

Salvador, fundada em 1549, foi um dos principais nós atlânticos do tráfico de escravizados e a primeira capital do Brasil, o que posicionou a Bahia como núcleo da vida afro-brasileira (Vasconcelos, 2016). A Bahia absorveu cerca de 1,6 milhão de pessoas ao longo do tráfico transatlântico (Slavevoyages, 2020), o que moldou profundamente sua demografia e cultura. O primeiro censo nacional, de 1872, registrou no estado 45,7% de “pardos”, 26,6% de “pretos”, 24% de “brancos” e uma fração remanescente de “indígenas”, distribuição cuja lógica se preserva no censo de 2022 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1872; 2023). No conjunto das Américas, do Caribe e do Brasil, receberam aproximadamente 80% de todos os africanos traficados, sendo o Brasil destino de quase metade do total, cerca de 5,5 dos 12,5 milhões de pessoas (Slavevoyages, 2020). Entre os diversos grupos étnicos trazidos, os iorubás sobreviveram e reorganizaram suas formas de vida de modo particularmente vigoroso, contribuindo para tradições como o candomblé e para a formação de uma paisagem cultural distintiva em Salvador (Udo, 2020). A procedência africana que abasteceu o Brasil agregou dois grandes troncos: o da

África Ocidental, com destaque para o Golfo do Benim, majoritariamente iorubá e aja, e o bantu, oriundo da África Centro-Ocidental (Berkenbrock, 2012; Kananoja, 2012). Embora pouco presentes no comércio atlântico até o fim do século XVII, os iorubás passaram a ser embarcados em maior número a partir de cerca de 1750, em razão das convulsões no Império Oyo, atingindo pico aproximado entre 1826 e 1850 e declinando após 1867; entre 1675 e 1850, estima-se que cerca de 439 mil iorubás desembarcaram na Bahia, o que representa 40% dos africanos chegados ao estado no período (Akintoye, 2021). O tempo e essa concentração numérica ajudam a explicar por que as formas culturais iorubás fincaram raízes profundas no estado.

A resiliência cultural iorubá na Bahia repousa em mecanismos adicionais que se reforçam mutuamente e que são relevantes para o enfoque sensorial e culinário deste artigo. A crença compartilhada de uma origem comum em Oduduwa, permitiu que diferentes grupos tivessem uma coesão identitária sob a escravidão (Akintoye, 2021; Udo, 2020). Além disso, o sistema de parentesco simbólico encontrou paralelo prático no batismo e no compadrio católico, permitindo preservar redes sociais sob formas aceitas pelo colonizador (Falola; Childs, 2004; Udo, 2020). Os papéis centrais das mulheres na liderança espiritual e no comércio ancoraram o preparo de alimentos, o trabalho ritual e o manejo de plantas (Akintoye, 2021). A fixação predominantemente urbana permitiu reconstituir com mais rapidez associações, terreiros e laços de ajuda mútua (Falola; Childs, 2004). A prática sincrética mapeou orixás em santos católicos (Romão, 2018), permitindo o culto à cosmologia central, mesmo que de forma disfarçada, o que manteve o conhecimento ritual e seus meios sensoriais ativos na vida cotidiana. Todos esses aspectos ajudam a explicar a longevidade das práticas culturais iorubá no Brasil.

Essa resiliência interna operou ao lado de, e em resposta a, uma trajetória histórica mais ampla de opressão e resistência coletiva, marcada desde cedo por levantes de escravizados entre 1807 e 1835 que culminaram na Revolta dos Malês, em janeiro de 1835, em Salvador, reprimida com mortes, punições severas e deportações (Reis, 1993). Reformas legais vieram aos poucos: a Lei Eusébio de Queirós banuiu o tráfico transatlântico em 1850 (da Silveira; de Godoi, 2018), a Lei do Ventre Livre de 1871 e a Lei dos Sexagenários de 1885 trouxeram alívio limitado (Biblioteca Nacional, 1988), e a abolição formal ocorreu apenas em 1888 (Priore, 2010). No pós-abolição, políticas e práticas policiais continuaram a restringir a vida religiosa afro-brasileira, exemplificadas

pela proibição, em 1889, de lavar o interior da igreja do Nosso Senhor do Bonfim (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013).

Nesse contexto, após proibição e resistência, nasceu a atual Lavagem do Bonfim, que ocorre na segunda quinta-feira após o Dia de Reis e apresenta uma procissão de oito quilômetros da Conceição da Praia até a igreja do Bonfim, onde participantes com vestes brancas associadas a Oxalá carregam vasilhas de barro com água de cheiro (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013). Nos degraus, realiza-se uma lavagem simbólica com cantos e oferendas perfumadas que refletem a prática do Candomblé, ainda que a imagem católica permaneça como foco ritual, evidenciando uma forte presença afro-brasileira (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, 2013). Figuras centrais são as baianas, reconhecíveis pelos vestidos de renda brancos, turbantes e colares de contas. Elas preparam e vendem comidas como o acarajé e zelam pelo conhecimento ancestral da água de cheiro, incluindo o preparo, o transporte e o uso da água perfumada para lavar as escadarias da igreja. Em 2004, o IPHAN inscreveu a profissão de baiana de acarajé como patrimônio cultural imaterial de âmbito nacional, reconhecendo seu papel na sustentação da memória e da prática afro-brasileiras (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2005). Essas práticas corporificadas e sensoriais enfrentaram resistência da hierarquia católica, que considerou o caráter festivo blasfemo e, em 1889, proibiu a lavagem no interior da igreja, transferindo-a para as escadarias externas e o adro (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013). Esse episódio se alinha a repressões mais amplas. A Constituição de 1823 do Império limitava a liberdade religiosa às denominações cristãs; após 1889, teoricamente, a liberdade religiosa era garantida a todas; no entanto, opressões persistiram por meio de acusações de exercício ilegal da medicina e de superstição (Capone, 2018). O artigo 157 do Código Penal de 1890 criminalizou práticas afro-brasileiras sob rótulos como espiritismo e feitiçaria (Capone, 2018). Como observa Mandarino, as religiões afro-brasileiras foram ao mesmo tempo desqualificadas como superstição e temidas por sua suposta eficácia, o que produziu uma supressão sistemática (Mandarino, 2007). Sob essas pressões, elementos altamente visíveis, como imagens sagradas e celebrações musicais públicas, foram por vezes ocultados ou contidos, ao passo que práticas sensoriais mais discretas perduraram. Incensos, comidas rituais e plantas aromáticas podiam ser utilizados no âmbito doméstico ou incorporados à rotina, permitindo que elementos olfativos e gustativos persistissem e fossem transmitidos apesar das proibições oficiais.

Apesar da repressão, a cultura afro-brasileira baiana continuou a se transformar. Na década de 1920, Salvador registrou a primeira Festa de Iemanjá, hoje um grande evento cultural enraizado na tradição afro-brasileira e parte do calendário popular da cidade, que reúne pessoas de muitas fés (Santana, 2022). Frequentemente descrita como uma das poucas celebrações populares em Salvador que são exclusivamente afro-brasileiras, sem influência católica, contrasta com o sincretismo da Lavagem do Bonfim e com festas como Santa Bárbara com Iansã e São Roque com Omolu (Bruno, 2019; Couto, 2018; Queiroz, 2021). Ainda assim, Iemanjá é muitas vezes imaginada como uma figura sereia, refletindo influências europeias e a convivência contínua de culturas na Bahia. Todo 2 de fevereiro, milhares se reúnem no Rio Vermelho para oferecer flores, perfumes e presentes artesanais ao mar, em atos de gratidão e devoção. Organizada por comunidades de Candomblé e de pesca, a festa afirma a identidade afro-brasileira no espaço público compartilhado e encena uma experiência sensorial de música, comidas tradicionais e o perfume de lavanda (alfazema) das oferendas (Queiroz, 2021). Como aponta Queiroz, tornou-se um momento de afirmação cultural e memória coletiva que reforça tanto a continuidade religiosa quanto a visibilidade social das tradições afrodescendentes (Queiroz, 2021). Em conjunto, essas histórias mostram que as contribuições iorubás na Bahia são dinâmicas e em evolução. Embora o sincretismo remodele as formas, elementos sensoriais, especialmente o olfato e o paladar ligados às práticas rituais e aos ingredientes, frequentemente sobrevivem à mudança e funcionam como marcadores resilientes de herança. Este estudo, portanto, concentra-se em como essas dimensões sensoriais preservadas iluminam padrões mais amplos de resistência cultural e continuidade na Bahia.

1.3 O papel do olfato na memória e na cultura

A interação entre olfato, memória e identidade é um processo complexo com muitas ramificações culturais (Herz; Schooler, 2002; Sarafoleanu, 2009). Por exemplo, Classen, Howes e Synnott (1994), em *Aroma: The Cultural History of Smell*, mostram como as culturas codificaram valores sociais, estruturas de poder e crenças cosmológicas em paisagens olfativas, de modo que determinados cheiros funcionam como poderosos mnemônicos de narrativas compartilhadas e de identidade grupal. Eles argumentam que o cheiro pode tanto reforçar quanto subverter estruturas sociais, unindo ou dividindo

peçoas, empoderando-as ou privando-as de poder, porque as experiências olfativas são íntimas e emocionalmente carregadas (Classen; Howes; Synnott, 1994). Esses autores também vinculam memória coletiva e identidade ao olfato, demonstrando que aromas culturalmente codificados se tornam profundamente internalizados pelos indivíduos (Classen; Howes; Synnott, 1994). Por fim, sustentam que, apesar de seu papel social profundo, o olfato é rotineiramente subvalorizado nas sociedades ocidentais (Classen; Howes; Synnott, 1994).

As vias neurais específicas do sistema olfativo diferem das de outros sentidos (Shepherd, 2005). Moléculas odoríferas ligam-se a receptores especializados no revestimento nasal, desencadeando sinais que viajam até o bulbo olfatório no cérebro (Shepherd, 2005). Ao contrário de outros sentidos, a informação olfativa contorna o tálamo e segue diretamente do bulbo olfatório para o córtex olfatório, que possui conexões imediatas com o sistema límbico, associado à memória e à emoção (Shepherd, 2005). Isso permite que odores específicos evoquem lembranças vívidas e emocionalmente intensas, fenômeno frequentemente chamado de “efeito proustiano” (De Beukelaer; Sokolov; Muri, 2023). Pesquisadores demonstraram que memórias evocadas por odores tendem a ser mais intensas do que aquelas suscitadas por outros estímulos sensoriais (Herz; Schooler, 2002). Essa capacidade é reforçada por estudos que revelam que a conexão direta entre bulbo olfatório, hipocampo e amígdala é fundamental para a formação e a recuperação dessas memórias (Wilson, 2006). Na Bahia, isso é particularmente evidente. Cheiros tradicionais, desde os ingredientes usados em comidas centrais nas oferendas do Candomblé, como o aroma forte e terroso do azeite de dendê (Dawson, 2012), até os componentes aromáticos de ervas específicas empregadas em rituais de cura e purificação (Karade, 1995), fazem mais do que suscitar reminiscências pessoais. Evocam práticas ancestrais (Voeks, 1997) e reforçam a continuidade da herança iorubá nas comunidades afro-brasileiras, um legado preservado apesar das rupturas da escravidão (Falola; Childs, 2004; Halloy, 2018). Como mostra Halloy (2018), elementos olfativos no ritual afro-brasileiro, como o aroma de oferendas sacrificiais e do azeite de dendê, são inseparáveis da eficácia espiritual da performance ritual. De modo semelhante, Willis (2018) demonstra que, nas periferias do Rio de Janeiro, atmosferas olfativas desempenham papel crucial na mediação do afeto, da sacralidade e do pertencimento social.

Comparativamente, do ponto de vista da medicina iorubá, essas dinâmicas sensoriais não são meramente simbólicas. Saúde e infortúnio são lidos como mudanças no axé, a força vital que flui por pessoas, alimentos, espíritos e lugares (Ribeiro, 2023; Ribeiro, 2022). O axé pode ser transmitido pelo contato e, de modo crucial, pela ingestão. A cozinha sagrada e a “comida de santo” são, portanto, meios terapêuticos que repõem ou calibram o axé conforme a orientação oracular e as “preferências” energéticas e interdições de cada orixá (Ribeiro, 2023; Ribeiro, 2022). Nesse enquadramento, o paladar é um vetor primário de cura e prevenção, enquanto o olfato participa como amplificador contextual que prepara corpos, lugares e relações para a mudança, por exemplo por meio de folhas aromáticas, incensos, libações e atmosferas sacrificiais que tornam eficaz a comunicação ritual. Essa lógica é explícita nas discussões sobre circuitos alimentares sagrados, boris e ebós, em que substâncias comestíveis e seu manejo são especificados para mobilizar axé com fins concretos, e em que devotos também seguem ewó alimentares (restrições alimentares) que protegem o equilíbrio da pessoa (Ribeiro, 2023; Ribeiro, 2022).

Este trabalho destaca a natureza sutil, mas resiliente, dos aromas como contribuição central, mostrando como sua persistência, mesmo sob condições repressivas, e sua conexão profunda e evocativa com a memória os tornam instrumentos poderosos de preservação do patrimônio cultural. Halbwachs (2004) enfatiza que a memória coletiva é ancorada no contexto espacial, que fornece um arcabouço estável frente ao caráter fugaz das impressões individuais. Nossas lembranças, argumenta, são sustentadas pelos ambientes materiais que nos cercam, os quais nos permitem visitar o passado (Halbwachs, 2004). De modo semelhante, Tullett (2023) sustenta que arquivos do cheiro e a “re-odorização” de ambientes históricos podem trazer à tona narrativas suprimidas e oferecer novas vias de acesso ao passado. Cheiros podem evocar memórias vívidas e emocionalmente intensas que recontextualizam impressões fugazes em lembranças duradouras. No Candomblé, por exemplo, os cheiros distintos associados a rituais de iniciação possuem tal peso sensorial e emocional que, segundo Voeks (1997), mesmo anos após o evento, o simples odor de folhas rituais pode acionar a memória a ponto de o praticante entrar em transe. Isso exemplifica como pistas olfativas, à semelhança do contexto espacial, podem sustentar e transmitir a memória coletiva ao longo do tempo.

Focando nas já mencionadas celebrações da Lavagem do Bonfim e da Festa de Iemanjá, alguns elementos olfativos são claramente perceptíveis para quem vivencia

esses eventos e, ainda que muitos não pensem conscientemente neles como definidores, são cruciais para a experiência sensorial das festividades e para as memórias a elas associadas. Por exemplo, a Lavagem do Bonfim possui um cheiro definidor claro: a água de cheiro, a água perfumada preparada meticulosamente pelas baianas, que frequentemente contém manjeriço, alecrim, lavanda e outras ervas aromáticas (Castro, 2016). O perfume dessas ervas misturadas, liberado quando as escadarias da igreja do Bonfim são lavadas, simboliza bênção e purificação (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013). De modo semelhante, a Festa de Iemanjá, que homenageia a orixá do mar, possui um importante componente olfativo. Devotos lançam oferendas ao oceano: massas de flores, especialmente rosas brancas e palmas, cujo aroma se mistura ao cheiro do mar. Soma-se a isso o perfume de lavanda usado pelos devotos em suas oferendas, criando um cheiro complexo que carrega preces e significa devoção (Queiroz, 2021). Esses elementos olfativos não são decorativos, mas componentes essenciais das celebrações e da cultura que as envolve.

Esses pontos esclarecem por que elementos olfativos na Bahia são marcadores resilientes de identidade e memória, sobretudo onde formas rituais visíveis já enfrentaram restrições. Aromas de folhas sagradas, meios sacrificiais e alimentos cotidianos podem persistir em contextos privados e semipúblicos, ancorando a continuidade mesmo quando outros elementos se adaptam. No que segue, focamos o azeite de dendê como caso privilegiado, um âncora sensorial que vincula a culinária baiana às rotas alimentares sagradas iorubás, e um material por meio do qual o axé é rotineiramente movido pelo paladar e sinalizado pelo cheiro. Traçamos sua história cultural e seus papéis rituais e mostramos como seu sabor e aroma se situam na interseção entre patrimônio, medicina e vida cotidiana.

1.4 Importância do dendê para a Bahia

O Azeite de Dendê (óleo de palma, *Elaeis guineensis*), embora reconhecido mundialmente como uma commodity industrial (Mba; Dumont; Ngadi, 2015) e historicamente ligado ao comércio transatlântico de pessoas escravizadas (Watkins, 2015), transcende esse papel na Bahia, Brasil, estabelecendo-se como um ingrediente central de profundo significado cultural, histórico e simbólico (Watkins, 2015; 2024). Originário da África Ocidental, o dendezeiro foi introduzido no Brasil durante o período

colonial através do tráfico de africanos escravizados, aclimatando-se ao ecossistema baiano e tornando-se inseparável da culinária, das práticas religiosas e da formação da identidade afro-brasileira (Watkins, 2015; 2024). A relevância do azeite de dendê na Bahia é tão marcante que a região costeira que o cultivava foi oficialmente designada como "Costa do Dendê" em 1993, um reconhecimento dos seus laços profundos com a herança afro-brasileira (Bahia. Secretária do Turismo, 2015).

O azeite de dendê não é apenas um óleo culinário, mas o ingrediente definidor de uma categoria culinária conhecida como comidas de azeite, que se configuraram como um símbolo vivo da memória histórica e da herança sensorial da Bahia (Watkins, 2015). Seu sabor, cor e aroma inconfundíveis são a essência de pratos fundamentais como o acarajé, um bolinho de feijão-fradinho frito exclusivamente em azeite de dendê e documentado como iguaria de rua há mais de 200 anos, com ligações ao Candomblé desde o século XIX, o vatapá e a moqueca baiana (da Costa Lima, 2010; Fajans, 2008). Estes pratos são expressões dinâmicas que refletem a história de resistência, adaptação e negociação cultural da identidade afro-brasileira, sobretudo de origem iorubá, apesar das pressões coloniais. A presença do dendê nessas comidas é o principal veículo que permitiu às comunidades africanas e seus descendentes manterem e transmitirem aspectos-chave de sua identidade, funcionando como um "condutor para a sobrevivência cultural" sob opressão (Watkins, 2015).

Para além da gastronomia, a importância do dendê se aprofunda na religiosidade afro-brasileira. Nos rituais e nas oferendas (ebós) do Candomblé, o azeite de dendê é um elemento essencial e de uso privilegiado, cuja cor vermelho-viva simboliza a força vital, a energia e o poder religioso (Watkins, 2015). Na simbologia iorubá, o dendê é percebido como o "lubrificante da vida", a substância que permite ao universo funcionar harmoniosamente, sendo também intrinsecamente ligado ao poder místico feminino de Iyami Oxorongá (as Grandes Mães) e crucial nas oferendas ao orixá Exu (Watkins, 2015). A preparação e o consumo das comidas de azeite são, portanto, práticas enraizadas em ritual, tradição e identidade, enquadrando o dendê como um componente vital do patrimônio cultural imaterial da Bahia, conforme a estrutura da UNESCO (s.d).

As Baianas do Acarajé são as guardiãs iconográficas e a personificação deste legado, representando uma linhagem cultural matriarcal responsável pela preservação e transmissão dessas tradições culinárias através das gerações (UNESCO [s.d.]; Watkins, 2015). Historicamente, foram as mulheres quem dominaram o processamento, cozimento

e ritualização do dendê. O seu tabuleiro não é apenas uma barraca de comida, mas uma "expressão viva e dinâmica" da cultura baiana (Watkins, 2015). O ofício foi formalmente reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2004 como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, um endosso que valoriza o legado de resistência africana e a capacidade destas mulheres de criar um espaço de autonomia econômica e cultural em um contexto de marginalização (Mendel, 2018). Rita Santos, presidente da Associação Nacional das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivo e Similares (ABAM), enfatiza que a verdadeira Baiana do Acarajé é uma mulher forte, com "dendê correndo em suas veias," que preserva um ofício com mais de 300 anos.

A crise atual do dendê depara-se diretamente com o valor cultural e sustentável dos sistemas tradicionais da Bahia. O dilema dos pequenos produtores e das Baianas do Acarajé reflete uma desconexão mais ampla entre o patrimônio reconhecido e as políticas públicas que o deveriam sustentar. Enquanto a legislação brasileira tentou promover o cultivo sustentável do óleo de palma, estas iniciativas frequentemente marginalizaram os produtores tradicionais, favorecendo modelos agroindustriais verticalizados. Essa falha em integrar o conhecimento agroecológico local e as cadeias de suprimentos comunitárias mina a resiliência econômica e ecológica da região, resultando na perda de terras, de biodiversidade e, crucialmente, do saber-fazer ancestral.

Contudo, este patrimônio enfrenta ameaças significativas, como o declínio da produção artesanal, o que leva ao aumento do custo do dendê tradicional e à substituição por óleos industriais, diluindo o aroma e o sabor distintivos que definem esta tradição cultural e sensorial. A expansão da agroindústria do dendê em outras regiões e o abandono das estruturas de processamento tradicionais na Bahia (como os rodões) refletem um padrão mais amplo de marginalização das comunidades tradicionais e do seu conhecimento agroecológico (Watkins, 2018). A luta pela preservação do dendê é, em última análise, uma luta pela proteção deste ecossistema cultural, sensorial e técnico que moldou a identidade afro-brasileira por séculos (Watkins, 2015). O azeite de dendê é, portanto, um símbolo de continuidade, de resiliência e um pilar da herança afro-brasileira, cuja proteção exige um apoio concreto às comunidades, métodos e paisagens que sustentam o seu sabor e significado (Watkins, 2015). O lamento de Rita Santos sobre o sumiço do cheiro do dendê nas ruas de Salvador é um sintoma alarmante desta crise de identidade e tradição, evidenciando que o reconhecimento cultural, embora vital,

permanece largamente simbólico, carecendo de medidas concretas para a sustentabilidade da matéria-prima e das comunidades produtoras.

2. Observações do trabalho de campo

Com base no lastro histórico das tradições de origem iorubá na Bahia e na centralidade dos cheiros e sabores, realizamos um mapeamento empírico de aspectos sensoriais em duas celebrações de Salvador entre janeiro e fevereiro de 2025: a Lavagem do Bonfim e a Festa de Iemanjá. Para a Lavagem do Bonfim observamos cinco eventos interligados, a saber, uma missa de Novena na Basílica do Nosso Senhor do Bonfim, uma procissão náutica, uma visita à Feira de São Joaquim, uma visita à ABAM com a preparação da água de cheiro e a própria cerimônia de lavagem. Para fins comparativos, examinamos também práticas iorubás no Oduduwa Templo dos Orixás em Mongaguá, São Paulo, parte do Centro Cultural Oduduwa e dedicado à preservação e ao ensino da cultura iorubá tal como praticada na Nigéria, analisando semelhanças de cheiros, ingredientes e práticas. Os eventos e as datas estão resumidos no quadro 1.

Quadro 1 – Sumário dos eventos a que assisti durante o trabalho de campo, com datas, raízes culturais e principais elementos olfativos.

Evento Principal	Evento	Coordenadas Geográficas	Data	Principais Elementos Olfativos
Lavagem do Bonfim	Missa na Basílica do Nosso Senhor do Bonfim	12°55'25.0"S 38°30'29.2"W	14 de Janeiro	Incensos, flores
	Visita à Feira de São Joaquim	12°57'07.2"S 38°30'07.2"W	14 de Janeiro	Ervas aromáticas, especiarias, plantas, flores, ingredientes culinários e outros
	Procissão Náutica	12°59'58.1"S 38°32'02.1"W	15 de Janeiro	Ambiente marinho e alimentos tradicionais
	Visita ao memorial da ABAM	12°58'24.5"S 38°30'43.1"W	15 de Janeiro	Aroma das plantas e flores usadas para criar a água de cheiro, bem como o cheiro das roupas brancas recém-lavadas
	Lavagem do Bonfim	12°55'26.2"S 38°30'29.7"W	16 de Janeiro	Água de cheiro, ervas e alimentos tradicionais vendidos pelas baianas
Oduduwa Templo dos Orixás	Visita ao Oduduwa Templo dos Orixás	24°07'27.3"S 46°40'37.4"W	25 - 31 de Janeiro	Vários ingredientes aromáticos usados em oferendas, cerimônias e alimentos

Festa de Iemanjá	Festa de Iemanjá	13°00'45.5"S 38°29'31.5"W	2 de Fevereiro	Flores usadas em oferendas e perfume de lavanda
------------------	------------------	------------------------------	----------------	---

Os métodos foram qualitativos, com observação descritiva e comparativa em vez de análise química instrumental. Os autores, com treinamento olfativo, e perfumistas profissionais documentaram os cheiros usando terminologia do setor alinhada ao banco de dados THE GOOD SCENTS COMPANY (2025). Os descritores padronizados seguiram o Good Scents e, quando um composto característico orientou a identificação do tipo de odor correspondente, isso foi indicado entre parênteses. Notas não listadas foram assinaladas conforme o caso. Paralelamente ao perfil aromático, registramos elementos contextuais como deslocamentos, ações rituais e ambiente. Entrevistas breves de rua captaram significados culturais, cheiros característicos, intensidade e hedonicidade em escalas de 0 a 10, totalizando 52 entrevistas na Lavagem do Bonfim e 20 na Festa de Iemanjá, cada uma com duração aproximada de cinco minutos. No Oduduwa Templo dos Orixás realizamos cinco entrevistas em profundidade totalizando cerca de duas horas e meia. Três seguiram o protocolo dos eventos anteriores, gerando, no entanto, respostas mais longas. As outras duas entrevistas duraram uma hora cada e trataram do papel cultural do templo e de práticas rituais culinárias. A participação foi voluntária, obteve-se consentimento e as respostas foram registradas in situ. No Templo dos Orixás, os autores evitaram perturbar qualquer momento de culto e respeitaram todas as indicações dadas pelos presentes.

2.1 Lavagem do Bonfim

Esta seção apresenta o mapeamento sensorial qualitativo ao longo de cinco momentos interligados que enquadram a Lavagem do Bonfim em janeiro. A missa apresentou um ambiente olfativo distintamente católico, combinando notas aromáticas: floral, rosa, amadeirado, picante, linalol (floral), álcool feniletílico (floral), citronelol (floral), acetato de feniletilo (floral), fenólico, seco, terpênico, cedrol (amadeirado), cedro, palo santo (não listado) e olíbano (não listado). As decorações de flores acrescentam as notas: indol (animal), acetato de benzila (floral), ylang, álcool feniletílico (floral) e medicinal. A procissão náutica, introduzida em 2023 pela Igreja Católica, produziu um contexto marinho em camadas com aromas de comida preparada, sobretudo feijoadada, resultando em notas picante, cozido, carne, salgado, apimentado e ozonizado.

Na Feira de São Joaquim, identificada como a principal fonte de botânicos para a água de cheiro, cinco plantas em foco estruturaram o acorde dominante: mirra (*Commiphora*), palma da rainha (*Tanacetum vulgare*), lavanda (*Lavandula angustifolia*), elevante (*Hyptis brevipes*), e manjerição (*Ocimum basilicum*). O aroma geral foi definido pela nota aromática “fresco”, comuns às 5 plantas, “herbal”, comuns a 4 plantas, “verde”, comuns a 3, enquanto cada planta apresentava notas únicas, tais como: timol (herbáceo), tomilho, alecrim, hexenol-cis-3 (verde), menta, cânfora, linalol (floral), chá de boldo (não listado) e eugenol (picante). No Memorial das Baianas, lideranças comunitárias orientaram o preparo tradicional da água de cheiro com mirra (*Commiphora*), palma da rainha (*Tanacetum vulgare*), lavanda (*Lavandula angustifolia*), elevante (*Hyptis brevipes*), endro (*Anethum graveolens*), alecrim (*Salvia rosmarinus*) e uma planta não identificada; a infusão repousou durante a noite para uso na lavagem ritual dos degraus da igreja, transportada em potes de barro e ornamentada com flores e perfume de lavanda. A água de cheiro apresentou as notas: herbal, anis, doce, chá, floral e de lavanda. Paralelamente, foi observada a lavagem das icônicas vestes brancas das baianas, revelando notas aldeídicas, florais, florais brancas (não listada), cumarínicas e de galaxolida (almiscarado). Durante a própria Lavagem, a água de cheiro liberou as notas aromáticas: herbal, lavanda, arruda (não listada), doce, fresco e floral, associadas à purificação. É de se notar que a grande escala do evento e ambiente urbano remodela o campo sensorial por meio de multidões densas, vendedores de comida e bebida e calor, o que acrescentou o cheiro de azeite de dendê e suor à atmosfera. Em relação às entrevistas, participantes descreveram a Lavagem como significativa em nível pessoal, citando frequentemente fé, paz, gratidão e sincretismo; lavanda foi o descritor mais recorrente, muitas vezes acompanhado de arruda, ervas e água de cheiro; a média hedônica foi 9,22 e a intensidade 8,70, com apenas três escores de intensidade iguais ou inferiores a cinco e um escore hedônico igual a cinco.

Na Lavagem do Bonfim, as baianas não apenas lavam a escadaria com água de cheiro; a pedido dos fiéis, também molham as cabeças dos devotos “a fim de benzê-los e purificá-los” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2013), explicitando a purificação simultânea do espaço e dos corpos durante o cortejo. No repertório afro-brasileiro, banhos e aspersões aromáticas podem ser entendidos como “banhos de descarrego”, orientados à remoção de cargas negativas e à proteção contra influências como inveja e mau-olhado (Pinheiro; Povh; Calábria, 2021). A eficácia atribuída a essas

práticas ancora-se em saberes botânicos de uso ritual e terapêutico descritos por Verger (Verger, 1995) e, no horizonte medicinal iorubá, articula-se à noção de que a recomposição do axé sustenta o cuidado e a cura de males psicossociais.

2.2 Festa de Iemanjá

A Festa de Iemanjá acontece no dia 2 de fevereiro, no bairro do Rio Vermelho. As celebrações começam ainda na noite do dia anterior e se estendem até a tarde do dia 2, culminando com o envio da oferenda principal ao mar. Observações na manhã e no entardecer capturaram dois regimes olfativos complementares. Na praia, flores e atividade humana geraram uma mistura heterogênea resumida como floral, lavanda, alcoólico, tabaco, suor e urina. No interior da Casa de Iemanjá, a alta concentração de oferendas em espaço confinado produziu um perfil mais homogêneo e intenso de lavanda floral. Resultados das entrevistas: os respondentes enquadraram o evento em termos de fé, gratidão e renovação; as avaliações de prazer foram uniformemente máximas, com média 10, e a intensidade variou de moderada a muito forte, com média de 8,43 e apenas um valor mínimo. O evento foi consistentemente associado à lavanda, por vezes complementada pela brisa do mar e por flores. Em conjunto, a praia e a casa compõem uma estrutura sensorial dual, na qual aromas públicos e difusos coexistem com um núcleo devocional de lavanda em ambiente fechado.

2.3 Oduduwa Templo dos Orixás

Os autores também viajaram a São Paulo para visitar o Oduduwa Templo dos Orixás. Essa visita teve como objetivo oferecer uma perspectiva comparativa entre as celebrações em Salvador, com forte participação da cultura afro-brasileira, e uma manifestação de expressões culturais iorubás originais tal como praticadas na Nigéria. Integrado ao Centro Cultural Oduduwa e dirigido pelo sacerdote nigeriano Babá King, o Templo Oduduwa dos Orixás funciona como um dos centros mais ativos de preservação e ensino da cultura iorubá fora da África (Oduduwa, 2017). O centro promove filosofia, religião, música e língua iorubás por meio da prática ritual e do intercâmbio intercultural, e tornou-se uma referência global para a herança iorubá, atraindo seguidores e pesquisadores do Brasil, da África e da Europa. Sua Festa anual de Ifá está entre as

maiores celebrações iorubás das Américas e oferece rara oportunidade de estudar práticas rituais autênticas em contexto diaspórico, atraindo participantes não apenas de todo o Brasil, mas também da Europa, da África e da Ásia. O momento da visita foi planejado para coincidir com a Festa de Ifá, que contou com aproximadamente 3000 participantes em seus dias mais movimentados e com a presença de sacerdotes iorubás tradicionais vindos da Nigéria. Durante o festival, esses sacerdotes demonstraram práticas culturais como música e dança, realizaram rituais e ensinaram os participantes sobre as tradições iorubás. O evento reuniu não apenas praticantes nigerianos, mas também pessoas já iniciadas na cultura iorubá, assim como aquelas que buscavam a iniciação. As observações revelaram que certos rituais só podem ser realizados por iorubás, fazendo da Festa de Ifá uma oportunidade excepcional para que iniciados interajam com expressões culturais que de outro modo seriam restritas.

Conversas com seguidores não africanos revelaram um fio comum de exploração prévia de diversos sistemas de crença e visões de mundo, sendo que muitos enxergam a prática iorubá como filosofia ou modo de vida, e não como um sistema formalizado. Alguns engajam-se simultaneamente com múltiplas tradições. Participantes brasileiros expressaram o desejo de reconectar-se com sua herança africana, afirmando com frequência que experiências anteriores em outros referenciais careciam da autenticidade e da profundidade cultural encontradas nas práticas observadas no templo, consideradas por eles como expressões vitais de sua identidade.

Além disso, três participantes de longa data do Templo Oduduwa e da Festa de Ifá foram selecionados em razão de seus perfis diversos e de sua prolongada interação com a tradição iorubá: Jasmina (Eslovênia), Edgar (Portugal) e Nilza (Brasil). Eles descreveram a celebração como profundamente espiritual e comunitária. Jasmina enfatizou sua dupla dimensão espiritual e social, celebrando vida, sabedoria e comunidade, e identificou o cheiro de comida e a energia corporal, o “cheiro da vida”, como os mais característicos, atribuindo intensidade 8 e prazer 10. Ela também destacou que a Festa de Ifá no Templo Oduduwa é a maior da América do Sul e que, com a presença de sacerdotes iorubás vindos da África, oferece oportunidade única de aprendizado e imersão. Edgar enquadrou o festival como prática filosófica centrada na sabedoria e na conexão universal. Ele associa cheiros à presença divina do orixá e, quando questionado sobre os aromas do evento em geral, atribuiu 10 tanto para intensidade quanto para prazer. Nilza descreveu o evento como o mais importante do ano, marcado por emoção coletiva

e transe, e caracterizado pela mistura de cheiros de azeite de dendê, flores, comidas rituais e pessoas, atribuindo também a pontuação máxima de 10 para intensidade e heroicidade. Em conjunto, as entrevistas retratam a Festa de Ifá como experiência multissensorial e sagrada, de grande importância por sua dimensão, pela presença de sacerdotes iorubás e por sua atmosfera.

Outros dois participantes foram entrevistados. Embora não tenham sido solicitadas avaliações de intensidade olfativa ou de agradabilidade, ambos enfatizaram o papel central do Templo Oduduwa como referência viva para a experiência da cultura iorubá. Eles também apontaram a presença característica do azeite de dendê, de alimentos preparados tanto para oferendas quanto para a comunidade e, por vezes, do odor de sangue sacrificial, elemento integrante da prática ritual. Nesse espaço, diversas ervas e ingredientes são utilizados de modo semelhante ao observado nas manifestações culturais da Bahia. O uso do azeite de dendê é particularmente relevante, funcionando como forte elo entre o universo culinário-terapêutico iorubá e a comida da Bahia. O emprego desse ingrediente e a similaridade geral dos pratos preparados no templo e na Bahia já evidenciam clara conexão olfativa entre as culturas. Outros ingredientes dignos de nota identificados foram inhame, mandioca, farinha de inhame, farinha de mandioca, feijão preto, feijão-fradinho e cachaça.

Outros elementos apresentam semelhanças marcantes entre as culturas. A música ouvida no templo, tocada pelos sacerdotes nigerianos sempre que um ritual ou celebração tinha início, com ritmos africanos e ênfase em percussão, mostrou-se muito semelhante ao que os autores ouviram nas celebrações e nas ruas de Salvador. A dança dos nigerianos, acompanhando o ritmo, também se assemelhou ao que foi observado na Bahia. As divindades do Candomblé, sempre presentes nas celebrações de Salvador, têm origem na África e isso se evidenciou ali, com estátuas que as homenageiam e que trazem nomes e imagens semelhantes aos observados em Salvador, particularmente na Feira de São Joaquim.

Quanto aos cheiros, vários estiveram presentes. No centro do templo há uma edificação chamada Estrela, devido ao seu formato estrelado. Ali, cada canto do edifício é dedicado a uma divindade específica, com estátuas, decorações, placas explicativas sobre a função da divindade e oferendas. As oferendas deixadas nas estátuas em honra a cada orixá venerado possuem cheiros singulares, ainda que apresentem notas comuns, sobretudo azeite de dendê (não listado) e amadeirado. Outras notas fragrantas foram seco,

madeira velha, fermentado, frutado, alcoólico e sangue. Também foi observado o cheiro do preparo de uma água de limpeza cerimonial, feita pela fervura de uma combinação de ingredientes secos e especiarias, lembrando um cozido, com notas vegetais, picantes, cárneas, salgadas e de alecrim. Alguns cheiros mais desagradáveis também estavam presentes no templo, notadamente no canto onde animais são sacrificados para fins rituais e o sangue é recolhido e misturado com álcool para evitar a coagulação, e em uma tábua utilizada nas iniciações de seguidores, que representa tudo o que há de negativo em suas vidas e que, por isso, deve ser lavada. O local do sacrifício tinha cheiro intenso com notas de sangue, alcoólicas, animais e de azeite de dendê. A tábua, em razão de sua representação do negativo, apresentava cheiro ainda mais intenso, com notas rançosas, sangue, indol (animal) e traços de dendê (não listado). Além disso, uma veste tradicional, usada apenas pelos sacerdotes nigerianos em cerimônias específicas e nunca lavada, também foi mostrada e cheirada durante a visita. Para esse objeto, a presença de uma sacerdotisa nigeriana era obrigatória e somente ela podia manuseá-lo. Ela desdobrou a veste e aspergiu cachaça sobre ela. Embora se pudesse esperar um cheiro intensamente desagradável, o odor era mais neutro, com notas animais, de mofo, de couro e alcoólicas.

3. Conexões olfativa entre práticas culturais da Bahia e dos iorubá

Com base nas observações realizadas durante a Festa de Ifá no Oduduwa Templo dos Orixás, uma análise comparativa com o panorama cultural e olfativo da Bahia revela conexões olfativas claras, ressaltando os laços históricos e culturais entre essas culturas. As experiências de campo em São Paulo e Salvador fornecem evidências de uma herança olfativa compartilhada, manifestada por ingredientes comuns, perfis de fragrância e uma compatibilidade geral dos botânicos utilizados em ambas as culturas, ainda que em contextos ligeiramente distintos.

Um elo primário e potente encontra-se nos ingredientes culinários e rituais compartilhados. Azeite de dendê, inhame e mandioca (e suas respectivas farinhas), feijão preto, feijão-fradinho e cachaça foram identificados como componentes-chave tanto nas práticas iorubás do templo quanto nas expressões culturais da Bahia. A influência das tradições culinárias iorubás sobre a cozinha baiana é inegável, e o azeite de dendê funciona talvez como o marcador olfativo mais prevalente dessa conexão. Seu aroma rico e inconfundível não apenas está no centro de pratos baianos icônicos, como também foi

uma nota dominante em diversos espaços e oferendas no Oduduwa Templo dos Orixás. Esse cheiro onipresente atua como lembrete constante das histórias entrelaçadas. Para além do dendê, a ampla compatibilidade nos tipos de ingredientes, ervas e materiais naturais preferidos por ambas as culturas aponta para uma preferência sensorial compartilhada profundamente enraizada, mesmo que adaptações e acréscimos locais distintos tenham inevitavelmente surgido. Por exemplo, em conversa com uma das cozinheiras do templo, que rotineiramente prepara alimentos para os frequentadores e para oferendas às divindades, soube-se que, no caso do inhame, uma das bases da culinária iorubá tradicional, busca-se sempre adquirir no Brasil a espécie que, em sua experiência, mais se aproxima dos inhames presentes na Nigéria, o chamado Cará do Norte (*Dioscorea cayanensis Lam.*). Contudo, há épocas do ano em que essa espécie não está prontamente disponível e é preciso substituí-la pela *Colocasia esculenta*, mais comum. Elas possuem propriedades de cozimento e sabor diferentes, mas ainda cumprem a mesma função, evidenciando a compatibilidade entre as floras do Brasil e da Nigéria.

Análises adicionais revelam semelhanças nas notas de fragrância específicas encontradas em ambos os contextos. Embora não tenham sido identificadas notas aromáticas comuns entre a Festa de Iemanjá de Salvador e o Oduduwa Templo dos Orixás, em São Paulo, observaram-se diversas notas tanto na Lavagem do Bonfim, em Salvador, quanto no Oduduwa Templo dos Orixás, em São Paulo, nomeadamente: amadeirado, picante, indol (animal), alecrim, salgado, dendê. Como mencionado, trata-se de uma assinatura aromática unificadora, proeminente no acarajé baiano e detectada sobre a mesa ritual, no local de oferendas a Orunmilá, na área de coleta de sangue sacrificial e, de modo geral, nos pontos do templo onde se deixam as oferendas.

Aprofundando nos componentes botânicos, particularmente nas plantas utilizadas para a água de cheiro durante a Lavagem do Bonfim, em Salvador, e para as oferendas na Festa de Iemanjá, obtêm-se percepções adicionais. A água de cheiro geralmente inclui uma seleção de plantas aromáticas, entre elas a lavanda (*Lavandula angustifolia*), que também é a principal fragrância ofertada durante a Festa de Iemanjá. Como mencionado, houve uma planta não identificada observada durante o preparo da água de cheiro. Para a análise a seguir, esse espécime foi substituído pela arruda (*Ruta graveolens*), planta popular no Brasil que, segundo relato de uma baiana aos autores, integra a água de cheiro; isso é reforçado pelo fato de a nota olfativa de arruda ter sido percebida no dia do evento. Além disso, o uso de manjeriço não foi observado no preparo da água perfumada, mas

foi mencionado pela mesma baiana e, por isso, também foi considerado aqui. Embora a observação direta no Oduduwa Templo dos Orixás durante a visita não confirme o uso de todas essas plantas específicas em suas práticas, a revisão de literatura revela sobreposições e conexões históricas. Em *Ewé: O uso das plantas na sociedade iorubá*, Verger lista os usos de botânicos na comunidade iorubá, na África Ocidental (Verger, 1995). Em *El Monte*, há uma seção enciclopédica detalhando os usos de botânicos na Santería cubana, influenciada pelos iorubás (Cabrera; Font-Navarrete, 2023). Esses dois livros foram usados como principais fontes de informação e, adicionalmente, consultaram-se artigos acadêmicos.

- Mirra (*Commiphora africana*): A obra de Verger menciona a planta em três contextos distintos, todos voltados a trabalhos benéficos, como encontrar emprego, despertar bem e alcançar boa fortuna (Verger, 1995). Em *El Monte*, a planta não aparece na seção enciclopédica, mas a mirra é mencionada em outros trechos, geralmente no contexto de ser queimada como incenso (Cabrera; Font-Navarrete, 2023), o que ressalta sua propriedade aromática, uma das principais razões de seu uso na água de cheiro. É também empregada em contextos medicinais e associada à divindade Oxum (Karade, 1995; Odugbemi, 2008).
- Manjerição (*Ocimum basilicum*): Está bem documentado nas práticas iorubás, havendo trabalhos dedicados exclusivamente à etnobotânica da planta e a seus usos medicinais (Albuquerque; Andrade, 1998). Em Verger, os usos listados visam a cura de diversos males, como doenças infantis, varíola e tontura (Verger, 1995). Em *El Monte*, seus usos incluem limpeza do corpo e aplicações medicinais. Além disso, afirma-se que seu aroma pode ser embebido em lenços para contrariar o “mau-olhado” (Cabrera; Font-Navarrete, 2023). Esse foco aromático reforça novamente o vínculo entre o uso da erva por suas propriedades olfativas na Bahia e em outras culturas influenciadas pelos iorubás.
- Alecrim (*Salvia rosmarinus*): A planta não é mencionada por Verger, mas é reconhecida nas religiões de matriz iorubá nas Américas, como a Santería e o Candomblé. Em *El Monte*, afirma-se que auxilia no parto, reumatismo, dores de cabeça e bronquite. Menciona-se também que o “aroma da planta é um segredo que deve ser mantido em silêncio”. Isso indica o reconhecimento do aroma como ferramenta importante, mesmo que não detalhado (Cabrera; Font-Navarrete, 2023). Especula-se que a planta tenha sido introduzida em práticas afro-brasileiras como o Candomblé por influências bantas

(Fonseca, 2018), grupo etnolinguístico da África subsaariana. Isso sugere que seu uso é uma adaptação ocorrida nas Américas e pode não remontar diretamente à cultura iorubá.

- Lavanda (*Lavandula angustifolia*): Não é mencionada por Verger nem em *El Monte*. Apesar disso, seu uso é comum na cultura afro-brasileira, como no Candomblé (Sátiro; Vieira; Rocha, 2019), e é observado em muitas manifestações culturais, como a Lavagem do Bonfim e a Festa de Iemanjá (Castro, 2016; Queiroz, 2021). O emprego da lavanda como perfume e nota aromática é amplamente difundido na Bahia e, assim, seu uso para fins religiosos e culturais pode indicar uma adaptação feita por brasileiros da cultura iorubá, considerando preferências locais e disponibilidade (Nery, 2019).
- Arruda (*Ruta graveolens*): É citada na etnobotânica do Candomblé para usos medicinais (Conceição, 2019). Em *El Monte*, uma espécie relacionada (*Ruta chalepensis*) é mencionada como potente protetora (“mata-feitiço”) (Cabrera; Font-Navarrete, 2023).
- Palma da rainha (*Tanacetum vulgare*), Elevante (*Hyptis brevipes*) e Endro (*Anethum graveolens*): A literatura consultada não indicou usos tradicionais específicos no núcleo das práticas iorubás referenciadas. Isso pode indicar que o uso dessas plantas constitua uma adaptação da cultura iorubá realizada por afro-brasileiros.

4. Considerações finais

A análise conjunta dos dados etnográficos em Salvador e no Oduduwa Templo dos Orixás evidencia um continuum olfativo que liga matrizes iorubás à Bahia. Notas recorrentes e ingredientes partilhados, com destaque para o azeite de dendê, articulam dimensões culinárias, rituais e ambientais, enquanto botânicos como arruda e mirra reforçam o elo entre práticas, memória e identidade. Adaptações locais, como o uso de espécies brasileiras de inhame e a incorporação de lavanda, imprimem singularidade sem romper a filiação cultural. O resultado não é uma cópia de práticas africanas, e sim uma expressão viva de continuidade e transformação ancorada em marcadores sensoriais reconhecíveis.

As observações de campo mostram que os cheiros não são incidentais, mas escolhidos e significados de forma intencional, operando como linguagem não verbal de herança e identidade em celebrações públicas e contextos devocionais. Na Lavagem do Bonfim, a mistura entre aromas sagrados e cotidianos ancora a vida ritual em ambientes densos e mutáveis, enquanto na Festa de Iemanjá a oposição praia–casa estrutura um

núcleo devocional de lavanda cercado por aromas difusos. Vestes, utensílios e espaços acumulam fragrâncias de rituais repetidos, sedimentando memória coletiva. No horizonte medicinal iorubá, alimentos modulam o axé e os cheiros reforçam a eficácia ritual. Esse enquadramento esclarece, em termos terapêuticos e expressivos, por que circuitos alimentares à base de dendê e arranjos aromáticos persistem e continuam significativos na Bahia. O paladar e o olfato, portanto, operam como vetores de transmissão cultural e como meios de cuidado e proteção.

É preciso superar a lacuna bibliométrica sobre olfato e paladar na cultura afro-brasileira por meio de uma abordagem integrada que una etnografia e química analítica, articulando entrevistas, mapeamento sensorial e análises químicas para relacionar marcadores de sabor e odor a categorias êmicas e prescrições oraculares e, assim, estabelecer perfis de referência. Reconhecem-se limites de recorte e método do trabalho atual, dado o foco na Bahia e São Paulo e o caráter qualitativo dos dados. Trabalhos futuros devem incluir estudos comparativos multirregionais, dados quantitativos que revelem a composição química de aromas, complementados por dados qualitativos, e equipes interdisciplinares que reúnam químicos, antropólogos, perfumistas, cientistas de dados e instituições de patrimônio para ampliar robustez, reprodutibilidade e comparabilidade. A salvaguarda requer protocolos específicos de documentação, preservação e reconhecimento institucional, com descritores padronizados, amostragem transparente e consentimento comunitário, além da incorporação de experiências sensoriais em exposições e arquivos, que permitam o acesso livre e duradouro às informações, bem como formas de devolutiva que reforcem o reconhecimento e a continuidade das tradições das comunidades envolvidas. Cabe ampliar a documentação, a análise e o apoio por políticas públicas. Compreender alimentos como veículos de axé e cheiros como mediadores ambientais pode ser estratégico para preservar e transmitir essa herança sensorial.

Referências Bibliográficas

- AKINTOYE, S. A. *A History of the Yoruba People*. Dakar: Amalion, 2021.
- ALBUQUERQUE, U. P. D.; ANDRADE, L. D. H. C. “Etnobotânica Del Género Ocimum L. (Lamiaceae) En Las Comunidades Afrobrasileñas”. *Anales Jardín Botánico De Madrid*, vol. 56, n. 1, p. 107-118, 1998.
- BAHIA. SECRETÁRIA DO TURISMO. *Plano de Desenvolvimento Integrado do Turismo Sustentável: Costa do dendê*. 2015.

- BERKENBROCK, V. J. *A experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Manaus: Editora Vozes, 2012. 978-8532620231. Biblioteca Nacional (Brasil). *Para uma história do negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988.
- BRUNO, R. D. S. *A FESTA DO MILAGRE DE SÃO ROQUE NO MUNICÍPIO DE AMÉLIA RODRIGUES – BA: relações étnico-raciais e a cultura popular em questão*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Mestrado em Educação, Universidade Estadual De Feira De Santana, 2019.
- CABRERA, L.; FONT-NAVARRETE, D. *El monte : notes on the religions, magic, and folklore of the Black and Creole people of Cuba*. Durham: Duke University Press, 2023.
- CAPONE, S. *A Busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CASTRO, R. C. G. “Da Conceição da Praia à Colina Sagrada”. *Revista USP*, n. 111, p. 175-180, 2016.
- CLASSEN, C.; HOWES, D.; SYNNOTT, A. *Aroma: the cultural history of smell*. Londres; Nova York: Routledge, 1994.
- CONCEIÇÃO, D. T. *Ogbà Mimó - Livro das Folhas Sagradas*. Campinas: D7 Editora, 2019.
- COUTO, E. S. “Festa de Santa Bárbara e Iansã: os baianos entre fronteiras tênues e complementação de crenças”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 11, n. 31, p. 203-219, 2018.
- DA COSTA LIMA, V. “The ethno-scenology and ethnoculinary of the acarajé”. *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 7, n. 2, p. 236-248, 2010.
- DA SILVEIRA, M. D.; DE GODOI, M. M. “Escravidão, Resistência E Abolição”. *Semina*, vol. 17, n. 1, p. 118-132, 2018.
- DAWSON, A. C. “Food and spirits: religion, gender, and identity in the ‘African’ cuisine of Northeast Brazil”. *African and Black Diaspora: An International Journal*, vol. 5, n. 2, p. 243-263, 2012.
- DE BEUKELAER, S.; SOKOLOV, A. A.; MURI, R. M. “Case report: "Proust phenomenon" after right posterior cerebral artery occlusion”. *Front Neurol*, vol. 14, p. 1183265, 2023.
- DENYER WILLIS, L. ““It Smells Like A Thousand Angels Marching”: the salvific sensorium in Rio de Janeiro’s western subúrbios”. *Cultural Anthropology*, vol. 33, n. 2, p. 324-348, 2018.
- ENOCH, J.; MCDONALD, L.; JONES, L.; JONES, P. R.; CRABB, D. P. “Evaluating Whether Sight Is the Most Valued Sense”. *JAMA Ophthalmol*, vol. 137, n. 11, p. 1317-1320, Nov 1 2019.
- FAJANS, J. “Can moqueca just be fish stew?” *Anthropology of food*, vol. S4, 2008.
- FALOLA, T.; CHILDS, M. D. *The Yoruba diaspora in the Atlantic world*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- FONSECA, F. N. B., MICHAEL J. “Plant-Knowledge Adaptation in an Urban Setting: candomblé ethnobotany in New York city”. *Economic Botany*, vol. 72, n. 1, 2018.
- HALBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004”.
- HALLOY, A. “L’odeur de l’axé”. *Journal de la société des américanistes*, vol. 104, n. 1, p. 117-148, 2018.
- HERZ, R. S.; SCHOOLER, J. W. “A Naturalistic Study of Autobiographical Memories Evoked by Olfactory and Visual Cues: testing the proustian hypothesis”. *The American Journal of Psychology*, vol. 115, n. 1, 2002.

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento do Brasil em 1872*. Rio de Janeiro: IBGE. 1872.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2022: identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE. 2023.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê de Registro – Ofício das Baianas de Acaraje*. Brasília: IPHAN. 2005.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê de Registro – Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim*. Brasília: IPHAN. 2013.
- KANANOJA, K. *Central African Identities and Religiosity in Colonial Minas Gerais*. Turku: Uniprint, 2012.
- KARADE, B. I. *The Handbook of Yoruba Religious Concepts*. York Beach: Samuel Weiser Inc, 1995.
- MAJID, A. “Human Olfaction at the Intersection of Language, Culture, and Biology.” *Trends Cogn Sci*, vol. 25, n. 2, p. 111-123, 2021.
- MANDARINO, A. C. S. *(Não) Deu Na Primeira Página : Macumba, Loucura E Criminalidade*. Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2007.
- MBA, O. I.; DUMONT, M.-J.; NGADI, M. “Palm oil: processing, characterization and utilization in the food industry – a review”. *Food Bioscience*, vol. 10, p. 26-41, 2015.
- MENDEL, D. S. D. S. “Nas ruas com as baianas de acarajé: desafios, lutas e representatividade”. *História Oral*, vol. 27, n. 1, p. 95-119, 2018.
- MURPHY, J. M. “Yoruba Religions in Diaspora”. *Religion Compass*, vol. 4, n. 7, p. 400-409, 2010.
- NERY, S. “O gosto e o cheiro: práticas de consumo e diferenças regionais no Brasil”. *Estudos de Sociologia*, vol. 24, n. 46, 2019.
- ODUDUWA. *Centro Cultural*. 2017. Disponível em: <https://oduduwa.com.br/?cont=centro-cultural>. Acesso em: 19/10/2025.
- ODUGBEMI, T. *A Textbook of Medicinal Plants from Nigeria*. Lagos: Univeristy of Lagos Press, 2008.
- OFUASIA, E. “Some comments over the Yorùbá origins of Candomblé and other Afro-Brazilian Religions”. *Yoruba Studies Review*, vol. 9, n. 1 e 2, p. 165-180, 2024.
- PINHEIRO, L. R.; POVH, J. A.; CALÁBRIA, L. K. “As plantas nos rituais de Candomblé na saúde do corpo, da mente e do espírito”. *Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities Research Medium*, vol. 12, n. 2, p. 51-78, 2021.
- PRIORE, M. V., R. *Uma Breve História do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta, 2010.
- QUEIROZ, M. M. A. D. *FOLIAS DIVINAS EM REDES: Patrimônio Imaterial, Gestão Cultural e Economia Criativa na Festa de Iemanjá em Salvador*. Dissertação (Pós-Graduação em Cultura e Sociedade) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, 2021.
- REIS, J. O. J. *Slave rebellion in Brazil : the Muslim uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- RIBEIRO, R. I. “Culinária Sagrada Iorubá, temperamento humano e saúde”. In: SCORSOLINI-COMIN, F. B., JOSÉ FRANCISCO MIGUEL HENRIQUES (Ed.): *Etnopsicologia e saúde*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.
- RIBEIRO, R. I. S., SÍKÍRÚ (KING); FRIAS, Eduardo Ribeiro; FRIAS, Rodrigo Ribeiro; SALAMÍ, Olukemi Adeolá Ribeiro. “Fatores etiológicos de sofrimentos psíquicos: a ótica tradicional iorubá (África Ocidental)”. In: DIAS, R. J. D. L. F., MARTA Helena (Ed.): *Sofrimento Psíquico e Sentido da Vida no Mundo Contemporâneo: contribuições da Psicologia da Religião*. Curitiba: CRV, 2022.

- ROMÃO, T. L. C. “Sincretismo Religioso Como Estratégia De Sobrevivência Transnacional E Translacional: Divindades Africanas E Santos Católicos Em Tradução”. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, vol. 57, n. 1, p. 353-381, 2018.
- SANTANA, D. D. S. *Festa E Fé Análise Do Planejamento E Organização Da Festa De Iemanjá Da Cidade De Salvador*. Dissertação (Graduação em Ciências Sociais Aplicadas) - Instituto Federal De Educação, Ciência E Tecnologia Da Bahia, 2022
- SARAFOLEANU, C. M., C; GEORGESCU, M; PEREDERCO, C. “The importance of the olfactory sense in the human behavior and evolution”. *J Med Life.*, vol. 2, n. 2, p. 196-198. 2009.
- SÁTIRO, L. N.; VIEIRA, J. H.; ROCHA, D. F. D. “Uso Místico, Mágico E Medicinal De Plantas Nos Rituais Religiosos De Candomblé No Agreste Alagoano”. *Revista Ouricuri*, vol. 9, n. 2, p. 45-61, 2019.
- SCHLINZIG, T. “Odor as a medium of cohesion and belonging”. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n. 52-1, p. 47-69, 2021.
- SHEPHERD, G. M. “Perception without a thalamus how does olfaction do it?”. *Neuron*, vol. 46, n. 2, p. 166-168, Apr 21 2005.
- SLAVEVOYAGES. *Estimates*. 2020. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acesso em: 30/03/2025
- SOUZA, L. L. *Os colares sagrados da memória: tradição, axé e identidade no Candomblé de matriz africana iorubá*. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2019.
- THE GOOD SCENTS COMPANY. *Odor Type Listing*. 2025. Disponível em: <https://www.thegoodscentscompany.com/allodor.html>. Acesso em: 18/10/2025.
- TULLETT, W. *Smell and the past : noses, archives, narratives*. Londres; Nova York: Bloomsbury Academic, 2023.
- UDO, E. M. “The Vitality of Yoruba Culture in the Americas”. *Ufahamu: A Journal of African Studies*, vol. 41, n. 2, 2020.
- UNESCO. *What is Intangible Cultural Heritage?* Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003>. Acesso em: 27/10/2025.
- VASCONCELOS, P. D. A. *Salvador: transformações e permanências (1549-1999)*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- VERGER, P. F. *Ewé: the use of plants in Yoruba society*. São Paulo: Schwarcz LTDA, 1995.
- VOEKS, R. *Sacred Leaves of Candomblé*. Austin: University of Texas Press, 1997.
- WATKINS, C. “African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil”. *Environment and History*, vol. 21, n. 1, p. 13-42, 2015.
- WATKINS, C. “Landscapes and resistance in the African diaspora: five centuries of palm oil on Bahia's dendê coast”. *Journal of Rural Studies*, vol. 61, p. 137-154, 2018.
- WATKINS, C. “Palm Oil and Afro-Brazilian Cultures”. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, 2024.
- WILSON, D. A. *Learning to Smell: Olfactory Perception from Neurobiology to Behavior*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

Recebido em: 31-10-2025

Aprovado em: 02-12-2025

GÊMEOS NATURAIS E GÊMEOS FERTILIZADOS *IN VITRO*: EM QUESTÃO A SACRALIDADE DE *ÌBEJÌ* NO DIÁLOGO DE *ÒÒGUN* COM A BIOMEDICINA

Adeyinka Olaiya¹

Daniel Boggi Ciardullo²

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.60297

Resumo: O presente artigo explora a concepção de Ibeji (*Ìbeji*) na sociedade tradicional iorubá (*yorùbá*), considerando tanto gêmeos naturais quanto aqueles concebidos por fertilização *in vitro* ou inseminação artificial. Segundo a concepção iorubá, o nascimento é um fato biológico e espiritual e por serem considerados orixás, os gêmeos são reverenciados desde o momento em que chegam ao *aiyé* advindos do *orum*. Quando a biomedicina passou a realizar inseminação artificial e fertilização *in vitro*, nasceram muitos gêmeos fertilizados “artificialmente”, portanto, em condições distintas da fecundação natural de gêmeos. Este fato colocou em questão a sacralidade de gêmeos fertilizados *in vitro* e intensificou o diálogo entre a biomedicina e *òògun*, a medicina tradicional iorubá. O conhecimento iorubá sobre *Ìbeji*, sistema completo, coerente e culturalmente validado de cuidado, possui lógica operacional interna, distinta da lógica de paradigmas biomédicos tecnocráticos e de propriedade intelectual ocidental. Sistemas de cuidado em saúde analíticos e biomédicos, fundamentados no conhecimento definido como propriedade intelectual são incongruentes quando utilizados como parâmetros epistemológicos na abordagem do saber tradicional iorubá, que oferece alternativas culturalmente significativas aos modelos hegemônicos contemporâneos. Neste artigo são abordadas particularidades dessa temática em dois contextos complementares: no contexto da Antropologia Médica, com especial atenção à biomedicina e a *òògun*, e no contexto de debates sobre oralidade, escrita e propriedade intelectual de conhecimentos para melhor entendimento da questão da Sacralidade de *Ìbeji* fertilizados *in vitro*.

Palavras-chave: Antropologia Médica. Gêmeos. Ibeji. Iorubá. *Òògun*. Propriedade Intelectual de Conhecimentos.

GEMELOS NATURALES Y GEMELOS FERTILIZADOS *IN VITRO*. EN CUESTIÓN LA SACRALIDAD DE *ÌBEJÌ* EN EL DIÁLOGO DE *ÒÒGUN* CON LA BIOMEDICINA

Resumen: Este artículo explora la concepción de Ibeji (*Ìbeji*) en la sociedad tradicional yoruba (*yorùbá*), considerando tanto a los gemelos naturales como a los concebidos por

¹ Integra o Grupo de Pesquisa (CNPq-UNIP) Estudos Transdisciplinares das Heranças Africanas e Indígenas. Email: yinkaolaiya2000@yahoo.com.br

² Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte PGEHA - USP. Email: daniel.ciardullo@usp.br

fertilización *in vitro* o inseminación artificial. Según la concepción yoruba, el nacimiento es un hecho biológico y espiritual y debido a que se consideran *orixás*, los gemelos son venerados desde el momento en que llegan al *aiyê* desde el *orum*. Cuando la biomedicina comenzó a realizar la inseminación artificial y la fecundación *in vitro*, muchos gemelos fecundados "artificialmente" nacieron, por lo tanto, en condiciones diferentes a la fecundación natural de los gemelos. Este hecho puso en duda el carácter sagrado de los gemelos fertilizados *in vitro* e intensificó el diálogo entre la biomedicina y el *òògun*, la medicina tradicional yoruba. El conocimiento yoruba sobre *Ìbejì*, un sistema de atención completo, coherente y culturalmente validado, tiene una lógica operativa interna, distinta de la lógica de los paradigmas biomédicos tecnocráticos y la propiedad intelectual occidental. Los sistemas analíticos y biomédicos de atención a la salud, basados en conocimientos definidos como propiedad intelectual, son incongruentes cuando se utilizan como parámetros epistemológicos en el abordaje del conocimiento tradicional yoruba, que ofrece alternativas culturalmente significativas a los modelos hegemónicos contemporáneos. En este artículo, las particularidades de este tema se abordan en dos contextos complementarios: en el contexto de la Antropología Médica, con especial atención a la biomedicina y la *òògun*, y en el contexto de los debates sobre la oralidad, la escritura y la propiedad intelectual del conocimiento para una mejor comprensión de la cuestión de la sacralidad de la fertilización *in vitro*.

Palabras clave: Antropología médica. Gemelos. Ibeji. Yoruba. Òògun. Propiedad intelectual del conocimiento.

Ao nos propormos a abordar questões relativas à sacralidade de *Ìbejì* nos casos de gêmeos naturalmente fertilizados e gêmeos fertilizados *in vitro*, nós, autores deste artigo, elegemos alguns contextos nos quais se insere a temática em questão. Escolhemos como estação de partida a Antropologia Médica, área interdisciplinar de abordagem científica do tema de nosso interesse.

O avanço das tecnologias de reprodução assistida trouxe consigo relevantes questionamentos: gêmeos fertilizados *in vitro* podem ser reconhecidos como manifestação direta do Sagrado? Qual o impacto do método de concepção utilizado para a fecundação de óvulos sobre o reconhecimento de *Ìbejì* como orixá? Em outras palavras: podemos/devemos considerar como orixás, crianças gêmeas cuja fecundação ocorreu em laboratório? É preciso realizar rituais de oferendas a elas, do mesmo modo utilizado nos rituais de oferenda a crianças gêmeas cuja fecundação ocorreu de modo natural? Neste estudo temos por objetivo analisar essas questões partindo da descrição de dois contextos teóricos nos quais elas se inserem.

Um dos contextos teóricos é a Antropologia Médica, especialmente no âmbito de debates referentes à Biomedicina e à *Òògun*, a medicina tradicional iorubá, síntese de

elementos médicos, mágicos e religiosos indissociáveis. Buscamos informações no corpo teórico-metodológico da Antropologia Médica e junto a lideranças iorubás tradicionais, boa parte deles pesquisadores e estudiosos de seu grupo étnico de pertença.

No outro contexto teórico são debatidos temas referentes à oralidade, à escrita e à propriedade intelectual de conhecimentos. O motivo de escolha deste contexto teórico é facilmente identificável: a transmissão de conhecimentos pode ocorrer por meio da linguagem escrita, em bancos escolares e pode ocorrer, também, de modo transgeracional ao longo da extensa corrente da tradição oral africana. É muito interessante refletirmos sobre o que denominamos “propriedade intelectual” nesses dois contextos distintos: o de conhecimentos transmitidos oralmente ou por escrito.

Após a apresentação desses dois contextos teóricos passamos à abordagem da questão central deste artigo e então colocamos em debate a questão relativa à sacralidade de *Ìbejì* nos casos de gêmeos naturalmente fertilizados e no caso de gêmeos fertilizados *in vitro*. O artigo é concluído com algumas considerações finais.

Contexto Teórico 1 - Antropologia Médica: Biomedicina e *Òògun*

- Sobre Biomedicina

O direito à saúde é definido como princípio básico pela Organização das Nações Unidas que por meio da Organização Mundial da Saúde estabelece que “saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste meramente na ausência de doença ou de enfermidade” (ONU, 2020). Campos (2009) assinala o caráter holístico da saúde defendido pelas Nações Unidas, que não deve ficar restrito a aspectos biológicos da saúde sem contemplar o caráter sociocultural próprio de cada segmento populacional.

É preciso, pois, refletir acerca das realidades socioculturais particulares com lentes capazes de circunscrever os limites próprios de modelos estritamente biomédicos. É indispensável buscar uma visão que contemple a diferença, o estranhamento, a possibilidade do distinto, ou mesmo incongruente, entre hierarquias de valores. Essa visão antropológica amplia a percepção dos fenômenos que constroem e permeiam o conceito de saúde.

(...) as noções de saúde e doença correspondem a fenômenos complexos, que envolvem aspectos biológicos, econômicos, políticos e socioculturais. Nesse sentido, a antropologia converte-se em uma poderosa ferramenta, na medida em que permite apreender o outro a partir de suas especificidades sociais e culturais. Ou seja, a antropologia evidencia os limites do modelo biomédico ao revelar que as práticas de saúde de uma população estão diretamente ligadas ao seu modo de vida dentro de um contexto sociocultural (CAMPOS, 2009, p. 63).

É preciso, pois, que as práticas de saúde e cuidado sejam operadas em circuitos mais amplos que os meramente hospitalares e biomédicos. A antropologia médica, área interdisciplinar, dispõe de ferramentas conceituais indispensáveis para o entendimento de diferentes sistemas de cuidado em seus próprios termos culturais.

Langdon e Wiik (2010) argumentam que a dimensão cultural dos fatos e fenômenos normalmente opera de modo independente da biologia, sendo de grande importância na formação das sociedades humanas.

Cultura pode ser definida como um conjunto de elementos que mediam e qualificam qualquer atividade física ou mental, que não seja determinada pela biologia, e que seja compartilhada por diferentes membros de um grupo social. Trata-se de elementos sobre os quais os atores sociais constroem significados para as ações e interações sociais concretas e temporais, assim como sustentam as formas sociais vigentes, as instituições e seus modelos operativos. A cultura inclui valores, símbolos, normas e práticas. (LANGDON, WIİK, 2010, p. 175)

Uma vez que opera diretamente sobre a práxis social, a cultura possui caráter formador sobre as práticas de cuidado e atenção sociais, entre as quais estão incluídas as práticas de atenção à saúde e a própria interpretação dos fenômenos biológicos sob a ótica de conceitos como “saúde” e “doença”. O conjunto de valores, conhecimentos e comportamentos que remetem à saúde constitui, no dizer de Langdon e Wiik (2010), um “sistema sociocultural de saúde integrado, total e lógico”, capaz de acumular percepções, conhecimentos e cognições utilizadas nas sociedades, influenciando processos de análise e classificação. Evidentemente, a lógica desse sistema não é propriedade exclusiva da perspectiva biomédica. Estes autores definem *Sistema Social de Saúde*

como aquele que é composto por instituições relacionadas à saúde, à organização de papéis dos profissionais de saúde nele envolvidos, suas regras de interação, assim como as relações de poder a ele inerentes.

Comumente, essa dimensão do sistema de atenção à saúde também inclui especialistas não reconhecidos pela biomedicina, tais como benzedeiros, curandeiros, xamãs, pajés, massoterapeutas, pais de santo, pastores e padres, dentre outros. (LANGDON, WIIK, 2010, p. 179)

Kleinman (1980) avalia que um conjunto de sistemas de saúde complementares e distintos atuantes nas sociedades poderiam ser classificados em três setores com possibilidades de sobreposição e conexões: Setor Informal de Saúde, Setor Profissional/Biomédico de Saúde e Setor Popular (*Folk*) de Saúde.

O Setor Informal de Saúde representa a esfera leiga da sociedade, distante do universo profissional e especializado, em que os problemas de saúde são inicialmente identificados e definidos, e de onde partem as primeiras iniciativas de cuidado. Nesse espaço estão incluídas todas as alternativas terapêuticas utilizadas pelas pessoas de modo espontâneo, sem custo financeiro e sem recorrer a médicos ou terapeutas profissionais. Entre essas alternativas estão incluídos o tratamento ou medicação feitos por conta própria, as orientações ou cuidados oferecidos por familiares/amigos/colegas e as práticas de ajuda mútua e recuperação realizadas em igrejas, grupos religiosos ou grupos de autoajuda.

A família é a principal esfera de atuação e reconhecimento de problemas de saúde, sendo efetivamente o núcleo central dos cuidados primários em qualquer sociedade. Conforme destacado por Chrisman (apud Helman, 2009), as mulheres (especialmente mães e avós) assumem o papel de principais cuidadoras, diagnosticando condições comuns e utilizando os recursos disponíveis para tratamento. Estima-se que entre 70% e 90% de todos os cuidados com a saúde ocorram nesse ambiente (Helman, 2009; Kleinman, 1980), tanto em sociedades ocidentais quanto em sociedades não ocidentais.

O Setor Profissional/Biomédico de Saúde realiza suas atividades tomando por base uma lógica cultural e epistemológica radicalmente diferente. Como descreve Campos (2009), este setor hegemônico organiza-se predominantemente por meio de profissões formalmente regulamentadas e saberes cientificamente validados por instituições contemporâneas e tem como características uma inevitável fragmentação do cuidado integral e a adoção de medicalização tecnocrática de processos vitais humanos, que operam predominantemente por meio de um modelo biomédico, com protocolos padronizados que frequentemente ignoram ou minimizam particularidades culturais significativas. O conceito de "modelo explicativo" ajuda a compreender as diferenças

entre a concepção de saúde própria do modelo biomédico e a concepção de saúde própria dos sistemas familiares. Embora a biomedicina reconheça que os sintomas possam ser expressos e interpretados de distintas maneiras, dependendo do contexto sociocultural, defende a existência de uma realidade objetiva por detrás da doença.

Este modelo biomédico de saúde encontra apoio em três princípios estruturantes: o princípio cartesiano de dualidade corpo/mente; a concepção do corpo como máquina e a ênfase depositada em bases anátomo-fisiológicas como alicerce fundamental da biomedicina. A dualidade corpo/mente, inspirada no pensamento cartesiano, transferiu do campo religioso para o campo científico o estudo do corpo e com isso consolidou a ideia de que o corpo deva ser estudado de modo objetivo. Este princípio encontra sua expressão máxima no conhecimento biomédico. A concepção do corpo humano como máquina, desenvolvida por La Mettrie (1748), que considera exclusivamente sua dimensão material, ignora possíveis elementos espirituais, compreende o organismo humano como um conjunto de sistemas e órgãos interligados, de modo similar a qualquer outro mecanismo complexo. A ênfase depositada em bases anátomo-fisiológicas como alicerce fundamental da biomedicina reforça a noção de um corpo humano de caráter universal - em estrutura e dinâmica – cujo funcionamento independe de diferenças culturais, entre outras.

A combinação desses princípios estruturantes consolidou uma visão mecanicista do corpo humano no estudo do processo saúde-doença. De acordo com Le Breton (apud Campos, 2009), em função dessa perspectiva mecanicista a medicina passou a ser compreendida como uma "física do homem", na qual os processos fisiológicos são analisados como os de uma máquina complexa e a doença, como uma falha a ser identificada e corrigida.

Uma consequência significativa dessa representação fragmentada é a despersonalização do paciente, reduzido a um conjunto de órgãos e mecanismos, em detrimento de sua subjetividade e contexto. Helman (2009) analisa criticamente como este setor biomédico tende a transformar pacientes complexos em casos padronizados, submetendo-os a processos estruturais de despersonalização institucional que facilitam a intervenção técnica massificada mas obscurecem dimensões existenciais significativas da experiência de saúde-doença. O ambiente hospitalar atua como o local onde esse rito de transição social ocorre.

Os pacientes hospitalizados deixam para trás sua vida normal e entram em um estado de limbo, caracterizado por um sentido de vulnerabilidade e perigo. Como em outras instituições, como no exército ou na prisão, eles sofrem um ritual padronizado de admissão, que lhes priva de muitas das características de sua identidade social. Suas roupas são substituídas por um uniforme: pijama ou camisola. Na enfermaria, eles recebem um número e são transformados em um “caso” para diagnóstico e tratamento. Posteriormente, quando se recuperam, recebem de volta suas roupas e se reintegram à sua comunidade, na nova identidade social de uma pessoa “curada” ou “saudável”. (HELMAN, 2009, p.213)

Esta lógica operacional mostra-se particularmente restritiva e incompleta quando confrontada com sistemas tradicionais complexos que entendem a saúde como fenômeno relacional, contextual e cultural.

Finalmente, o Setor Popular (*Folk*) de Saúde ocupa posição intermediária entre o cuidado informal e o profissional/biomédico, formando um sistema local de saúde integrado, especialmente em locais em que a medicina profissionalizada é limitada. Em sua avaliação, Kleinman (1980) classifica indivíduos e práticas de cura que operam no setor popular em três categorias distintas: a que supõe habilidades sagradas; a que supõe habilidades seculares e a que supõe habilidades sagradas e seculares. Nessa classificação é possível observar a dificuldade para classificar a medicina popular como simultaneamente “sagrada” e “secular”. Na prática essa classificação é frequentemente fluida. Vale notar como tal modelo, por si só, reflete uma mentalidade inerentemente atrelada à perspectiva ocidental e sua herança da concepção dicotômica entre corpo e alma, entre secular e divino.

Apesar dessa limitação epistemológica, a categorização de Kleinman (1980) acerca do setor popular possibilita realizar observações pertinentes, como por exemplo a participação de figuras populares, como os curandeiros, elementos-chave em suas comunidades, que não integram necessariamente o sistema oficial de saúde, ancorado na orientação biomédica.

De acordo com Helman (2009), é grande a variedade de especialistas no setor popular, que inclui técnicos seculares - parteiras, herbalistas, quiropráticos e extraiadores de dentes – e praticantes de cura espiritual - xamãs, clarividentes e profetas. Embora especialistas do setor popular constituam um grupo heterogêneo, muitos deles se

organizam em associações com regras de entrada, códigos de conduta e intercâmbio de conhecimentos.

Talvez a maior força desse modelo teórico que separa os sistemas de saúde em setores distintos não esteja necessariamente passível de questionamentos epistemológicos quanto à sua precisão. Mas, o que ele perde em precisão, ganha em amplitude porque por meio dele se faz possível mapear, com menos desgaste, conhecimentos complexos (e mesmo conflitantes) acerca da saúde e do cuidado e organizá-los em categorias de atuação distintas.

- Sobre *ÒÒgun*

Num exercício de aproximação do setor popular de saúde ao complexo de conhecimentos específico dos iorubás, pode-se observar que os *onixégum*, praticantes de *òògun*, a medicina tradicional iorubá, atuam socialmente como especialistas tradicionais legitimados, detentores de saberes transmitidos oralmente ao longo de linhagens transgeracionais específicas. Sua autoridade social deriva fundamentalmente do reconhecimento comunitário recebido e da maestria demonstrada e culturalmente validada ao longo do tempo.

Contexto Teórico 2 - Oralidade, Escrita e Propriedade Intelectual

As incompatibilidades entre os saberes iorubás e a biomedicina ganham expressão crucial nos planos político e econômico no que diz respeito às formas de aquisição, transmissão, circulação e proteção do conhecimento. Houve um tempo em que o saber era preservado e transmitido exclusivamente por meio da oralidade e o conhecimento não possuía caráter privado: sua disseminação dependia da proximidade física e da interação constante entre emissor e receptor.

Como destaca Ong (2002), as narrativas eram adaptadas às expectativas do público, resultando disso múltiplas versões da mesma história. Carboni (2010) argumenta que essa dinâmica impedia a privatização do saber, porque o monopólio de informações seria incompatível com a sobrevivência tanto do conhecimento quanto do grupo.

O surgimento da escrita transformou radicalmente a relação humana com o conhecimento. Ao possibilitar que informações fossem armazenadas fora da memória humana, a escrita converteu a comunicação em um processo mais independente.

O texto escrito está isolado do contexto em que as palavras nascem. As palavras, em seu habitat oral natural, fazem parte de um presente real e existencial. Isso porque são dirigidas por um indivíduo real e vivo a um outro indivíduo real e vivo em um tempo específico e em um cenário real que sempre inclui mais do que meras palavras. Porém, em um texto escrito, as palavras estão sozinhas. (CARBONI, 2010, p.29)

Ao adquirir existência objetiva o texto possibilitou a imobilização de códigos, ampliou os prazos de transmissão e garantiu a permanência do saber para além da vida de seus produtores. A leitura individualizou o acesso ao conhecimento, incentivou o acúmulo de informações, fomentou uma mentalidade enciclopédica. Além disso, abriu espaço para o surgimento de segredos, patentes e propriedade intelectual. No entanto, a escrita jamais eliminou completamente a oralidade, uma vez que seus códigos permanecem vinculados a sistemas sonoros. Segundo Ong, a atividade de leitura significa, inevitavelmente, a conversão (pelo uso de voz ou imaginação) de símbolos em sons, sendo, portanto, impossível prescindir completamente da oralidade.

A persistência da oralidade revela o caráter comunal do conhecimento. Existe, na transmissão escrita de conhecimentos, um paradoxo: por mais isoladas que estejam as informações em seu formato textual, elas não se originaram de modo autônomo, pois dependeram da construção de conhecimentos baseada em informações pré-existentes.

A tipografia havia transformado a palavra em uma mercadoria. O antigo mundo oral comunitário havia se dividido em propriedades privadas reivindicadas. A deriva da consciência humana em direção a um maior individualismo havia sido bem servida pela impressão. Claro, as palavras não eram exatamente propriedade privada. Elas ainda eram propriedade compartilhada até certo ponto. Os livros impressos ecoavam uns aos outros, quer se queira ou não. (ONG, 2002, p.129, tradução dos autores)

A emergência histórica da escrita e, particularmente, da impressão tipográfica transformou radicalmente as relações humanas com o reconhecimento do que seriam saberes válidos. A escrita alfabética, a imprensa tipográfica e os meios digitais atuais, criaram as condições sociais necessárias para o surgimento progressivo da figura do autor individual e da noção moderna de obra original fixa. Esta transformação histórica criou um abismo epistemológico profundo entre os saberes tradicionais, que operam por meios orais e os regimes modernos de propriedade intelectual, que operam por meio de escritos.

Ao agir como propriedade, sob forma de propriedade intelectual, o saber biomédico demonstra uma agência que opera de modo apartado da personalidade das pessoas envolvidas no surgimento e manutenção de determinado saber. A propriedade intelectual se mostra alheia a aspectos performáticos, espirituais ou ritualísticos. Para além disso, as estruturas internacionais de proteção de conhecimentos intelectuais, ou seja, a denominação de novas propriedades intelectuais opera de modo a dificultar o reconhecimento e a validação de saberes oriundos das coletividades e perpetuados por meio da oralidade.

A Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI / *WIPO*), como instituição internacional burocrática dominante, personifica e opera concretamente esse desencontro histórico, epistemológico e cultural profundo no cenário global contemporâneo. Apesar de sua retórica oficial diplomaticamente correta de inclusão cultural e diversidade epistemológica, seus mecanismos operacionais fundamentais (patentes comerciais, *copyrights* individuais, *trademarks* corporativos) mostram-se estrutural, conceitual e operacionalmente inadequados para proteger verdadeiramente, respeitar integralmente e valorizar adequadamente os Conhecimentos Tradicionais (CTs) e as Expressões Culturais Tradicionais (ECTs).

A tentativa bem-intencionada, mas profundamente complexa de proteger legalmente saberes tradicionais por meio de mecanismos jurídicos modernos representaria, assim, um contrassenso epistemológico profundo, uma violência cultural significativa e uma inadequação conceitual radical. Um ato moderno que nega e destrói inevitavelmente a própria natureza comunitária, dinâmica e relacional daquilo que pretende proteger legalmente de forma estática e individualizada. O sistema de propriedade intelectual exige aspectos de ineditismo, aprimoração e inovação como requisitos para a validação de conhecimentos como passíveis de reconhecimento. Isso, por natureza, exclui a maior parte dos saberes transmitidos de maneira comunitária e oral entre gerações de povos.

Por definição, isso aparenta excluir todos os tipos de CT e ECT, e muitas pessoas argumentam que, embora alguns tipos de direitos de propriedade intelectual possam ser usados para proteger criações ou inovações relacionadas a CT ou ECT, grande parte do sistema moderno de propriedade intelectual é inadequado para proteger muitos tipos e aspectos de CT e ECT. (WIPO, 2017, p.10, tradução dos autores)

Ciardullo (2024) aponta para uma tripla periculosidade presente na tentativa de converter e proteger saberes coletivos e de embasamento oral como sendo propriedades intelectuais de caráter epistemológico, jurídico e político.

Em primeiro lugar, ocorre uma incompatibilidade conceitual fundamental e insuperável entre saber ancestral e propriedade intelectual moderna, cuja concepção jurídica ocidental historicamente específica, exige legalmente como requisitos fundamentais e não negociáveis a novidade comercial demonstrada, a atividade inventiva individual comprovada e a potencial aplicação industrial lucrativa. Por sua própria definição, tais quesitos (legal, restritiva e culturalmente específica) necessariamente excluem saberes seculares comunitários, conhecimentos milenares coletivos e práticas tradicionais compartilhadas, que são precisamente a essência ontológica, o valor cultural e a natureza social dos conhecimentos tradicionais ancestrais.

Um segundo risco ocorre na assimetria estrutural e histórica de poderes materiais: a OMPI opera burocraticamente transferindo para os povos originários culturalmente vulneráveis e economicamente marginalizados o ônus quase integral e praticamente insustentável de se protegerem legalmente utilizando ferramentas jurídicas complexas, linguisticamente herméticas, economicamente custosas e culturalmente alienígenas, ferramentas estas que foram historicamente criadas por e para corporações transnacionais poderosas, Estados Nações e interesses comerciais globalizados, não para comunidades tradicionais política e culturalmente diferentes. Este processo legal assimétrico inevitavelmente reforça, perpetua e aprofunda assimetrias de poder histórico-materiais profundamente arraigadas, reproduzindo relações coloniais de saber-poder no cenário contemporâneo.

Por fim, existe o perigo da temporalidade jurídica incompatível com a perpetuidade cultural ancestral: as proteções de propriedade intelectual são temporárias, limitadas e comercialmente orientadas. Há limites de 7 anos para *trademarks* e 10 anos para *design* industrial (com a possibilidade de renovação de prazos mediante pagamentos de taxas). Em casos de patentes, as propriedades poderiam ser protegidas por 20 anos na maioria dos casos. Já para *copyrights*, comuns a obras literárias, audiovisuais e artísticas, o prazo se estende durante o período de vida de seu autor e mais 50 anos após sua morte.

No entanto, o conhecimento iorubá tradicional, culturalmente significativo e ritualmente validado, é entendido como perpétuo, transgeracional, coletivamente

possuído e cosmicamente fundamentado, transcendendo completamente as limitações temporais humanas, os interesses comerciais individuais e as lógicas jurídicas modernas.

A promoção de mecanismos de defesa cultural ditos universais, ao alienarem povos de suas riquezas culturais, mantendo-os periféricos aos centros de decisão acaba, por conseguinte, reforçando práticas coloniais. (CIARDULLO, 2024, p.210)

Por exemplo, do ponto de vista interno e culturalmente consistente da cosmologia iorubá tradicional, não faz o menor sentido afirmar que o axé de um orixá, de um ancestral venerável ou de um saber milenar coletivo e comunitariamente compartilhado tenha sua "proteção legal" expirada comercialmente após algumas décadas, como se esse axé fosse um produto comercial qualquer, com prazo de validade determinado.

Em questão a Sacralidade de *Ìbejì*

Na cosmologia iorubá, o nascimento é entendido como o momento em que o ser atravessa o portal de passagem do *orum*, dimensão espiritual, para o *aiyé*, dimensão física da existência. Os gêmeos, em iorubá, *Ìbejì*, são considerados manifestações do sagrado e ao nascerem trazem consigo equilíbrio, fertilidade e proteção espiritual à família que os recebe. Crianças gêmeas são consideradas orixás, o que indica a necessidade de realizar rituais de oferendas a elas desde o seu nascimento.

A compreensão iorubá de nascimento transcende radicalmente as perspectivas biomédicas ocidentais contemporâneas. O nascimento de gêmeos não é apenas um evento biológico incomum ou uma curiosidade estatística e para compreendermos bem esse fenômeno é preciso realizar uma imersão profunda nessa cosmologia. Conforme já mencionado, o nascimento é o processo de passagem da condição existencial de habitante do *orum* para a condição de habitante do *aiyé* e quando o recém-nascido respira pela primeira vez ao nascer, *emi*, o princípio vital que o animará no novo contexto de vida, por primeira vez se manifesta no mundo material. Lembrando que, conforme ensina o mito, ao nascer a dimensão estritamente biológica do ser é animada pelo hálito ígneo, o sopro divino, insuflado por Eledunmare, o Ser Supremo, em todos os seres vivos.

Esta perspectiva integra de modo indissociável dimensões biológicas, comunitárias e espirituais em uma visão unificada da existência humana. Gêmeos

expressam de modo significativo sua condição holística, pois sendo, simultaneamente, seres humanos e manifestações divinas, são portadores de um axé (força vital) que lhes é específico e lhes confere autoridade espiritual. Os gêmeos estão associados a alguns orixás, entre os quais Xangô e Oyá. Em algumas linhagens iorubás do território africano estão associados a Obatalá, modelador de corpos físicos e de cabeças.

Orí rere kii yà séyìn ònà ayé.

Uma cabeça abençoada não se desvia de seu caminho de vida.

Todo nascimento de *Ìbejì* é celebrado com rituais. A criança gêmea que nasce primeiro recebe o nome de *Táyé* ou Taiwo e a criança que nasce em seguida recebe o nome de *Kéhìndé*. Segundo Ribeiro (1996), embora pela ordem dos nascimentos *Táyé* (Taiwo) seja o irmão mais velho, os iorubás entendem que espiritualmente *Kéhìndé* é o irmão espiritualmente mais velho: Taiwo significa “Vai experimentar a Vida”, no sentido de que ele deve sair do ventre materno antes de *Kéhìndé*, “O Último a Chegar” para verificar se as condições são favoráveis para a chegada do irmão mais velho.

Rituais que acompanham cerimonialmente o nascimento – são entoados cânticos tradicionalmente prescritos, próprios para essa situação. É feito uso cerimonial ritualístico de cores simbólicas, com panos brancos e vermelhos; são realizadas oferendas alimentares cuidadosamente selecionadas e preparadas para essa finalidade litúrgica, entre as quais *acará*, *èkò*, *epo* e *ewa*. Muitos dos procedimentos litúrgicos adotados por ocasião do nascimento de gêmeos, alguns bastante sofisticados, foram desenvolvidos e aperfeiçoados ao longo de inúmeras gerações de prática ritualística continuada.

Cabe assinalar que tais práticas cerimoniais não são meramente simbólicas ou expressivas: também operacionais e funcionais, são adotadas com a finalidade específica de equilibrar o axé dos recém-nascidos e integrá-los adequadamente na complexa teia familiar e comunitária que os recebe. Cada elemento ritual, por mais simples que possa parecer, desempenha função específica e culturalmente reconhecida no processo de harmonização entre os planos espiritual e material.

Práticas como a confecção do *Èrò Ìbejì* têm por finalidade manter o axé equilibrado caso um dos gêmeos venha a falecer, o que expressa a importância do reconhecimento comunitário e dos rituais realizados para preservação da integridade do gêmeo sobrevivente. O *Èrò Ìbejì*, representação da figura humana, cuidadosamente

esculpido e magicamente preparado, não consiste em mero objeto sentimental ou objeto de recordação pessoal: ele é um instrumento vital, indispensável e potente para preservação do equilíbrio energético do gêmeo sobrevivente e de toda a comunidade envolvida. Essa prática cerimonial de culto contínuo demonstra que o bem-estar individual é inalienável do equilíbrio comunitário e das relações harmoniosas com *orum*, a dimensão espiritual habitada por orixás e ancestrais veneráveis.

E eis que surge a técnica de fertilização *in vitro* (FIV) ou seja, de inseminação artificial. Essa possibilidade de fecundação humana ocorrida em tubos de ensaio coloca em questão a autenticidade espiritual de gêmeos “produzidos” em laboratório. Além de colocar em questão a sacralidade de gêmeos fertilizados e gestados “artificialmente”, essa circunstância de fecundação favorece o entendimento de conceitos analíticos de saúde operantes em distintos campos socioculturais e históricos do cuidado humano.

Ao viabilizar o nascimento de gêmeos, que em condições “naturais” talvez nunca nascessem, a biomedicina opera em um dos muitos campos de cuidados oferecidos a humanos. A FIV, operação contemporânea, se concentra, predominantemente, nos processos reprodutivos humanos. Quando a FIV é cotejada com o sistema tradicional iorubá, ocorre o encontro de campos experienciais distintos, que adotam posturas epistemológicas radicalmente distintas e este fato explica em parte muitos dos conflitos interpretativos que surgem quando estes diferentes sistemas de conhecimento e prática interagem no mundo contemporâneo.

Apesar de não abordar precisamente questões relativas ao nascimento de gêmeos, ao tratar do tema “nascimento”, Campos (2009) traça uma distinção nítida entre a visão do setor biomédico profissional no processo de nascimento e o trabalho de parteiras em setores populares. Enquanto o modelo hospitalar de parto está centrado na perspectiva biomédica, a atuação da parteira se desenvolve em conformidade com um paradigma holístico de assistência. Nessa abordagem, os cuidados se estendem não apenas à gestante, mas também à sua rede de relações, com especial atenção a seu núcleo familiar.

Trata-se, assim, de um modelo de assistência ao parto relacional, no qual a parteira interage constantemente com a mulher, seu parceiro e sua família, oferecendo a todos aqueles que participam do processo de nascimento uma linguagem ritual permeada por rezas que invoca, inclusive, forças sobrenaturais, e que lhes possibilita elaborar um sentido para a experiência da gravidez e do parto, ao mesmo tempo em que cuidam da saúde materno-infantil a partir dos aspectos

socioculturais próprios ao contexto no qual elas estão inseridas.
(CAMPOS, 2009, p. 17)

Quando se trata do nascimento de gêmeos, o que se observa é que não há uma agência do setor profissional biomédico capaz de, pelo menos, contemplar a complexidade e a amplitude de conhecimentos e relações socioculturais englobadas pelo conhecimento iorubá de intervenções próprias da área de saúde. O conhecimento complexo e multidimensional dos iorubás sobre os *Ìbejì*, transmitido não exclusivamente pela escrita, demonstra uma natureza informacional muito diversa dos conhecimentos científicos que se servem da tipografia.

Com a fertilização *in vitro* e a reprodução assistida, embriões podem ser implantados e monitorados artificialmente, o que possibilita a concepção de gêmeos com controle científico sobre a sequência de nascimentos. Isto levanta questões relativas à sacralidade dos gêmeos fertilizados e criados em laboratórios. A fertilização *in vitro* possibilita o exercício de um controle tecnológico sobre a fecundação e a gestação sem precedentes históricos. Tais processos reprodutivos, antes considerados do domínio do sagrado ou considerados como manifestação de destinos individuais, se contrapõem a noções fundamentais do sistema tradicional iorubá?

O eficaz controle laboratorial exercido sobre cada etapa da sequência de implantação embrionária, a seleção genética deliberada e o monitoramento tecnológico rigoroso da gestação representam uma intervenção radical em processos tradicionalmente vistos como manifestação de vontades e decisões espirituais transcendentais?

Um argumento inicialmente presumível seria que a prática reprodutiva por meios biomédicos ao viabilizar (ou seja, criar uma via ou caminho) para possibilitar uma existência no *aiyê* estaria interferindo no destino de um ser humano. Sob um olhar menos atento, uma busca unicamente semântica poderia acusar esse “caminho” biológico como sendo um evento diretamente atrelado ao conceito de *Ori*.

Tal afirmação, contudo, não encontra respaldo na visão ampla e abrangente da sabedoria iorubá acerca de *Ori*. Adeyinka Olaiya (2024) argumenta que *Ori*, apesar de correlacionado ao destino e eventos de desafio e conquistas do indivíduo, é muito mais complexo que uma mera correlação semântica.

O *Ori*, como dimensão sagrada da identidade da pessoa, tem origem anterior ao nascimento, sendo, portanto, pré-existente ao evento biomédico do parto. A realização de

ritos diários, orações e outras experiências ocorridas durante a jornada da existência no *aiyé*, todavia, são capazes de moldar o *Orí* da pessoa (Olaiya, 2024). Não há uma relação direta *sine qua non* entre um único evento (como o nascimento biomédico) e a definição final de um *Orí*. Conhecer as características do próprio *Orí* certamente traz benefícios para a própria vida.

Compreender o próprio *Orí* ajuda a navegar na jornada terrestre com sabedoria e clareza. Proporciona discernimento sobre os pontos fortes e fracos de si mesmo, apoiando na superação de obstáculos e na conquista de realização pessoal e espiritual (OLAIYA, 2024, online, tradução dos autores).

Olaiya argumenta que de acordo com a cosmopercepção iorubá, a ação de *Orí* se estende para além da realização pessoal ao desempenhar um papel fundamental na promoção de equilíbrio e harmonia na comunidade e no cosmos."

Um caso ilustrativo pode ser visto em Ìgbó Òrà, cidade localizada no sudoeste da Nigéria, que conta com a maior população relativa de gêmeos no mundo. Nessa cidade é mantida a tradição de celebrar os *Ìbejì* naturais, o que reforça a importância atribuída ao vínculo espiritual dos gêmeos entre si, com a comunidade e com os orixás. Em entrevista concedida pelo Obá Jimoh Olajide Titiloye, líder dessa cidade, reafirmou a singularidade espiritual dos *Ìbejì* naturais e apresentou uma perspectiva incisiva sobre essa questão fundamental: o nascimento autêntico de *Ìbejì* envolve um pacto sagrado inviolável por eles estabelecido com seus pares no *orum* antes de atravessarem o portal que conduz ao *aiyé*. Esse fato transcende completamente o potencial de ação da biomedicina.

Cada gêmeo que nasce carrega axé, é sinal de alegria, prosperidade e longevidade. O nascimento de *Ìbejì* é um pacto sagrado entre *Òrun* e *Àiyé*, algo que nenhum ser humano poderia produzir. Filhos gerados pela mão do homem - pela máquina ou pela agulha - são crianças que devem ser amadas e respeitadas. Mas não podemos confundir: não são *Ìbejì* no sentido espiritual se eles atribuído. O culto aos *Ìbejì* é culto a um mistério divino, e não a uma técnica humana. (AWOYEMI, 2018, n.p.)

O Dr. Taiwo Awoyemi, gêmeo e estudioso da cultura iorubá, defende haver primazia do ritual tradicional sobre a técnica moderna, afirmando consistentemente que a ciência biomédica pode certamente aperfeiçoar processos biológicos materiais, mas não opera para além dessa dimensão, sendo, portanto, incompleta na concepção de *Ìbejì*.

Se Ìbejì é Orixá por vontade divina, podemos venerar gêmeos nascidos graças a uma produção humana? A ciência pode aperfeiçoar procedimentos do processo de nascimento, mas não pode programar o axé. (AWOYEMI, 2018, n.p.)

Enquanto Olupona (2011), Abimbola (1976) e Ọdúnlami (2009) enfatizam a sacralidade dos gêmeos naturais, Awoyemi (2018) abre espaço para a integração de gêmeos “artificiais”, desde que respeitada a tradição. A modernidade apresenta novos desafios. Com a fertilização *in vitro* e outras técnicas laboratoriais, gêmeos podem nascer por ação humana e para Awoyemi, esses gêmeos só podem ser reconhecidos como Ìbejì se forem integrados aos rituais tradicionais e celebrados de acordo com a cosmologia iorubá. A ciência cria vida, mas não gera o axé, a força espiritual que torna um gêmeo sagrado. Todos os autores consideram aceitável integrar gêmeos “artificiais” nos rituais de Ìbejì, celebrá-los com cânticos apropriados e reconhecê-los como Ìbejì modernos para, assim, preservar seu vínculo espiritual com sua comunidade no *orum*. O ofó apresentado a seguir expressa esse fato:

A kò mọ ibi tí Ọlódumarè fì ọnà sí; Ìbejì kì í dákédàké, ayò wà nínú wọn!

Não sabemos onde Ọlódumarè abriu o caminho; os Ìbejì não permanecem em silêncio - a alegria vive neles!

De acordo com esse entendimento, gêmeos concebidos artificialmente em laboratórios são certamente crianças humanas a serem amadas, respeitadas e cuidadas individualmente, embora não possam ser consideradas Ìbejì autênticos por lhes faltarem elementos espirituais que demandam rituais e sentido comunitário profundo.

A condição de gêmeos “artificiais” nos coloca diante de uma questão relevante: a de um saber ancestral perante a realidade contemporânea. De acordo com renomados autores iorubás, entre os quais, Jacob K. Olupona (2011), Wande Abimbola (1976), Taiwo Awoyemi (2018), Taye Ọdúnlami (2009), Síkirù Sálámi (2024) e Olukemi Salami (2022), na tradição iorubá o conceito de Ìbejì transcende a mera biologia do nascimento de gêmeos. Eles também devem ser considerados como manifestações do Sagrado, como portadores de axé, a energia vital que traz equilíbrio, alegria e prosperidade à família e à comunidade.

Para esses autores, o que caracteriza um *Ìbejì* é a combinação de destino, axé e reconhecimento ritual. A TIV, reprodução assistida, apresenta desafios modernos, sem, contudo, comprometer a sacralidade dos gêmeos, sacralidade promotora de integração ritual e comunitária. A flexibilidade da tradição iorubá favorece o diálogo com a ciência sem perda de reverência pelo sagrado, como ilustra o itan do Odu Òsè Túrú apresentado a seguir.

Kò sí ọ̀nà tí Olódùmarè ò lè gbà, Kò sí ọ̀mọ tí Ifá ò lè dá.
Não há caminho que Olódùmarè não possa tomar; não há criança que Ifá não possa salvar.

Jacob K. Olupona (2011) enfatiza que os *Ìbejì* são filhos do mistério, e que rituais como a confecção do *Èrò Ìbejì* são fundamentais para manter a harmonia espiritual, especialmente se ocorrer o falecimento de um dos gêmeos. Wande Abimbola (1976), assinala que o nome dado tradicionalmente aos gêmeos - Táyé e Kèhíndé - os conecta a seu destino. Taye Oḍúnlámi destaca a dimensão ritual e cósmica dos *Ìbejì*, considerados pequenos orixás, cuja presença exige celebração e preservação do equilíbrio espiritual.

Portanto, a tradição iorubá se mantém essencialmente espiritual e ritualística, mas demonstra flexibilidade diante de novas possibilidades trazidas pela modernidade. Gêmeos fertilizados em laboratórios podem ser reconhecidos como *Ìbejì* modernos, contanto que haja reconhecimento ritual e espiritual. O que define um *Ìbejì* não é o método de concepção e sim a pertença à sua comunidade no *orum*.

Mesmo com intervenções tecnológicas, a essência de *Ìbejì* permanece a mesma: espírito, axé e alegria, sempre conectando *aiyé* e *orum*.

Considerações Finais: Perspectivas Futuras para Pesquisas e Diálogos

O conhecimento tradicional iorubá sobre os *Ìbejì* oferece uma integração entre dimensões materiais, espirituais inexistentes na acepção biomédica, operando sob outro regime de cultura, relações sociais, hierarquia de conhecimentos e poder.

O surgimento das tecnologias de reprodução assistida, particularmente a fertilização *in vitro* (FIV), problematiza esta cosmologia estabelecida ao introduzir uma concepção tecnologicamente mediada que parece desafiar noções tradicionais de caminho

(*Ori*) e vontade divina. Esta aparente contradição, no entanto, revela-se mais profunda: ela expõe o choque entre sistemas epistemológicos distintos que operam com pressupostos conflitantes sobre a natureza da realidade, da pessoa humana e do conhecimento. De um lado, um sistema integrado que compreende a pessoa como uma rede complexa de relações entre o físico, o espiritual e o comunitário; de outro, um sistema biomédico que opera predominantemente através da fragmentação e do isolamento do fenômeno biológico de seus contextos significativos culturais e espirituais.

Essa dualidade se faz presente, também, nas distintas naturezas entre os mecanismos de comunicação e transmissão de conhecimentos presentes em ambos os sistemas: enquanto a concepção de *Ìbejì* na tradição iorubá se estabeleceu e perpetuou por redes de conhecimentos fundamentados em práticas originadas na oralidade, operando, portanto, na coletividade da informação, os mecanismos de transmissão e controle informacional acerca dos processos de fertilização *in vitro* se baseariam em transmissões de conhecimentos fundamentadas no isolamento e controle da informação encapsulada na forma textual e proprietária.

Num mundo contemporâneo progressivamente dominado por lógicas individualistas, mercantilistas e fragmentadoras, estes saberes tradicionais ressalvam o equilíbrio dinâmico de redes relacionais complexas que conectam os vivos entre si, com seus ancestrais, com o mundo natural e com o plano espiritual. Sua resistência histórica aos regimes modernos de propriedade intelectual aponta consistentemente para formas alternativas de produção, circulação e valorização do conhecimento baseadas na partilha generosa, na responsabilidade comunitária e no respeito.

O diálogo crítico entre *òògun* e biomedicina contemporânea revela a urgência política de desenvolvimento de formas inovadoras de pluralismo epistemológico que permitam a coexistência respeitosa, o enriquecimento mútuo e a fertilização cruzada de diferentes sistemas de conhecimento, sem que isto implique necessariamente a subordinação de uns a outros. O reconhecimento substantivo da autodeterminação epistêmica dos povos tradicionais é condição necessária para a construção de sociedades verdadeiramente pluriculturais, descolonizadas e democraticamente vibrantes.

O estudo aprofundado de *Ìbejì* na contemporaneidade sugere caminhos frutíferos para pesquisas futuras que poderiam aprofundar nossa compreensão destas questões complexas. Investigações empíricas sobre as experiências concretas de famílias que

utilizam simultaneamente tecnologias reprodutivas modernas e práticas tradicionais de cuidado poderiam iluminar as complexas negociações culturais que ocorrem cotidianamente na interface de sistemas de conhecimento distintos entre si.

A reflexão sobre os *Ìbejì* convida a repensar relações mais amplas entre conhecimento, poder, cuidado coletivo e justiça epistêmica nas sociedades contemporâneas globalizadas. Seu persistente vigor cultural testemunha não apenas a resiliência das tradições africanas, mas também a atualidade permanente de suas contribuições ricas e complexas para o pensamento humano sobre questões fundamentais da existência. Trazer para o universo da academia conhecimentos oriundos de uma ancestralidade que provém da oralidade e coletividade significa não apenas escutar tais vozes outras com respeito que merecido e tardio por parte da academia, mas reconhecer nelas fontes vivas de sabedoria indispensável para os desafios complexos do nosso tempo.

O nascimento de *Ìbejì* combina biologia, espiritualidade e cultura. Gêmeos naturais carregam axé e são cultuados como orixás. Gêmeos nascidos por reprodução assistida podem ser integrados a rituais tradicionais, podem ser reconhecidos como *Ìbejì* modernos. A tradição iorubá, orgânica e sábia permite que a ciência complemente, mas nunca substitua, o mistério do nascimento.

Referências Bibliográficas

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.
- AWOYEMI, Taiwo. *Cultural Perspectives on Twins in Yorùbá Society*. Lagos: University of Lagos Press, 2018.
- CAMPOS, Edemilson Antunes de: “Aspectos socioculturais e as práticas de cuidados em enfermagem”. In. NAKAMURA, E., MARTIN, D. e SANTOS, J.F.Q. *Antropologia para Enfermagem*. Barueri, SP: Manole, 2009, pp. 59-81.
- CARBONI, Guilherme. *Direito Autoral e Autoria Colaborativa: na economia da informação em rede*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.
- CIARDULLO, Daniel. *Abstração Da Autoria E Industrialização Autoral: A monopolização das ideias, criatividade e coletividades*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2024.
- HELMAN, Cecil G. *Cultura, saúde e doença* [recurso eletrônico] / Cecil G. Helman; Trad. Ane Rose Bolner. 5. ed. Dados eletrônicos. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- KLEINMAN, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 49-70.

LANGDON, Esther Jean; WIİK, Flávio Braune. “Antropologia, Saúde e Doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde.” *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, [S. l.], v. 18, n. 3, p. 459-466, 2010.

ODÚNLAMI, T. *Rituals and Spirituality of Ìbejì*. Ibadan: Rex Charles Publications, 2009.

OLAIYA, Adeyinka. *Ori: The Yorùbá Philosophy, Blueprint, and Footstep Crafted in the Spiritual Realm*. Ancestral News, Nigéria, jul. 2024. Disponível em: <https://ancestrals.com.ng/2024/07/25/ori-the-yoruba-philosophy-blueprint-and-footsteps-crafted-in-the-spiritual-realm-adeyinka-olaiya/>

OLUPONA, Jacob K. *City of 201 G: The Yoruba Concept of Ìbejì*. New York: Bloomsbury Academic, 2011.

ONG, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, 2002.

ONU – Organização das Nações Unidas. *Basic documents: forty-ninth edition (including amendments adopted up to 31 May 2019)*. Geneva: World Health Organization; 2020.

Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. Disponível em: https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf. Acessado em: 20/10/2025.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*. Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SALAMÍ, Olukemi A. Ribeiro. “For an ethnomedicine enriched by human diversity.” *Einstein* (São Paulo), São Paulo, v. 20, eCE6083, fev. 2022. https://doi.org/10.31744/einstein_journal/2022CE6083.

SALÁMÌ, Síkírù; FRIAS, Rodrigo Ribeiro. *Dicionário Iorubá-Português/Português-Iorubá*. São Paulo: Oduduwa, 2025 (no prelo).

SALÁMÌ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. 3. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2024.

WORLD INTELLECTUAL PROPERTY ORGANIZATION (WIPO). *Protect And Promote Your Culture: A Practical Guide To Intellectual Property For Indigenous Peoples And Local Communities*. Wipo: Geneva (2017). Disponível em:

https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/wipo_pub_1048.pdf

Recebido em: 04-11-2025

Aprovado em: 19-11-2025

INDUMENTÁRIAS DOS ANCESTRAIS VENERÁVEIS IORUBÁS: ARTE E CURA TRANSGERACIONAL AFRICANA

José Roberto Lima Santos¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.59706

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

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

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

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

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

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

1 - Egungun

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

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

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

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



Foto: José Roberto Lima Santos, 2025

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 – Gèlèdé

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ainda em Lawal (1983),

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

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

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

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

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

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

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



Foto: José Roberto Lima Santos, 2025

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Asé, Asé, Asé ooo!!!

Considerações em Andamento

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

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

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

Referências Bibliográficas

ADERONMU, Kábiyèsi Oba Adenkulé. *A Sociedade Ògboni e sua conexão com a tradição de Ifá*, Editora Ananse, ps. 52-60, 2021.

ADENROMU, Otunba Adekunle. *Ifá, filosofia e ciência de vida*, Editora do Autor, 2015.

CAMPBELL, Bolaji. *Fabric of immortality, ancestral power, performance, and agency in Egungun*, Africa World Press, 2020.

CAMPBELL, Bolaji Victor. *Yoruba shrine painting traditions: color, cosmos, process and aesthetics*. The University of Wisconsin-Madison, 2001. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/304728645/fulltextPDF/3EF7647AA1CC433EPQ/1?accountid=14643&sourcetype=Dissertations%20&%20Theses> Acesso em: 12 mar 2024.

JAGUN, Márcio de. *Yorubá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, ps.790-791, 2017.

LAWAL, Babatunde. *The Gèlèdè Spectacle: Art, Gender, and Social Harmony in an African Culture*. Seattle, USA: University of Washington Press, 1997.

LAWAL, B. A arte pela vida: a vida pela arte. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. DOI: 10.9771/aa.v0i14.20820. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20820> . Acesso em: 16 mar. 2024.

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

RIBEIRO. Ronilda Iyakemi, Morte e Transgeracionalidade: Óticas da Psicologia e do Saber Tradicional Iorubá (África Ocidental). In G. J. de Paiva, M. H. de Freitas & T. A.A. de Aquino. *Morte Psicologia e Religião*. Osório, RS: Terceira Via, 2017. Pgs 273-291).

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi; FRIAS, Rodrigo Ribeiro; SÁLÁMÌ, Síkirù. COMPREENSÃO IORUBÁ DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICO-RELIGIOSAS INTERPRETÁVEIS COMO PSICOPATOLÓGICAS. PHENOMENOLOGICAL STUDIES-*Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 28, n. 2, 2022.

SÁLÁMÌ, Adesiná Síkirù. RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exú e a ordem do universo*, Editora Oduduwa, 2015.

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

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

Recebido em: 16-09-2025

Aprovado em: 26-11-2025

O TEMPO DOS ORIXÁS: MEȒA MEȒA COMO TRADUÇÃO DE TEMPORALIDADES CORPÓREAS DESOBEDIENTES

Cleberon Diego Gonçalves Maddox¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.58023

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão sobre a noção de pluralidade identitária a partir da cosmologia dos orixás, articulada com práticas tradutórias que desafiam a rigidez ocidental de classificação binária e a lógica cartesiana. A partir da expressão iorubá “MeȒa MeȒa”, que significa “três três”, explora-se como essa concepção revela a complexidade de orixás como Logunedé, que sintetiza em si características de Oxum, Odé e sua própria individualidade. A ideia de $1+1=3$ evidencia uma identidade múltipla, em que a fusão de qualidades distintas não resulta em uma divisão, mas em uma potência que amplia as possibilidades de ser. Ancorado em epistemologias afro-diaspóricas, em referenciais bibliográficos de autoras e autores iorubanos e afro-brasileiros, bem como em observações etnográficas de campo em comunidades de matriz africana, o texto analisa como essa pluralidade se manifesta em linguagens artísticas, literárias e performáticas. A pesquisa combina análise bibliográfica, escuta de narrativas rituais e descrições de experiências vividas (quando citadas), compondo um método que se aproxima tanto da crítica cultural quanto da antropologia do sensível. Assim, argumenta-se que a pluralidade, longe de ser fragmentada, constitui uma forma de potência inventiva, um campo de afirmação das muitas dimensões do ser. Nesse cenário, a tradução torna-se um gesto de insurgência: um modo de dar corpo e língua a identidades dissidentes que escapam à normalização e afirmam outras formas possíveis de existir.

Palavras-chave. Identidade plural. Orixás. MeȒa MeȒa. Tradução. Epistemologias afro-diaspóricas.

EL TIEMPO DE LOS ORIXÁS: MEȒA MEȒA COMO TRADUCCIÓN DE TEMPORALIDADES CORPORALES DESOBEDIENTES

Resumen: Este artículo propone una reflexión sobre la noción de pluralidad identitaria a partir de la cosmología de los *orixás*, articulada con prácticas traductoras que desafían la rigidez occidental de la clasificación binaria y la lógica cartesiana. A partir de la expresión yoruba “*MeȒa MeȒa*”, que significa “tres tres”, se explora cómo esta concepción revela la complejidad de *orixás* como Logunedé, quien sintetiza en sí características de Oxum, Odé y su propia individualidad. La idea de $1+1=3$ evidencia una identidad múltiple, en la que la fusión de cualidades distintas no resulta en una división, sino en una potencia que amplía las posibilidades de ser. Anclado en epistemologías afro-diaspóricas, en referentes bibliográficos de autoras y autores yorubanos y afrobrasileños, así como en observaciones

¹ Universidade Estadual do Paraná. E-mail: cleberon.goncalves@ies.unespar.edu.br

etnográficas de campo em comunidades de matriz africana, el texto analiza cómo esta pluralidad se manifiesta en lenguajes artísticos, literarios y performáticos. La investigación combina análisis bibliográfico, escucha de narrativas rituales y descripciones de experiencias vividas (cuando mencionadas), componiendo un método que se aproxima tanto a la crítica cultural como a la antropología de lo sensible. Así, se argumenta que la pluralidad, lejos de ser fragmentada, constituye una forma de potencia inventiva, un campo de afirmación de las múltiples dimensiones del ser. En este escenario, la traducción se convierte en un gesto de insurgencia: un modo de dar cuerpo y lengua a identidades disidentes que escapan a la normalización y afirman otras formas posibles de existir.

Palabras clave: Identidad plural. Orixás. *Meṭa Meṭa*. Traducción. Epistemologías afro-diaspóricas.

Entre Diásporas e Cosmologias: Redefinindo Identidades e Gêneros através dos Orixás

A estrutura epistemológica ocidental, ao operar dentro de uma lógica de categorização binária e excludente, impõe a dicotomia essencialista de identidades rigidamente definidas, tais como "homem" e "mulher", "dentro" e "fora", estabelecendo fronteiras normativas que delimitam e fragmentam as complexas potencialidades existenciais. Este dispositivo de classificação se configura como um mecanismo de segmentação, que atua como uma lâmina, esfacelando e amputando as múltiplas possibilidades de ser que escorregam para além da ordem disciplinada. Em oposição a essa perspectiva redutora, as cosmologias de matriz africana, como as articuladas nos mitos e práticas dos Orixás, desvelam outros modos de constituição e configuração da identidade, não mais como uma substância petrificada ou uma prisão hermética, mas como um território fluido, permeado por forças invisíveis, uma multiplicidade de fluxos interconectados e pluridimensionais que se interpenetram na tessitura da existência.

Com a diáspora africana, uma miríade de itãs (mitos) provenientes dos Orixás, N'Kisses e outras entidades espirituais transitaram através do Atlântico, carregando consigo não apenas narrativas de mundos distantes, mas também visões intrincadas de como as sociedades africanas concebiam sexualidades, gêneros e corporalidades. Este fenômeno gerou uma tradução ontológica radical, que reconfigurou, por assim dizer, a totalidade das existências, conduzindo-as por entre os abismos da colonialidade. Nos mitos iorubás, os Orixás não são entidades estanques ou imutáveis; ao contrário, são corpos-ancestrais, em perpétuo movimento e transição, vísceras divinizadas que pulsam

na carne da história, linguagens que se fragmentam, ecoando múltiplas vozes e desafiando o uníssono.

A pesquisa de Oyèrónké Oyěwùmí (1997) propõe que, antes da invasão colonial ocidental, as estruturas sociais da sociedade iorubá não estavam fundadas na rígida dicotomia de gênero, mas em uma organização pautada pela senioridade, desafiando a ideia de que as categorias de gênero seriam intrínsecas a essas culturas. Essa abordagem encontra um ressoar profundo nas cosmologias africanas, onde as divindades como os Orixás incarnam a fluidez e a plasticidade do gênero e das sexualidades, dissolvendo as fronteiras tradicionais que buscam aprisioná-lo em formas fixas e imutáveis.

Orixá Oxumarê, a serpente-rainha do arco-íris, desliza como um espectro entre os mundos, operando um entrelaçamento contínuo e permanente, onde a totalidade do ser se confunde com a perpetuação da transformação. Seu corpo, dizem os itãs - mitos, é a repetição cíclica: seis meses de virilidade, seis meses de feminilidade, uma instância de carne mutante, víscera que transita, desafiando as rígidas dicotomias da identidade binária ocidental (PRANDI, 2000). E, assim, Logunedé, filho das águas e das florestas, herdeiro de Oxum e descendente de Oxóssi ou Odé, conforme a nação, segue a dança no limiar de uma fronteira móvel, entre o que se chama masculino e feminino. Logunedé, nas traduções de Prandi (2000), é a ressurreição da dualidade, o brilho irreduzível daquilo que escapa, a própria encarnação da multiplicidade.

No limiar da imutabilidade, surge Ossaín, ou Oçanha, espírito-eremita, guardião/ã das folhas e das sabedorias ocultas que reverberam no seio da natureza. Em sua existência marginal, longe das amarras e imposições sociais, o gênero é um atributo dispensável. Em algumas tradições, como aponta Beniste (2011), Ossaín/Oçanha é desprovido/a de gênero, enquanto em outras, carrega em si todas as possibilidades existenciais, uma vez que a cura transcende qualquer forma fixada. Por fim, temos Orixá Tempo (Nação Angola), ou Iroko (Nação Ketu), a árvore ancestral que toca os céus e finca suas raízes na terra, representando a eternidade e a ancestralidade que escapa à prisão das categorias rígidas, transitando além do masculino e feminino, e se movendo na transcendência daquilo que simplesmente é (CASTRO, 2001).

Omolu/Obaluaê, senhor ou senhora das cicatrizes, corpo-terra que detém o conhecimento das feridas e da renovação, é a figura que, ao tocar a morte, restitui a vida, transformando a carne em cura. Ao fazer isso, escapa à rigidez da concepção de gênero, pois a metamorfose transcende qualquer estrutura preexistente. Em Kétù, recebe o nome

de Sòpònna, a senhora da morte e da vida; na Nigéria, é conhecida como Iya Okeka; e em outras regiões, é Sakpata Shapana, representando um único nome que abarca a multiplicidade divina (LÉPINE, 2000). A "androginia" primordial do cosmos também se manifesta através da força de Odudua (Oduduwa), Orixá que representa o ventre da criação, a pele que molda a terra, e carrega em si todas as possibilidades de ser, desafiando as limitações das categorias de masculino ou feminino, esposo ou esposa, uma vez que Odudua subverte e desmantela essas dicotomias (PRANDI, 2000).

Orixá Olocum (Olokun), o oceano sem fundo, o ventre salgado do mundo, é a personificação da fluidez total. Rei ou rainha, masculino, feminino ou qualquer coisa além disso, Olocum é um mar sem margens, metade humano e metade peixe, um horizonte indefinido. Em algumas culturas, como no Brasil, é reverenciado como Yemoja Ogunté, a sereia bela, uma entidade que transcende a forma e o conceito (FATUNMBI, 1993). Por fim, Obá, o rio de correnteza furiosa, é a guerreira cuja força desafia as expectativas, rompendo com a ideia patriarcal de que a coragem é um atributo exclusivamente masculino, revelando a potência do feminino que se recusa a ser subjugado ou domado (PRANDI, 2000).

Esses Orixás se configuram como corpos em constante travessia, línguas que se recusam a ser domesticadas, testemunhos vivos de uma existência que se dobra e se refaz. Suas presenças desconstruem fronteiras, subvertem verdades impostas e desvelam a multiplicidade não como uma exceção, mas como a condição ontológica fundamental do ser. Na cosmologia africana, a carne se desestabiliza, as vísceras tornam-se linguagem que pulsa e fala, enquanto a identidade não se fixa em contornos, mas flui em um movimento interminável de reinvenção e transcendência.

Este mesmo movimento que atravessa as divindades permeia também os corpos que se insurgem contra as amarras das categorizações binárias. Entre os Langi de Uganda, por exemplo, existia a figura das "mudoko dako", pessoas que, designadas do sexo masculino ao nascimento, adotavam expressões de gênero femininas e, como tal, eram reconhecidas como um gênero distinto, independente e legítimo. Essas mulheres, longe de sofrerem represálias ou sanções sociais, tinham a liberdade de se casar com homens sem que isso implicasse qualquer transgressão ou ruptura nas normas da comunidade (DRIBERG, 1923).

Nesse interstício entre corpos e espíritos, entre o divino e o humano, as concepções africanas acerca da identidade e do gênero emergem como fluxos indomáveis

e inclusivos, desafiando as rígidas classificações dicotômicas e excludentes frequentemente impostas pelas epistemologias ocidentais. Todavia, ao atravessarem o Atlântico, essas questões de gênero, sexualidade e religiosidade foram compelidas a se submeter a uma opressão silente, que sepultava suas expressões originais, como uma tentativa de assegurar a sobrevivência frente ao peso do colonialismo e da imposição de um aparato religioso alienante. Como assevera Maddox (2021), esse processo de invisibilização gerou uma ferida que persiste e pulsa no cenário contemporâneo, uma dor que continua a ecoar nas práticas e identidades subjugadas.

Para as mulheres e as subjetividades dissidentes de gêneros e sexualidades dentro das religiões afrodescendentes, a preservação de suas existências exige uma incessante busca pela lógica do itã (mitos), que, ao narrar e valorizar as diferenças, se transforma em uma estratégia de sobrevivência. Essa busca se dá tanto no contexto branco e cristão da América Latina, onde as identidades dissidentes são frequentemente apagadas, quanto dentro dos próprios terreiros, onde a lógica binária se infiltra, ameaçando a pluralidade que caracteriza a tradição afro-brasileira. Trata-se, portanto, de uma ferida colonial que exige, em sua magnitude, um tratamento cuidadoso e reparador.

María Lugones (2014) desenterra a ferida colonial ao destacar que a imposição do gênero transcende o corpo, permeando e contaminando todas as esferas da existência: a terra, a economia, as formas de governança, o espírito e a própria produção do saber. Trata-se de uma violência estrutural que modela o cotidiano, amputando a complexidade intrínseca do mundo para comprimí-lo nas estreitas e opressivas jaulas da racionalidade ocidental. Lugones (2014) expõe que essa imposição não se restringe apenas ao ato de nomear corpos, mas busca reconfigurar territórios inteiros, devastar epistemologias ancestrais e silenciar cosmologias plurais e orgânicas. E é precisamente contra essa mutilação ontológica e epistemológica que os Orixás, as mudoko dako e as cosmologias africanas se levantam, afirmando a potência transformadora da diferença e da pluralidade como modos de existência, rejeitando as normas universais que buscam submeter a vastidão do ser à rigidez das classificações.

A colonialidade do gênero, conforme proposta por María Lugones (2014), configura-se como uma operação de esvaziamento existencial, um gesto que despoja a carne da experiência e deixa à vista apenas a ossatura rígida da norma imposta. Maddox (2021) pontua que, nesse processo de devastação, práticas ancestrais de cuidado, de relação e de espiritualidade são soterradas sob o peso da língua colonial, que as silencia

na violência de sua imposição. No entanto, simultaneamente, Lugones (2014) convoca para o surgimento de formas de ser que sobrevivem como vísceras insurgentes, para práticas de mundo que teimam em brotar nas fissuras do sistema que tenta aprisioná-las. Ela aponta para a possibilidade de traduções desobedientes, para rearticulações que recusam a fixidez e reivindicam a pluralidade radical do ser.

As cosmologias africanas emergem, então, como forças insurgentes, desafiando as estruturas coloniais que buscam silenciar e homogeneizar as formas de existência. Elas nos convocam a dismantelar as narrativas hegemônicas, celebrando a diferença e a pluralidade como expressões legítimas da existência. Grada Kilomba (2018) sublinha que a luta anticolonial não se limita a um campo político, mas se desdobra também como uma prática artística e epistemológica, voltada ao resgate das memórias e identidades que foram silenciadas e negadas pela história colonial.

Essa insurgência epistêmica abre um caminho para a tradução da cosmoperspectiva diaspórica, um domínio no qual as vozes outrora marginalizadas se recriam, emergindo em novas formas de expressão e de reivindicação de suas múltiplas e heterogêneas existências, transgredindo as fronteiras que lhes foram impostas e subvertendo as linguagens dominantes que buscaram obliterar suas ontologias. Trata-se do vislumbre dos Orixás Męta Męta, que, ao se confrontarem com uma arqueologia da cosmoperspectiva diaspórica, pulverizam a potência da diferença sobre corpos, identidades e existências outras, antes excluídas, inclusive no próprio campo da fé, desafiando os limites da hierarquia de crenças e do imaginário coletivo que busca obliterá-las.

Męta Męta: a tradução da cosmoperspectiva diaspórica

Neste horizonte de insurgência, a expressão iorubá "Męta Męta" se eleva como um gesto de desobediência radical. Trata-se do três como princípio criador, uma recusa à unidade rígida, uma celebração da multiplicidade encarnada. Em Logunedé, esse transbordamento se manifesta de maneira vívida: filho de Oxum e Odé, ele carrega em si ambas as linhagens e, ainda assim, se faz outro — um corpo que se desvia das categorias preestabelecidas, uma identidade que escapa à fixidez imposta (MARINHO, 2018; OLIVEIRA, 2019). Aqui, a tradução não se apresenta como subordinação, mas como fissura, uma abertura que rasga a totalidade do ser, convocando modos de existir e saber

que recusam a dominação de qualquer sistema uniforme. É nessa rachadura ontológica que este texto se inscreve: entre o que foi destroçado e aquilo que persiste, teimosamente, em brotar, desafiando a lógica da imposição.

A concepção de Orixá Mëta Mëta ecoa de maneira ressonante nos Orixás previamente mencionados. Oxumarê se configura como "meta", pois integra os aspectos de masculinidade e feminilidade, sendo ele mesmo a própria "mistura" multicolorida dos gêneros, uma representação da fluidez essencial entre as polaridades. Ossain/Oçanha, por sua vez, é considerado "meta" devido à sua natureza de espírito-eremita, desprovido de uma forma fixa de gênero em algumas tradições ou, em outras, possuindo todas as possibilidades de gênero, simbolizando a infinita flexibilidade. Orixá Tempo, ou Iroko, também se configura como "meta", pois sua energia transcende as construções categóricas de gênero, emergindo como uma força de ancestralidade e eternidade que escapa às limitações de qualquer definição. Odudua é igualmente "meta", pois carrega em si todas as possibilidades de ser, superando as dicotomias de masculino e feminino, representando o ventre primordial da criação. Olocum, por sua natureza fluida e oceânica, é "meta", podendo manifestar-se como rei ou rainha, ou ainda se ausentar de tais definições, refletindo a ambiguidade e o eterno processo de transição, onde a definição de gênero se dissolve no infinito (PRANDI, 2000; OLIVEIRA, 2019).

No entanto, existem Orixás que, embora possuam uma flexibilidade notável, não se adequam totalmente ao conceito de "meta" devido aos papéis de gênero mais claramente delineados que desempenham. Obá, a guerreira-rio, desafia as convenções tradicionais de gênero ao demonstrar que a coragem e a força não são qualidades exclusivas de um único gênero, mas sim expressões de uma potência universal que transcende as categorias binárias. Omolu/Obaluaê, por sua vez, é a personificação da vida, da morte e da cura, cujas energias vitais alternam-se entre manifestações masculinas e femininas, representando tanto o sol em sua intensidade quanto, por vezes, a terra em sua fertilidade e renovação (LÉPINE, 2000). Contudo, tanto Obá quanto Omolu/Obaluaê ocupam papéis de gênero que, embora permeáveis à complexidade, são mais definidos nas diversas Nações, refletindo a tensão entre as múltiplas expressões de ser e os papéis que, por vezes, insistem em se afirmar dentro das estruturas tradicionais.

Essa complexidade, que em alguns Orixás manifesta-se em formas de expressão de gênero mais definidas, está intrinsecamente ligada à multiplicidade das experiências de gênero, que não apenas desestabiliza, mas rasga de maneira irreparável a lógica

colonial que insiste em preservar a tirania da supremacia do único, do homogêneo, do fixo.

O colonialismo, em sua manifestação mais necrótica, busca perpetuar a ideia de que o mundo deve ser compreendido e vivido sob uma ótica única, uma identidade singular, uma verdade inquestionável. Nesse contexto, a multiplicidade que emerge das experiências de gênero se configura como uma insurgência direta contra o império do único. Ela se apresenta como um clamor primordial, que ressoa das entranhas do mundo, exigindo a fragmentação do monólito da identidade colonial e propondo uma reconstituição radical do ser, um movimento de desconstrução e recriação que desafia e subverte os alicerces da norma hegemônica.

Neste quadro de insurgência radical, *Meça Meça* se erige como uma força desencadeadora de subversão ontológica, um sopro primordial que desintegra e pulveriza as fronteiras rígidas e fragmentárias do gênero, da identidade e do território. Com sua pluralidade vertiginosa e irreduzível, *Meça Meça* não se contenta em ser meramente uma resposta reativa ao sistema binário imposto – ela encarna uma insurgência intrínseca, autônoma. Cada "três", nesse contexto, ressoando com a intensidade de uma explosão cósmica de possibilidades, pulsa como uma erupção que dissolve o "nós" no "entre", no espaço liminar onde as definições, como construções frágeis, se desfazem, permitindo que o ser se expanda e transite para além das limitações coercitivas impostas pela estrutura hegemonicamente estabelecida.

O "três" de *Meça Meça* não se reduz a um mero número; é a multiplicação exuberante de forças, uma tríade que se desloca e transita fluidamente entre o sagrado e o profano, o masculino e o feminino, o humano e o não-humano. Ele se configura como um espaço de fronteira, não apenas entre os opostos, mas como a própria transgressão do princípio binário de oposição. Não há o "um" nem o "dois" em confronto, mas sim a pulsação de um ser que escapa das limitações da geometria rígida do "ou", diluindo-se nas infinitas possibilidades do "e". Neste espaço de fusão e transcendência, o "três" reflete a dissolução das categorias fixas, desafiando qualquer tentativa de capturar a fluidez do ser nas armadilhas da dicotomia.

Assim, *Meça Meça* se configura como a carne viva da insurreição, o corpo que se rasga e se expande em sua contínua negação, recusando-se a ser encapsulado em qualquer um dos espaços que a sociedade colonial tenta impor-lhe. Cada "três" que emerge do ventre da cultura afro-diaspórica, com sua desobediência de gênero, se constitui como

uma reivindicação irrestrita de liberdade, uma liberação do espaço cósmico, uma celebração do caos criativo que origina novas formas de existência. *Meça Meça* é o som do pulsar cardíaco de um ser que não se encontra fixado, mas que se cria e recria incessantemente, sem submeter-se aos grilhões da autorização, sem se dobrar às leis da colonização que buscam reduzir a vida ao simples, ao monocórdio.

Esse "três", portanto, pulsa como a gênese de um mundo em contínua transfiguração, um processo incessante de reconfiguração identitária que se recusa a ser capturada em meras representações de um modelo colonial, mas que, em sua pluralidade, afirma sua autonomia fluida com veemência. Ele se manifesta como a revogação do "não" em favor do "sim", uma exaltação de uma existência total, múltipla, sem redomas ou fronteiras que possam delimitar suas expressões. A cada "três", o mundo se expande, se recria, e com ele, se reformula o entendimento sobre o ser, a vida, a existência. Este movimento, essa insurreição contra o binarismo, contra o "um", nos impõe a tarefa de desestabilizar as estruturas que definem os lugares e as formas de estar no mundo, desafiando-nos a transitar além das fronteiras impostas, a desbravar novos horizontes de experiência e expressão.

Dessa forma, a cosmoperspectiva diaspórica se ergue como um corpo vivo de subversão, uma força que se rebela contra a lógica colonial que busca aprisionar, uma negação radical do impulso colonizador que tenta fixar, ordenar e compartimentar a realidade em caixas que se abrem e fecham sob o domínio do império. Ela não se limita a uma mera denúncia, mas se apresenta como um mergulho profundo nas águas turbulentas de histórias entrelaçadas, de corpos dilacerados e reconformados, de culturas que se recusam a desaparecer, multiplicando-se, expandindo-se, reinventando-se.

Nessa perspectiva, a linha que separa o que foi, o que é e o que ainda será se dissolve, desvelando uma identidade fluida, que se estica, se contorce e se refaz na incessante dinâmica da migração, da troca e da resistência, escapando, em um ato de subversão, das estreitas molduras do colonialismo. No cerne desse espaço, o ser não é estático nem fixo, mas se materializa em uma dança constante de transitoriedade, na constante edificação do que somos e do que podemos ainda vir a ser, desafiando uma estrutura colonial que insiste em nomear, limitar e aprisionar, enquanto convoca a criação de novas formas de ser e estar no mundo.

Rita Segato (2011) nos disponibiliza uma chave hermenêutica que nos permite adentrar os interstícios dessa geografia fragmentada, onde os corpos se insurgem contra

a imposição das fronteiras de gênero, cuja rigidez é um produto da colonialidade. Ela assevera que, na alvorada dos tempos pré-coloniais, as sociedades indígenas e afro-americanas estavam estruturadas em sistemas de gênero mais permeáveis, maleáveis e orgânicos, que, distantes das categorizações rígidas impostas pela lógica ocidental, favoreciam uma fluidez propícia a múltiplas configurações de ser. O denominado "patriarcado de baixo impacto", delineado por Segato (2011), surge como um reflexo da potência ontológica dessas comunidades, dotadas de uma capacidade de auto-reinvenção cíclica, onde o ser não se limitava a uma linearidade opressiva que procurava submeter as identidades à rigidez de uma ordem colonial. Esse "patriarcado de baixo impacto", portanto, materializa-se como um testemunho da resistência subterrânea e resiliente dessas culturas, que, em oposição à imposição colonial, geravam e ocupavam espaços onde a subjetividade e as relações podiam ser reconfiguradas, contracenando contra a tentativa de domesticação e subordinação das identidades.

E o que ocorre quando essa fluidez ancestral é brutalmente interrompida pela força colonizadora? O que antes era contínuo e dinâmico se fragmenta, se dilui em ruínas que permeiam nossas línguas e corpos, vestígios que, embora carreguem a memória do que foi, não podem ser desenterrados e restaurados como se pudéssemos ressuscitar a "autenticidade" de um passado silenciado. O que Segato (2011) propõe não é a simples recriação de um estado anterior, mas a reinvenção radical das formas de ser, viver, sentir e saber, uma reinvenção que se origina não da restauração, mas da transgressão das lógicas coloniais. Não há espaço para um retorno, pois o próprio conceito de "antes" foi dilacerado pela violência da história. O que se apresenta, então, não é um movimento de ressurreição, mas um salto para o futuro, um movimento contínuo que, no caso de *Meça Meça*, se configura como uma estratégia de atravessar as rachaduras do sistema, ocupando as fissuras que a violência colonizadora gerou.

É nessas lacunas que se desenha a resistência, na recusa de se encaixar, na negativa de um destino fixo e predeterminado. *Meça Meça*, portanto, se coloca como um convite, uma convocação a uma multidão de possibilidades: a multiplicidade de corpos, de identidades e de existências que desafiam a normatividade colonial e se opõem à violência de um tempo que tenta aprisionar e congelar o futuro.

Este é o movimento da diáspora, o deslocamento não como uma perda a ser lamentada, mas como uma expansão radical do próprio conceito de pertencimento, onde as fronteiras do "lar" são esticadas, transgredidas e repensadas. O *Meça Meça* não se limita

a uma mera resistência passiva, mas se apresenta como uma força criadora, um espaço fértil para a invenção e o reencantamento dos corpos, corpos que não apenas se refazem, mas que se recriam a cada "salto", a cada fragmento que atravessa e distorce as dimensões de tempo e espaço. Em lugar de um retorno nostálgico a um lugar perdido, *Meça Meça* nos convoca para além das limitações impostas, para habitar as fissuras do sistema com um espírito de liberdade transformadora. Aqui, o passado e o futuro não se erguem como opostos antagônicos, mas se entrelaçam em um movimento contínuo de construção, criando novas formas de existência, novas práticas de ser e estar no mundo, que não se subordinam à rigidez de categorias fixas, mas se fluem e se expandem na infinitude do devir.

Este convite ao entrelaçamento das existências não se limita a um simples esforço de aproximação do que se considera perdido, mas se desvela como uma negação radical, um enfrentamento intransigente à violência sistemática que se perpetua nas suas diversas formas. Não se trata apenas de um gesto de resistência, mas de um clamor que pulsa nas veias do corpo social, ecoando e se expandindo nas desordens das margens e nas margens das ordens, desafiando o próprio tecido da realidade imposta. A criação, portanto, não se configura como um processo linear ou contínuo, mas como um fluxo dissonante e irreconciliável, que, em sua multiplicidade e diferenciação, converte a diáspora numa reinvenção incessante e radical do ser.

O "três", simbolizando a multiplicidade infinita, revela-se como o verbo de um povo que jamais cessou de se recriar, resistindo nas fissuras da dissonância, que não se configura como falha ou erro, mas como a única via possível de sobrevivência frente à opressão. Nesse contexto, a criação se transcende e se torna um ato político, uma estratégia de transformação radical, onde a dissonância e o entrelaçamento não são apenas formas de resistência, mas as próprias formas de vida, nascidas do caos necessário à resistência existencial.

Neste movimento de recomposição, a desobediência se inscreve profundamente na carne, na língua e no espírito, transformando-se em um ato de resistência visceral. É nesse entre-lugar, nesse espaço liminar da insurreição dos corpos que se recusam a se adequar à forma de existência imposta, que emerge uma nova maneira de estar no mundo — uma prática radical de cuidado, espiritualidade e resistência, que não necessita de justificativas, pois se afirma por sua própria essência. A vida, assim, se fragmenta nas bordas de uma normalidade que já não lhe serve, se dispersa nas fissuras do que foi

ordenado. Não há necessidade de validação, pois a existência se reafirma na recusa ao que foi imposto, se reinventa na potência dos corpos que não se submetem às convenções, mas que se reconstróem na liberdade de ser o que são, de ser o que podem ser, no agora e no porvir. Cada gesto, cada palavra, cada movimento é uma proclamação de que a vida não se submete — ela se faz, se refaz, numa dança interminável de reconstrução, cuidado e resistência. No entrelaçar de existências, no clamor que se propaga das margens, a verdadeira criação se materializa, não como uma busca por legitimação, mas como uma força imanente, pulsante, transformadora, que já existe, que já ressoa e que transforma.

Esta tradução não se configura como uma mera tentativa de restituir o que foi perdido, mas sim como um ato de afirmação radical, uma recusa indomável e irreversível à violência da norma, que busca nos aprisionar nas suas medidas estreitas, reduzir-nos às suas formas limitadas e desumanizantes. O "três", essa multiplicidade que rasga qualquer linearidade, essa dissonância que escapa ao regime da harmonia imposta, transfigura a diáspora em um processo contínuo de criação e recriação incessante. É nesse fluxo de recomposição que se desencadeia a desobediência, não como uma ideia abstrata ou distante, mas como uma presença corpórea, uma carne viva que se expande nas fissuras do sistema que a oprime. A desobediência se traduz, então, em língua, em discurso, em poesia — a expressão irredimível daqueles que se recusam a falar a língua que os submete. Ela assume o espírito daqueles que se erguem contra as imposições, que se opõem às categorias de gênero, de raça, de existência que foram cuidadosamente e insidiosamente forjadas para nos subtrair o direito à liberdade, à autonomia radical do ser.

Neste entre-lugar, nesta zona de insurreição onde os corpos se recusam a se conformar a uma única e estanque forma de ser e existir, renasce um novo modo de habitar o mundo — uma prática de cuidado que escapa às narrativas do Estado ou do mercado, que transcende a lógica utilitarista e excludente que busca normatizar e subjugar a experiência humana. Esse cuidado não se limita ao outro, mas se estende à própria sobrevivência, ao sustento da alma, ao esforço de resistir à brutalidade cotidiana que tenta erodir a dignidade. Ele se apresenta, porém, não de maneira explícita, não com clamores audíveis ou manifestações ostensivas, mas, por vezes, se revela em sussurros, em gestos furtivos, nas interjeições mínimas de resistência que se recusam a ser convertidas em espetáculo, em mercadoria.

Essa espiritualidade, esse cuidado, não se submete à lógica da justificativa, pois sua própria existência é, em si, uma justificação irrefutável. Não há necessidade de

explicitar nossa recusa da norma, pois essa recusa é, por si mesma, um ato de afirmação, uma afirmação radical da nossa humanidade inalienável. Ela é, e ponto. Nada há a ser negociado, nada a ser cedido ou rendido. Ela se impõe naquilo que é mais primordial: o simples ato de existir, em um mundo que, de forma incessante, tenta nos apagar, nos desumanizar. Em cada gesto de afirmação, em cada palavra que desafia as imposições, em cada corpo que se recusa a se dobrar às expectativas alheias, o mundo se refaz, se reinventa, e com ele, o próprio entendimento de nossa humanidade.

É nesse movimento incessante de desobediência, nesse jogo de forças que se desenrola entre o que foi imposta e o que ainda nos é possível criar, que surgem novas formas de espiritualidade e de afirmação. Espiritualidade que não se reflete como uma fuga transcendental, mas como uma força que se enraíza na conexão profunda com a terra, com o coletivo, com os ancestrais que, em sua eterna presença, nos guiam e nos orientam. Não busca justificativas, pois a própria existência da espiritualidade é a sua razão mais primária e indiscutível. Assim, como propõe Maddox (2021), a afirmação se inscreve na matéria do corpo, nas suas cicatrizes que contam histórias de resistência, nas suas vozes que reverberam a recusa, nas suas formas de insurgir contra a normalização do possível. A prática da afirmação não pede permissão, ela simplesmente ocupa os espaços que lhe foram negados, recusa-se à opressão que tenta aprisionar, e cria novas linguagens, novas narrativas para aqueles que se recusam a se submeter ao peso do conformismo e da homogeneização. Ela é, e ponto.

Vórtex suspenso no Orum que mira o Ayê

Entre a carne e o abismo, no intervalo dilacerado pela violência colonial, emergem saberes que escapam à rigidez das normas impostas. Mesmo sob o peso insuportável da opressão, da censura e da perseguição sistemática, os povos escravizados, desafiando as engrenagens de uma máquina colonial que tenta apagar a humanidade, descobriram brechas — fendas efêmeras onde a vida, indomável, persiste — para forjar e transmitir seus conhecimentos, valores e práticas. Não como mera repetição de uma origem estática, mas como movimento contínuo, como ressonância, como pulsar. Esses códigos, tecidos na sensorialidade visceral — no olhar que fere e revela, na dança que articula sem palavras, no aroma que invoca raízes esquecidas, no gosto que transporta memórias submersas, no gesto que ecoa como um grito primordial — constituem uma cartografia

subterrânea que desafia as linguagens dominantes, criando novos modos de leitura e expressão. Como ressalta Leda Martins (2021), na diáspora, não se trata apenas da sobrevivência dos corpos, mas da criação incessante, da reinvenção constante do ser e do existir.

Nas Américas, a cultura negra e originária, bem como das corporalidades desobedientes, se deslocam em uma dicotomia fundamental, em um jogo dialético de dupla face e dupla voz — uma fala que simultaneamente constrói e desconstrói, dança que dissolve formas estabelecidas, elabora ao mesmo tempo em que transgride, são meta meta. Entre o que as estruturas sociais impõem como comportamento aceitável e o que, nas fissuras e nos interstícios da prática cotidiana, se efetiva concretamente, há um desvio insidioso, uma desobediência que cria novos formatos, novas lógicas de ser e existir. São artes, ofícios e saberes forjados na fricção entre a necessidade e a resistência, na urgência da sobrevivência, na estratégia da reinvenção (MADDOX, 2021). Os Reinados negros, nesse cenário, funcionam como dispositivos de memória radical, como formas de restauração que não se limitam a um resgate nostálgico ou meramente revivente: eles operam enquanto práticas insurgentes, que reescrevem, no movimento da resistência criativa, a formação etnocultural brasileira, reorganizando-a sob a égide dos Orixás, da cosmoperspectiva diaspórica e das energias *Meṭa Meṭa*.

Nesse intervalo liminar entre Orum e Ayê, onde os planos do visível e do normativo se dissolvem, corpos e linguagens se transfiguram em fissuras, passagens e tempestades, transcendendo as limitações impostas pelas categorias fixas. A busca não é por uma identidade estanque, nem por uma origem petrificada no tempo, mas pela fluidez da multiplicidade, pela travessia incessante do ser. Tal como a movimentação cósmica dos Orixás, há uma força imanente que transmuta, que subverte as tentativas de cristalizar corpos e existências nas fronteiras exíguas da lógica cartesiana e da binaridade heteronormativa. A cosmologia afro-diaspórica, com seu pulsar insurgente, não se reduz a uma resistência passiva; ela é feitiço e ruptura simultâneos, criação e deslocamento contínuo. Ao contrário das formas de resistência conformistas, ela propõe uma transição radical do ser, uma inscrição visceral, indelével na carne do mundo, que não se submete, mas reconfigura as próprias leis do existir.

Neste processo, a tradução transcende sua mera função de transferência de significados entre códigos preexistentes, configurando-se como um movimento ritualístico, profundamente enraizado na continuidade de histórias ancestrais e nos fluxos

temporais das linhagens. A tradução, então, se nutre dessa pulsação vital, gerando um espaço-tempo ontologicamente fluido, onde os significados se reconfiguram incessantemente. Isso implica que a tradução não é um simples espelhamento de ideias, mas um processo contínuo de recriação, onde cada transposição de palavras e contextos gera novas camadas de interpretação, transformando as relações entre o dito e o entendido.

Traduzir, nesse sentido, não é apenas transportar um significado de um idioma para outro, mas um ato de criação que subverte e expande os limites do que é considerado "compreensível", rompendo as fronteiras de um sentido único e linear. Traduzir torna-se, portanto, um gesto criador, uma prática insurgente contra a cisão ontológica entre os mundos, um ato de transitar pelos interstícios das culturas, das linguagens e das existências que se recusam à fixidez e à opressão das definições rígidas e estáticas. Aqui, o conceito de tradução se metamorfoseia — já não é mais um meio de veicular uma ideia preexistente, mas um dispositivo criador de novas possibilidades de ser e de afirmar a existência, tanto dentro quanto fora das fronteiras normativas que tentam nos submeter.

Na edificação de uma pluralidade identitária que se fundamenta nas epistemologias afro-diaspóricas, as práticas rituais transcendem a mera preservação de um passado estático, operando como um movimento perpétuo de transformação e recriação. Tais práticas não se restringem ao confinamento de uma memória congelada, mas desafiam a rígida imposição das classificações binárias características da modernidade, gerando fluxos identitários contínuos e fluídos.

Os orixás, em sua capacidade intrínseca de metamorfose e renovação, ilustram que a identidade não se configura como uma construção única e fixa, mas como uma força dinâmica, que se desdobra nas suas múltiplas manifestações. Essa identidade se constrói e se desconstrói constantemente, se reinventa através da multiplicidade dos corpos, das trajetórias e dos afetos que a sustentam, criando uma tessitura de existências que se entrelaçam e se transformam num processo contínuo de afirmação e reconfiguração.

Como nos revela Conceição Evaristo (2003), particularmente em obras como *Ponciá Vicêncio*, a vivência da pluralidade e a constante reinvenção da identidade não são processos lineares, mas emergem das contradições históricas e da resistência, sendo continuamente moldadas por um movimento incessante de transformação. Evaristo (2003) nos ensina que a subjetividade negra não é um dado fixo, mas uma construção dinâmica, que se reinventa e se refaz à medida que se depara com experiências que

desafiam as normas impostas. Na tessitura entre as palavras, as imagens, e as performances, essa multiplicidade identitária se torna simultaneamente visível e invisível, manifestando-se nas interseções entre a visibilidade social e a recusa das formas convencionais de ser, exclamando a potência de uma identidade que resiste ao apagamento e à subordinação.

De maneira análoga, o pensador indígena Ailton Krenak (2019) aponta que a identidade indígena transcende a mera reprodução de um passado congelado, configurando-se como uma força dinâmica, em constante pulsação e reinvenção, que se refaz e se reconfigura a cada encontro com os embates impostos pela modernidade colonial. Nas suas reflexões, Krenak (2019) denuncia que as tradições indígenas, longe de se manterem como meros vestígios fossilizados, operam enquanto práticas vivas, mutáveis, que não apenas resistem, mas também se adaptam, desconstruindo o sistema que insiste em apagá-las. A identidade indígena, portanto, não se limita a um recorte temporal específico, mas se tece de maneira contínua, como um processo em constante transformação, sendo forjada e desafiada nas lutas contemporâneas, através de formas múltiplas de existência e re-existência, que desafiam e subvertem as imposições da colonialidade.

Sob a ótica feminista, bell hooks (2000) enfatiza a urgência de subverter as narrativas de identidade preexistentes e de abrir brechas que permitam a reinvenção das mulheres, especialmente das mulheres negras, que, ao longo da história, foram condenadas a uma identidade monolítica, empobrecida de autonomia e voz. hooks (2000) propõe que as mulheres se apropriem de seus próprios corpos e histórias não como uma mera resposta reativa às opressões, mas como um ato de criação ativa e transformadora, que possibilite a edificação de novos espaços de poder e subjetividade, onde as identidades femininas possam se expressar e se recriar, distantes das rígidas fronteiras traçadas pelo patriarcado. No domínio LGBTI+, Paul B. Preciado (2019) concebe as identidades de gênero e sexualidade como campos fluidos, destituídos de categorias imutáveis, em constante metamorfose e subversão. Preciado (2019) argumenta que o corpo, enquanto território socialmente invadido, é simultaneamente um campo de ação, moldado e remoldado pelas práticas culturais, políticas e sociais, sendo também um espaço de subversão radical. Para Preciado (2019), a construção de identidade de gênero se configura como uma prática performática, que, ao desestabilizar as normas heteronormativas, abre novas avenidas de possibilidades para aquilo que significa ser e

viver. Assim como na reinvenção das mulheres ou das culturas indígenas, a experiência LGBTI+, na visão de Preciado, se torna um ato afirmativo de fluidez e multiplicidade, uma insurgência contra as normativas que tentam congelar o desejo e o corpo, encapsulando-os dentro de categorias rígidas e fixas.

A tradução, portanto, transcende o simples ato de transposição cultural, configurando-se como um movimento de subversão, um território de insurgência no qual cada palavra, cada gesto, cada corpo instauram um novo domínio de fala e de ser. Ao traduzir, criamos; ao criar, insurgimos; e ao insurgir, nos afirmamos como seres vivos. O Ayê e o Orum, em sua intersecção dinâmica, nos convocam a abandonar a busca por uma identidade estática, convidando-nos a abraçar o fluxo incessante, a transitoriedade das identidades que se formam no movimento e na multiplicidade, em conformidade com a cosmologia *Meṭa Meṭa* dos Orixás. Esses espaços nos ensinam que a resistência verdadeira não reside em uma luta direta contra a norma, mas na prática de existir para além dela, habitando os interstícios, os espaços entre as palavras, no que permanece não dito e invisível.

A tradução não clama por voz. Ela se fragmenta em corpos, em carne, em pulsos que se expandem e se desintegram nas fendas daquilo que se deseja imobilizar. Não somos a mera repetição de um passado que se dissolve, mas a reiteração indomável de um presente que se ergue com a persistência das águas, que se desdobram no futuro, entrelaçando mundos que se desvelam, se multiplicam, se fragmentam e se dispersam. A tradução é movimento, não uma forma definida. Não se traduz para se compreender, traduz-se para que se transforme, para que rasgue a estrutura das coisas e se converta, se transforme completamente, e realize o inefável. Uma força que dissolve as fronteiras do tempo, do espaço, das formas que se entrelaçam e aprisionam.

O ato de traduzir não se limita à resistência, mas é uma insurgência que se nutre de fragmentos, que se concretiza na carne e se reconstrói nas lacunas da história, no que restou e no que foi silenciado. Somos traduzidos, mas traduzir é mexer, desordenar, recriar as narrativas, abrir as camadas dos sentidos e significados do que fomos e do que ainda estamos nos tornando. Não se trata de resistir, mas de existir além das margens, de construir um novo abrigo nos interstícios do invisível. A tradução não se encerra, ela se reinventa, dissolvendo o futuro, o passado e o presente, e se materializa incessantemente no espaço do que se torna possível, onde não há limites para a criação do ser.

A tradução não é apenas um movimento de deslocamento de palavras, mas uma ação ancestral que atravessa os tempos, carregando o peso das vidas silenciadas, dos corpos que foram rasgados e agora se refazem nas fissuras da memória. Cada tradução é um ato de afirmação, um grito que se recusa a ser submerso pelas águas do esquecimento. O que ficou para trás, enterrado sob camadas de história oficial, se revela na pulsação da tradução. O passado não é só lembrança, ele se mistura com o presente e se abre para o futuro, como uma força que ressurge, reescrevendo o que foi apagado, deslocando o que parecia fixo. Ao traduzir, resgatamos as vozes que foram sufocadas, que ainda ecoam no fundo da nossa carne. E não são ecos, são forças vivas, que rasgam o tempo e fazem com que o amanhã nasça das ruínas de ontem, como Iroko, o Orixá Tempo, que guarda e transforma os ciclos, desfazendo as aparências da imutabilidade.

A tradução se configura como um processo de cicatrização, mas não uma cicatrização que apaga os vestígios do que foi dilacerado, como se nada houvesse ocorrido. Longe disso. A tradução é o restabelecimento daquilo que foi fragmentado, daquilo que foi violentado pelo avanço implacável do tempo e pela dominação das forças hegemônicas. Não se trata de um simples retorno ao status quo, mas de uma prática renovadora, uma força criadora que restitui, reconstrói e ressignifica as identidades desfeitas, aquelas que o sistema tentou aniquilar, mas que não conseguiu apagar em sua totalidade. Cada palavra traduzida não se limita à mera repetição do enunciado original, mas se transforma em uma energia regeneradora que recria as formas, que abre passagens onde antes havia muros impenetráveis. A tradução não segue mais uma trajetória linear, mas se desdobra em espiral, dissolvendo os limites impostos e gerando novas realidades, novos territórios de possibilidade.

Na vivência afro-diaspórica, traduzir não se reduz à mera transposição entre linguagens, mas se inscreve como um gesto cosmológico, uma prática de transformação ontológica. Tradução, aqui, é a materialização do princípio *Meṭa Meṭa* — onde a soma de um mais um não resulta em dois, mas no surgimento de um terceiro elemento, uma outra possibilidade, uma criação que escapa às lógicas da linearidade e da aritmética ocidental. É a explosão de uma potência que não se submete à fixidez das formas preexistentes, mas que inaugura novos mundos, novas corporeidades, novas territorialidades. Cada ato tradutório, nesse sentido, se faz como uma fissura no tempo homogêneo e na espacialidade normativa, abrindo passagens para existências que se recusam à domesticação.

Não se trata apenas de romper com binarismos ou desafiar a homogeneidade — trata-se de instaurar um campo vibratório onde a diferença não é oposição, mas proliferação, onde as identidades não são estanques, mas devêm na multiplicidade. Assim, traduzir é multiplicar a existência, mas também criar outros mapas cosmológicos, outras rotas e fluxos que escapam às tentativas de aprisionar o ser em formas fixas. Na trilha dos Orixás, na pulsação da cosmologia diaspórica, traduzir é fazer emergir a novidade absoluta, um terceiro elemento sempre imprevisível, que tensiona e dissolve a linearidade imposta, afirmando a complexidade de existências que se movem em múltiplas direções, no tempo espiralar que Iroko rege, onde passado, presente e futuro se entrelaçam como forças em permanente criação.

A tradução, quando apreendida como um vetor de deslocamento ontológico, excede a esfera da mera decodificação semântica para instaurar-se como uma força que atravessa a matéria — uma vibração que se inscreve na carne, reverbera no corpo e se prolifera nos gestos. Ela não se circunscreve à linearidade discursiva, mas implode as formas convencionais de significação, transmutando-se em uma gramática do sensível, onde som, imagem, cheiro, gosto e toque se entrelaçam numa tessitura que desafia a inteligibilidade normativa. Nesse sentido, a tradução se revela como um acontecimento sinestésico, um campo de insurgência onde o indizível e o invisível ganham espessura e presença.

Ela não se submete à fixidez da forma: é metamorfose, desvio e expansão. Ao dilatar as fronteiras da linguagem, convoca o corpo em sua plenitude — o olhar que fere, o grito que ressoa, a dança que invoca, o gesto que transgride — instaurando uma poética da fricção entre mundos. A tradução não é um ato de representação, mas de criação, destruição e recriação contínua: um vórtice em perpétuo movimento que dissolve certezas, desestabiliza sentidos e reinscreve a existência no campo do possível, onde a palavra se faz carne e a carne, por sua vez, se transmuta em linguagem.

Por fim, traduzir não se configura como um simples ato de transposição, mas como a pulsação incessante de uma insurgência que se ergue contra a estrutura normativa que intenta capturar e delimitar a potência da vida. Na confluência entre Ayê e Orum, não há barreiras ou segmentações, mas um emaranhado de forças em perpétuo entrelaçamento, cuja expansão se dá nas fissuras e fraturas da existência. Esse cruzamento, ao contrário de uma dicotomia, revela-se como um espaço de vibração e metamorfose, onde não se busca a resistência pela negação, mas a afirmação de uma vida

que transborda as margens, que escapa às tentativas de fixação identitária e se realiza na fluidez e na multiplicidade. Assim, a tradução assume-se como um gesto de criação radical, uma prática cosmológica de invenção de mundos, onde a norma é dissolvida pela emergência de novas formas de ser e de habitar. Cada ato de tradução torna-se, então, a costura de uma humanidade insurgente, feita de fragmentos, vozes dissonantes e presenças que recusam a submissão aos contornos impostos pela opressão, instaurando, na pluralidade, uma possibilidade infinita de reinvenção.

Recriação de Mundos: Desenterrando as cosmologias insurgentes

Ao adentrarmos este texto, não nos limitamos a uma elucubração teórica sobre as cosmologias afro-diaspóricas; antes, empreendemos uma necromancia discursiva, uma convocação das potências obliteradas que vibram nas fissuras da história, nos interstícios ocupados e violentados pela maquinaria colonial. Cada vocábulo, cada imagem aqui invocada, é um gesto cirúrgico que toca a carne exumada de uma memória insurgente, que sobrevive ao corte e à mortificação, mas se refaz, paradoxalmente, na irrupção contínua de atos de desobediência. O conceito de *Meṭa Meṭa* não se restringe a uma categoria epistemológica; ele se manifesta como um grito primevo, um rito irredutível à captura das taxonomias ocidentais. *Meṭa Meṭa* é uma conjunção disruptiva, uma potência que desestabiliza as arquiteturas de gênero e identidade, com a mesma intensidade com que os Orixás, em sua dança cosmogônica, insurgiram-se contra a violência colonial, transmutando corpos sacrificados em signos de transcendência e potência vital.

A diáspora africana não se configura como uma trajetória linear, mas como uma cartografia rizomática onde a cronologia se dobra, se fragmenta e se recompõe incessantemente. Esse movimento diaspórico não se restringe à mera transmissão de mitos; ele encarna a travessia, a ferida e a reconstituição, convertendo deslocamentos forçados na tessitura de uma carne coletiva. Ao atravessar o Atlântico, as tradições afro-diaspóricas não apenas sobreviveram: elas engendraram uma nova ontologia, uma dinâmica de ser que tensiona e transgride as fronteiras da humanidade imposta pelo paradigma colonizador. Essas tradições não se confinam à esfera do simbólico; elas encarnam uma negação radical das fixações ontológicas, recusando-se à prisão da linearidade e da rigidez, expandindo-se em cada gesto, em cada entonação, em cada território onde a liberdade foi interdita, mas jamais extinta.

A pluralidade ontológica, contudo, não se configura como uma simples escapatória das amarras coloniais, mas antes, como um desvio radical contra a dicotomia que subjuga e organiza nossa forma de apreender o cosmos. A intrincada tessitura de Ayê e Orum, que denominam como "mundo material" e "espiritual", não constitui uma cisão hierárquica, mas uma consagração da transitoriedade do entre-lugar. Não há um limite absoluto entre o que é imanente e o que é transcendente, entre o corpóreo e o espiritual. No incessante fluxo criador, o espaço se curva, o tempo se expande, e os corpos, antes subjugados e exumados, reafirmam o que sempre foi negado: a existência como uma potência infinita, onde o visível é apenas uma tênue fração do que somos.

A resistência, portanto, não se configura como um fenômeno linear e simplista, não se resume à mera oposição ao opressor, mas antes à exaltação radical de outras modalidades de ser no mundo. Cada gesto, neste contexto, se apresenta como uma negação do "normal", do "aceitável", do "estabelecido". A insurreição, enquanto processo, se desvela como um ato incessante de criação, uma incessante renovação de cosmogonias e potenciais. Ela não se restringe à mera manutenção da existência, mas se manifesta como o florescimento de novas formas de subjetividade, que revelam a pluralidade não como um desafio a ser superado, mas como uma condição imanente e intrínseca à própria essência do ser.

Este apelo à reinvenção, ao desmantelamento das formas que nos aprisionam, se configura igualmente como um clamor pela ruína da "normalidade", que impõe a subordinação de nossas existências às narrativas hegemônicas dominantes. O convite, aqui, não se limita a uma mera adaptação, mas se expressa como uma metamorfose radical, uma subversão profunda da ordem instituída, na qual cada gesto de autoafirmação se revela simultaneamente como um ato de destruição e recriação. As cosmologias afro-diaspóricas nos conduzem ao abismo criador, onde a liberdade transcende a abstração conceitual e se desvela como uma prática radical que se concretiza na exaltação da diferença, no fluxo incessante da identidade que nunca cessa de se reconfigurar e transfigurar.

Ao final, não se apresenta uma conclusão, mas antes uma incessante recriação. Cada fio que compõe o tecido de nossa existência se desintegra e se reinventa num ciclo interminável, onde a liberdade se encontra nas fissuras, nos interstícios do ser. E, ao trilharmos essa jornada, somos constantemente convocados à lembrança: a verdadeira

criação não é constituída por formas predeterminadas, mas pelos abismos abertos, pelas novas possibilidades que emergem de cada perda, de cada transformação.

É no abismo que a carne do mundo se dobra, se fragmenta e se expande. Não mais buscamos respostas consumadas, nem buscamos o descanso na ordem do que é determinado, do que é considerado aceitável. Encontramo-nos, então, no entre-lugar, onde a linha temporal se liquefaz, onde a separação entre o que foi e o que será se dissolve, tal qual a água que se despoja de sua identidade, indecisa entre ser chuva ou rio. Cada ato, assim, se configura como um retorno à origem, mas não enquanto mera cópia, não como repetição das dores que nos foram infligidas. Trata-se de um recomeço que brota do âmago do sangue, do eco distante de nossos ancestrais que atravessaram os mares, que foram desintegrados, mas jamais obliterados. Sua resistência pulsa em nós, em cada fibra de nosso ser que se recusa a sucumbir nas fronteiras que nos querem impor.

O corpo negro, atravessado pela diáspora, se configura como a memória encarnada, a presença irredutível daquilo que nos foi violentamente arrancado, mas que jamais se apagou de nossa consciência. Não somos uma tabula rasa, não somos uma página em branco que aguarda ser preenchida. Somos os rastros indeléveis de todos os trajetos percorridos, somos a travessia interminável entre o ontem e o amanhã. E cada movimento, cada palavra, cada gesto que liberamos do interior de nosso ser se impõe como um ato de recriação. Não há mais possibilidade de retorno ao que fomos, porque jamais fomos uma entidade unificada, nunca fomos uma identidade delimitada. Somos fluxos, somos o que ainda está por vir, o que permanece em potencial para se realizar. E, ao nos movermos, ao nos erguer, inauguramos novas formas de ser e de estar, dissolvendo as molduras que tentaram nos aprisionar.

Essa criação não se materializa apenas em nossa resistência, mas na insurgência de tudo aquilo que se recusa a ser aprisionado por uma forma rígida e preexistente. O passado não é uma cadeia que nos mantém cativos, o presente não se configura como um fardo esmagador, e o futuro não se reduz a uma promessa vazia e insustentável. O que se refaz em nós não é apenas o que nos foi subtraído, mas aquilo que sempre foi nosso, e sempre será. Meça Meça não se define como uma identidade estanque, mas sim como uma experiência múltipla, fluida, que se recusa a ser aprisionada nas categorias coloniais. É o movimento incessante de um ser que se recusa a ser encurralado, que jamais se submete a ser uma unidade fixa, uma única forma, uma narrativa única. Somos esse movimento, somos a mudança contínua, o tempo que se dobra, o espaço que se expande.

É nesse processo contínuo de criação que a resistência se manifesta como vida pulsante, onde cada gesto, cada palavra, cada ato se converte em uma linha que desenha o futuro. Não nos submetemos à rigidez das narrativas impostas, não nos curvamos àquilo que tentam nos forçar a ser. Pelo contrário, nos refazemos, nos recriamos a partir da potência ancestral de nossas raízes, da força que habita as margens, da memória que se revigora nos gestos, nos cantos, nas danças. A resistência não se limita a uma luta contra o outro, mas se expressa como uma afirmação plena do que somos em nossa totalidade — uma criação incessante, uma recusa intransigente à subordinação, uma reafirmação de que nossa humanidade não se dissolve nas narrativas coloniais.

E, ao nos imergirmos nesse movimento incessante, tomamos consciência de que a verdadeira liberdade não se configura como uma conquista definitiva, mas antes como algo que se reinventa a cada ato de resistência. Não é uma entidade fixa, não é algo que se encontra preso em molduras rígidas. A liberdade é a fluidez constante, o transbordamento ilimitado, o abismo onde tudo se refaz e se recria. Ela é o movimento contínuo que nos liberta, que nos conduz além das fronteiras do que é concebido como possível. E, nesse movimento, tudo se torna criação. A vida, a identidade, o ser — tudo se reinventa incessantemente. No entre-lugar, no abismo, nos encontramos. E é nesse abismo que nos forjamos livres. Axé.

Referências Bibliográficas

- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- CARVALHO, Pablo Araujo de. *Orixá meta-meta e Ogum Xoroquê*. 2016. Disponível em: www.webartigos.com. Acesso em: 5 mar. 2025.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- FATUNMBI, Awo Fá'lokun. *Yemoja/Olokun: Ifá and the spirit of the ocean*. Brooklyn, NY: Original Publications, 1993.
- HOOKS, Bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2000.
- JOSÉ, Larissa Pereira. *Santos e Orixás: como a religião católica e a escravidão apagaram as divindades dos povos Iorubá*. 2023. Disponível em: contrapontodigital.pucsp.br. Acesso em: 5 mar. 2025.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- LÉPINE, Claude. *Os dois Reis do Danxome – Variola e Monarquia na África Ocidental 1650 – 1800*. São Paulo: FAPESP, 2000. 219 p.
- LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo descolonial.” *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.
- MADDOX, Cleberson Diego Gonçalves. *Decolonização do pensamento em arte e educação*. 2021. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2021.
- MARINHO, Roberval José. *Os orisa e suas qualidades*. 1. ed. Brasília, DF: Roberval José Marinho, 2018.
- MARTINS, Leda Maria. *Performance do Tempo Espiralar: Poéticas do Corpo-Tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- OLIVEIRA, Océlio Lima de. *O léxico da língua de santo: A língua do povo de santo em terreiros de candomblé de Rio Branco, Acre*. Rio Branco: Edufac, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- SEGATO, Rita Laura. “Gênero, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.” In: BIDASECA, K. (Ed.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-47.

Recebido em: 27-04-2025

Aprovado em: 09-12-2025

NA MARGEM DA MARGEM: EPISTEMOLOGIA POÉTICA DE UM NÃO SUJEITO

EN EL MARGEN DEL MARGEN: EPISTEMOLOGÍA POÉTICA DE UN NO SUJETO

Cairo Eduardo da Silva Guimarães¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v9i2.60912

Me disseram: “Seja você.”

Mas o que fazer quando *ser* é o que o mundo interditou?

Quando a ontologia foi desenhada

para que eu jamais existisse como sujeito?

Não, Fanon.

Eles não queriam o meu corpo,

queriam o silêncio que ele aprendesse a fazer.

Queriam que eu me olhasse no espelho

e visse apenas um erro.

“Negro não é homem.”

E bicha preta, o que é?

A soma de dois não-seres?

Grada escreveu que o lugar do negro

é o fora.

Fora da fala.

Fora da casa.

Fora do amor.

E eu fui fora.

No gueto da sexualidade.

Na margem da margem.

Na solidão que eles disfarçam com política de cotas.

¹ Discente em Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS), da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: cairo_silva@discente.ufg.br

Sueli, mãe intelectual,
disse-se que a dor de ser negra
é também a dor de ver-se sozinho no mundo.
Mas ninguém me preparou
para ser também invisível no “orgulho”.
bell hooks me falou do amor como ato político.
Mas ninguém me amou em praça pública.
Meu corpo era segredo,
era foda escondida,
era desejo sem afeto.
Eu era ferida e fetiche.
Achille Mbembe me avisou:
a necropolítica é mais do que tiro.
É vida sendo negada de forma elegante,
é convite que não chega,
a beleza que não se permite.
João Vargas me mostrou
que racismo não é disfunção,
é projeto.
E nesse projeto,
meu corpo homoafetivo
é rachadura que preferem inferiorizar, emudecer.
Me disseram:
“Você também faz parte.”
parte de quê?
Da estatística do HIV?
Do extermínio simbólico?
Do *dating app* onde minha pele é o “não, obrigado”?
Hoje escrevo.
E escrever também é gritar.
É insurgir com palavras o que a carne já cansou de suportar.
É devolver, em verso, a brutalidade estrutural.

E eu digo:

sou bicha preta.

Sou o que vocês não têm linguagem pra nomear.

Sou uma teoria viva.

Sou um mundo que insiste.

Se “gay” é coisa de branco,

então minha existência é outra coisa.

É flecha, é oríkì, é tambor.

É teoria forjada no silêncio do terreiro,

na lágrima que ninguém enxugou,

na epistemologia do escuro.

Hoje, não peço mais convite pra parada.

Trago a rua comigo.

Trago a história comigo.

E com ela, escrevo outro futuro.

Me disseram: “Seja você”,

E o diziam sem hesitar, negando-me o direito de respirar.

Recebido em: 01-12-2025

Aprovado em: 23-12-2025