



UNIVERSIDADE FEDERAL DE
PERNAMBUCO CENTRO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

QUÊNIA AGNES DE FRANÇA SILVA

ONTOLOGIA DO CANDOMBLÉ *KETU*:
UM ESTUDO SOBRE *ÀŞE* E EXISTÊNCIA

Recife

2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Quenia Agnes de Franca.

Ontologia do Candomblé Ketu: Um estudo sobre àse e existência
/ Quenia Agnes de Franca Silva. - Recife, 2025.
110f.: il.

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia (PPGFIL), 2025.

Orientação: Rogério Fabianne Saucedo Corrêa.

1. Àse; 2. Ontologia; 3. Existência; 4. Esu. I. Corrêa,
Rogério Fabianne Saucedo. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

QUÊNIA AGNES DE FRANÇA SILVA

ONTOLOGIA DO CANDOMBLÉ *KETU*:
um estudo sobre *Àṣẹ* e existência

Dissertação apresentada como requisito
para o cumprimento das exigências para
obtenção do título de Mestra em Filosofia
pela Universidade Federal de
Pernambuco.

Área de concentração: Filosofia Prática
Contemporânea.

Orientador (a): Rogério Fabianne
Saucedo Corrêa

Recife

2025

QUÊNIA AGNES DE FRANÇA SILVA

ONTOLOGIA DO CANDOMBLÉ *KETU*:
um estudo sobre *Àṣẹ* e existência

Dissertação apresentada como requisito
para o cumprimento das exigências para
obtenção do título de Mestre em Filosofia
pela Universidade Federal de
Pernambuco.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Profº. Dr. Rogério Fabianne Saucedo Corrêa
Universidade Federal de Pernambuco

Avaliador Interno: Profº. Dr. Gabriela da Nóbrega Carreiro
Universidade Federal de Pernambuco

Avaliador Externo à Instituição: Profº. Dr. Eleonoura Enoque da Silva
Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha esposa, Gabriela Mesquita – Sem você, nada disso teria sido possível. A meu pai, Jeová Willams, que sempre incentivou a não desistir e a lutar contra tudo e sempre acreditar na minha capacidade. A minha mãe, Clícia Roberta que sempre me ensinou a buscar e aprender e valorizar o conhecimento, e que mesmo que tenha muita luta, podemos e conseguimos conquistar tudo.

SUMÁRIO

RESUMO	07
ABSTRACT	08
INTRODUÇÃO	09
1. FILOSOFIA E COSMOGONIA YORUBÁ	12
1.1 FILOSOFIA YORUBÁ	12
1.2 A EXISTENCIALIDADE NA COSMOGONIA DO CANDOMBLÉ	22
1.3 COSMOGONIA YORUBÁ	29
2. <i>ORUN</i> E <i>ÀIYÉ</i>: AS CONDIÇÕES PARA EXISTENCIALIDADE DO <i>ARÁ</i>, <i>EMÍ</i> E <i>ORÍ</i>	38
2.1 <i>ORUN</i> E <i>ÀIYÉ</i> – NOÇÕES NECESSÁRIAS PARA COMPREENSÃO DO MUNDO	38
2.2 <i>ORÍ</i> E A SUA IMPORTÂNCIA NO CANDOMBLÉ.....	48
2.3 TRANSE E <i>ÀSÈ</i>	55
3. <i>ÒRÌṢÀ ÈṢÙ</i> - O PROCESSO DA INDIVIDUALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA	65
3.1. A CRIAÇÃO E <i>ÈṢÙ</i> - A PRIMEIRA FORMA DE EXISTÊNCIA	65
3.2 <i>ÈṢÙ</i> OSETURÁ O COMUNICADOR DIVINO - A RELAÇÃO ENTRE <i>ÈṢÙ</i> , <i>ORISÁS</i> E A HUMANIDADE	76
3.3 <i>ÈṢÙ</i> COMO PRINCÍPIO DA TRANSFORMAÇÃO	87
4. CONCLUSÃO	99
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105
GLOSSÁRIO	109

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo central analisar ontologicamente o candomblé a partir da cosmovisão *Yorubá*, tomando como conceito central o *Àṣẹ*. Sendo ele a força vital que possibilita a existência e sustenta o movimento da vida. A pesquisa se desenvolve a partir de uma filosofia afro-referenciada, utilizando principalmente pensadores africanos e estudos sobre a religiosidade candomblecista, com foco na nação *Ketu* do candomblé brasileiro. O trabalho parte do pressuposto de que o candomblé não é apenas uma religião, mas um sistema filosófico ontológico e existencial que oferece respostas profundas sobre a origem, o destino e o sentido da vida.

Palavras-chave: *Àṣẹ*. Ontologia. Candomblé. Existência. *Èṣù*.

ABSTRACT

This dissertation's central objective is to ontologically analyze Candomblé from the *Yorubá* worldview, taking *Àṣe* as its central concept. *Àṣe* is the vital force that makes existence possible and sustains the movement of life. The research is developed from an Afro-referenced philosophy, drawing primarily on African thinkers and studies on Candomblé religiosity, with a focus on the *Ketu* nation of Brazilian Candomblé. The work assumes that Candomblé is not just a religion, but an ontological and existential philosophical system that offers profound answers about the origin, destiny, and meaning of life.

Keywords: *Àṣe*. *Ontology*. Candomblé. Existence. *Èṣù*.

INTRODUÇÃO

Compreender o culto aos *Órìṣàs* é necessário para um entendimento sobre a representação material do *Àṣẹ* da Natureza. O transe mediúnico é uma demonstração física de uma experiência metafísica que se dá através do *Àṣẹ*. Desse modo, os *Órìṣàs*, o transe e o *Àṣẹ* são a ontologia de base do Candomblé. Consequentemente, a composição metafísica do existir é o *Órìṣà* e o transe é a expressão do *Àṣẹ* no mundo físico.

Consideraremos a oralidade como a constituição fundamental tanto da mitologia quanto da epistemologia do Candomblé. Assim, os *Ítans* (histórias sagradas) são a espinha dorsal do desenvolvimento filosófico africano do Candomblé brasileiro. O *Àṣẹ* é um dos fundamentos primordiais deste culto. Por isso, analisaremos a ontologia do candomblé na filosofia afro diaspórica e *Yorubá*.

Para compreendermos o culto aos *Órìṣàs* é necessário entendermos a representação material do *Àṣẹ* da Natureza. No candomblé o transe mediúnico, processo pelo qual o médium *vira* sua Natureza, é uma demonstração física de uma experiência metafísica que se dá através do *Àṣẹ*. Logo, os *Órìṣàs*, o transe e o *Àṣẹ* constituem a ontologia de base do Candomblé. Sendo assim, a composição metafísica do existir é o *Órìṣà* e o transe é a expressão do *Àṣẹ* no mundo físico.

Nesse sentido, esta dissertação analisará como os *Órìṣàs* carregam consigo o *Àṣẹ* e assim, são considerados transportadores da natureza motriz de tudo que existe a partir da perspectiva do transe. Esta natureza primeira foi feita através do *Àṣẹ* de *Olódùmarè*. Dito de outro modo, a natureza primeira, foi feita por meio do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* a parir do qual tudo começou a existir e tudo que tem vida carrega este *Àṣẹ*.

Dessa forma, os *Órìṣàs* são como uma atualização e manutenção do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* na terra (*Àiyé*). Sendo assim, os *Órìṣàs* são o caminho para nos conectarmos com o *Àṣẹ* divino ou da criação. Por meio do *Àṣẹ* permeia a existência com a qual *Órìṣà* contactam os devotos nas casas de Candomblé, pois o *Àṣẹ* é vida e movimento, ou seja, é a vida que se movimenta constante e fluidamente.

A religiosidade do candomblé é feita a partir da troca da movimentação do *Àṣẹ* com o candomblecista. Esta troca se apresenta como uma presença a qual se propaga continua e fluidamente, possibilitando uma conexão entre os mundos metafísico (*Orun*) e material imanentemente. Assim, o *Àṣẹ* é uma existência que se mantém, constitui e

permanece.

O contato entre *Òrìṣà* e *Omọ Òrìṣà* ocorre por meio de uma troca momentânea da vida do candomblecista pela existência do *Òrìṣà* no mundo. Nos terreiros de Candomblé, assim como em algumas nações em território africano que se cultuam *Òrìṣàs*, é possível ver pessoas em transe com seu *Òrìṣà* dançando, festejando com uma força e energia que aparenta ser sobre-humana, pois não parece haver cansaço. Essa força é a força do *Òrìṣà* expressa por meio dos seus filhos.

A troca entre o candomblecista e o *Òrìṣà* é chamada de transe nos *vodúnsi* que cultuam o Candomblé. Ela nada mais é do que a demonstração física do *Àṣẹ* do *Òrìṣà* na natureza material em sua Essência de tal forma que ela é única e individual. Por meio da troca, o *Àṣẹ* do *Òrìṣà* demonstra-se para o mundo material e possibilita autoconhecimento e re-ligação do iniciado ao *Àṣẹ* divino. Isso se efetiva por intermédio dos batuques e louvações num *Ilè*.

Portanto, compreender o processo do transe é essencial para entender como se dá a ligação direta do humano com o divino. É com o transe, proporcionado pelo *Àṣẹ*, que o humano e o divino se reconnectam e que os *Òrìṣàs* se apresentam ao mundo. Por isso, é necessário entendermos os conceitos afrocêntricos existencialistas no campo metafísico e epistemológico que possibilitam uma base para o culto aos *Òrìṣà* no Candomblé.

Essa dissertação se baseará em conceitos filosóficos *Yorubás* e afro-diaspóricos que constituem o pensamento da estrutura do candomblé. Assim, construiremos cosmogonia com o intuito de trazer uma concepção que vem sendo trabalhada, exposta e que persiste nos terreiros do Brasil.

Nessa dissertação, proporemos estabelecer o *Àṣẹ* como conceito ontológico *do e para o existir* a fim de esclarecemos a visão candomblecista para a existência. Nesse sentido, nos apoaremos nas referências cosmogônicas *Yorubás* a partir do conceito de criação do mundo por meio de *Olódùmarè*. Aqui, o intuito será mostrarmos que a religiosidade afrobrasileira traz em si conceitos acerca do princípio da existência. Estes abarcam a realidade da existência de forma empírica por meio da possibilidade de contato com o *Àṣẹ*. Também destacaremos a importância da construção social do indivíduo para com sua sociedade, uma vez que se trata de uma visão religiosa do mundo cujo conhecimento ancestral é fundamental nos terreiros. Assim, mostraremos que a existência está diretamente atrelada ao modo como existimos no mundo e ao modo como nos relacionamos com ele. Na ótica candomblecista, a criação existencial de tudo se dá a partir

do querer de *Olódùmarè*. A partir dele são estabelecidas as estruturas necessárias para o bom viver na existência.

Para desenvolver nosso objetivo geral, a presente dissertação terá três capítulos. No primeiro, analisaremos os conceitos cosmogônicos da filosofia *Yorubá*. Nosso objetivo será construirmos um conhecimento acerca da relação entre o sagrado e o mundo material. Assim, demonstraremos as possibilidades de construções ontológicas.

No segundo capítulo, analisaremos os conceitos sobre a estrutura física da vida humana. Partindo da compreensão *Yorubá* sobre *Ará*, *Emí* e *Orí*, ou seja, corpo, alma e espírito. Isso é fundamental para esclarecermos como se dá a composição do corpo, da vida e do espírito das criaturas humanas conforme a cosmovisão metafísica afro-brasileira. Utilizaremos da perspectiva das explicações sobre a gênese do mundo do ponto de vista afrocêntrico dos *Ítans*.

No terceiro capítulo, desenvolveremos o conceito da individualização da vida humana a partir da conceituação e construção do arquétipo de *Èṣù*. Aqui, nossa análise terá três momentos. Primeiro, abordaremos *Yangí* ou o primeiro a existir. Assim, poderemos dissertar sobre o início da existência individual. Segundo, analisaremos como se dá a relação entre *Èṣù* e os *Òrisàs* e como eles atuam no *Àiyé* e na vida humana imanentemente se correlacionando com o *Orun*.

Por fim, estabeleceremos a compreensão do culto aos *Òrisàs* como forma de entendimento para o *Àṣẹ* material da Natureza. No Candomblé, o culto se dá a partir da reaproximação do iniciado com sua energia primordial, seu *Àṣẹ* através do seu *Òrisà*. Essa força primeira, é apresentada fisicamente através do momento do transe mediúnico. O transe é o momento em que o médium *vira* sua Natureza, a partir de louvações e invocações específicas aos *Òrisàs*. Dessa forma, veremos que o transe é uma demonstração física de uma experiência metafísica que se dá por meio do *Àṣẹ*.

A escolha de apresentar uma ontologia é para expor que a existência dentro do candomblé parte de uma estrutura filosófica de exposição e compreensão do mundo a partir da gênese dada através do *Àṣẹ*. Por esses motivos, a presente dissertação defenderá que *Èṣù*, os *Òrisàs*, o transe e o *Àṣẹ* constituem a ontologia primordial do Candomblé. Sendo assim, eles exprimem que a composição metafísica do existir é o *Òrisà* e o transe é a expressão do *Àṣẹ* no mundo físico.

1. FILOSOFIA E COSMOGONIA YORUBÁ

1.1 FILOSOFIA YORUBÁ

Antes de tudo, para compreender esta dissertação, é necessário apresentar e explicar a filosofia e cosmogonia *Yorubá*. Para isso, devemos expor os conceitos *Yorubás* sobre filosofia e teologia. Ou seja, é preciso desdobrar o pensamento africano, delimitado a uma área geográfica, e destacar o significado dessa filosofia para o povo que a prática.

A partir disso, entenderemos a relação entre a filosofia *Yorubá* e o candomblé *Ketu* e de como é importante entender o candomblé além de sua religiosidade. Ou seja, entender que o candomblé é uma filosofia de vida. Sendo então fundamental, trazermos e estruturarmos a cosmogonia candomblecista.

É pertinente destacar que esta dissertação tem como base o modo de pensar africano. Ou seja, ela parte de uma filosofia africana, utilizando principalmente pensadores africanos ou que abordem a religiosidade africana. Isso se dá assim, pois a proposta é de analisarmos ontologicamente o candomblé.

Sabemos que o candomblé é uma religião de matriz africana¹. Por esta razão, nossa análise se desenvolve a partir da filosofia do candomblé *Ketu*². Desse modo, consideramos a perspectiva filosófica e a fonética/escrita *Yorubá*³ dos conceitos próprios, uma vez que o

¹ Trata-se de um conhecimento de origem *Yorubá*. Esta tradição refere-se a atual Benin. No passado, Benin era conhecida como território de Daomé, antiga *Ile-Ife*.

² “No Brasil, a expressão ‘Nação de Kéту’ indica uma modalidade de Candomblé, e não o reino Yorubá. É uma expressão que se tornou símbolo dos antigos africanos para cá trazidos, e que definiu o sistema religiosos yorubá aqui professado.” (Beniste, 2022, p. 116)

³ As palavras e os textos *Nàgó* que figuram neste trabalho estão escritos segundo a convenção internacionalmente adotada pelos Institutos especializados da Nigéria. Utilizamos a ortografia moderna a fim de tornar mais comprehensível a rica tradição oral preservada no selo dos grupos de culto *Nàgó* da Bahia. A ortografia correta permite aprofundar-se no significado de palavras e textos que constituem documentos e fontes de valor para os estudos afro-brasileiros. Consoantes e vogais têm, em geral, o mesmo valor que em francês, com as seguintes modificações:

- è é sempre aberta.
- e é sempre fechada.
- ó é sempre aberto.
- ò é sempre fechado.
- g é sempre "duro".
- gb é explosivo.
- j pronuncia-se "dj".
- h é sempre aspirado, nunca mudo.
- p é explosivo e pronuncia-se "kp".
- s tem o som "ch".
- y e w pronunciam-se "i" e "u", indicando o ponto uma nasalização.

Os acentos indicam os tons. O acento agudo (') corresponde ao tom alto, acento grave (") ao tom baixo e a ausência de acento ao tom médio. N. T.: As consoantes e vogais têm o mesmo valor em português e em *Nàgó*, sendo válidas as modificações apontadas com respeito ao alfabeto francês, acrescentando-se ainda: w é sempre pronunciado "u".” (Santos, 2002, p. 26)

segmento de *Ketu* veio dessa região.

Apenas a partir disso, podemos compreender as estruturas de pensamento da religiosidade *Yorubá*. Dessa exposição, mostramos uma relação do conhecimento do sagrado com o conhecimento do mundo por meio de construções ontológicas, indo além da visão eurocêntrica do conhecimento. Ou seja, considerando a realidade empírica do saber afro, sabendo que sua estrutura lógica se deu em conjunto com o desenvolvimento da compreensão da religiosidade.

Reafirmamos a necessidade de contrapor o cânone filosófico europeu, a filosofia *Yorubá* aqui abordada, pois fica claro que é possível e inevitável fazer uma filosofia negra a partir da negritude. Mesmo que não houvesse nada propriamente escrito metodologicamente, como se propõe a filosofia ocidental, existiu uma filosofia teológica negro-religiosa que se desenvolveu em território *Yorubá*, a qual pode e deve falar sobre seu conhecimento filosófico. Uma vez que o desenvolvimento dessa filosofia em seu início se deu por meios não-ortodoxos, através unicamente do diálogo e não da escrita, sendo outra vez relegado a um não-conhecimento, pois não estava científicamente aceita, com metodologias específicas.

Por este motivo, os conceitos ocidentais não conseguem em sua totalidade abranger os conceitos ontoepistemológicos nigerianos. Isso se dá principalmente porque a maneira de pensar africana é intimamente ligada à religiosidade, assim como vemos, principalmente, na filosofia medieval. Entretanto, com a diferença que não necessariamente era uma busca para entender “Deus” ou a deificação Dele. Na verdade, está mais voltado para uma teologia desenvolvida para a melhora pessoal e social de cada pessoa que cultuava a própria existência com a natureza.

Ao considerarmos estruturar essa dissertação dentro dessa linha de pensamento, não excluímos a importância que o saber europeu teve dentro do contexto europeu, entretanto, devemos considerar que o pensar negro pode falar por si. Principalmente porque a relação religião-filosofia andam de mãos dadas para se compreender o que é o existir e de onde ele vem.

As cosmovisões africanas foram deslegitimadas enquanto conhecimento, pois algumas dessas culturas não possuem tradição escrita, mas somente oral. Por isso, elas foram consideradas superstições. A visão colonizadora do que seria um conhecimento válido, seja ele filosófico, científico, prático ou teórico, se estendeu para todo e qualquer ponto de vista não europeizado. Aplicando uma inferioridade intelectual dos povos colonizados para justificação de promover o domínio e exploração da parte colonizadora.

Ao se posicionar o caráter da veracidade do saber vinculado unicamente à escrita padrão acadêmica, criou-se uma problemática acerca do debate de uma filosofia africana propriamente feita. Desconsiderando que o conhecimento tem outras formas de se apresentar e se desenvolver, como nos “primeiros” filósofos gregos que não deixaram escritos. Da mesma forma, o pensar *Yorubá* foi repassado oralmente pela vinculação de a palavra ser existência e o caráter de quem a profere deve estar alinhado à melhor forma de viver em sua sociedade. Por esta razão, muito dos pensadores *Yorubás* foram relegados a serem profetas, sacerdotes que dirigiam uma sociedade através unicamente da fé.

Dessa forma, o modo *Yorubá* de pensar acabou sendo relegado por muitos anos ao viés da religiosidade, invalidando-o como conhecimento unicamente por ser desenvolvido em conjunto com prática espiritual. Reforçando assim, o espaço de não-homem do negro, pois o mesmo não desenvolve a sua intelectualidade, a desvinculando da religião. Aqui, “religiosidade” significa “crendice”. Como tal, a religiosidade é considerada inferior ao conhecimento.

Pela colonização, o pensar africano não foi reconhecido. Consequentemente, foi descredibilizado do ponto de vista acadêmico. Devemos considerar também a diáspora negra e o racismo contra os negros como fatores que concorrem para a arrogância acadêmica branca. Esta impede um tratamento acadêmico das religiões africanas, como o candomblé, como podemos observar, de acordo com Jr:

A filosofia africana surge solitariamente no século dezessete com as obras de um filósofo abissínio, Zar'a Ya'agob. Seus trabalhos (escritos para os fiéis) eram principalmente de estrutura teológica, o que envolvia a tentativa de reconciliar o ataque de outras religiões, como a fé Cristã Copta, que havia distinguido sua seita. Assim, a metafísica da Europa, esse continente de Deus, já havia se apoderado do homem negro naquela época, e sua estrutura metafísica não poderia ser considerada como sendo sua. (Jr, 2021, p. 18)⁴

Através da passagem acima, é possível ver o “nascimento” de uma filosofia africana, por meio de uma construção teológica. A qual surge de contraponto à religiosidade católica que “destruía” o homem negro, desumanizando e inferiorizando seus saberes. Uma vez que o saber não era necessariamente escrito, mas sim repassado e vivido.

A filosofia africana se fundamentou e apareceu estruturalmente por uma tentativa de combater a inserção de uma teologia cristã que afirmava e incentivava a desumanização

⁴ Tradução da autora do seguinte trecho: African philosophy raises its solitary head in the seventeenth century with the works of an Abyssinian philosopher, Zar'a Ya'aqob. His works (written for the faithful) were mainly theological in structure, which involved trying to reconcile the onslaught of other faith with the Christian Coptic faith that had distinguished his sect. Thus the metaphysics of Europe, that continent of God, had taken hold of the black man by the time, and his metaphysical structure could not be considered to be his own. (Jr, 2021 p. 18)

do negro⁵. Isso se deu assim, pois no processo escravagista, tornar o negro o não-outro, o desumaniza a ser utilizado como objeto. Portanto, enquanto objeto, tratava-se como bem entendia, e não poderia ser detentor de qualquer conhecimento.

Dessa forma, o processo de colonização e escravização impôs indiretamente que a metafísica negra deveria ser desconsiderada, uma vez que não existia um ser logicamente pensante, já que o negro era apenas mão de obra. Mesmo existindo obras que relatassem uma estrutura teológica, que se desenvolvem em filosofia. Em razão do processo de colonização, não poderia ser considerada a existência de uma filosofia *Yorubá*. Ao mesmo tempo, existia um debate filosófico contrapondo a realidade do nascimento da filosofia a partir dos gregos.⁶

Antes de tudo, negamos a tese de que não existe filosofia *Yorubá*, uma vez que ela não foi escrita. É necessário entender que a filosofia do candomblé *Ketu* se dá partir da região *Yorubá*. Região essa composta do sudoeste da África especificamente, hoje reconhecida em sua maioria como Benin. Essa filosofia, foi composta a partir da ontologia religiosa. Como tal, ela se expressa principalmente de modo oral e corporal. Dessa forma, existem modos diferentes de expressar a filosofia. Isso permite novas perspectivas e formas de se pensar, trabalhar, ensinar e entender a ontologia do candomblé, como apresentado por Oluwolé.

[...] seus antigos pensadores operavam apenas em sociedades não alfabetizadas. As suas ideias, crenças e pontos de vista foram todos expressos de forma oral, o que não dá espaço para análises, críticas, argumentos e contra-argumentos. Isto significa que as suas opiniões são partilhadas por todos os membros de uma sociedade inteira. (Oluwolé, 2017, p. 86)⁷

⁵ O tratamento dado pelos escravistas aos seus servidores era terrivelmente cruel. A par do trabalho, que esgotava rapidamente as energias, pesavam sobre os escravos a alimentação escassa, a moradia sórdida e a inexistência de assistência médica. A labuta diária se processava durante longas jornadas, sob acionamento freqüente do açoite dos feitores. Qualquer expressão recalcitrante era logo duramente castigada. Os mais indisciplinados sofriam o castigo de serem enterrados de pé, apenas com a cabeça de fora. Assim immobilizados, acabavam mortos depois de sofrer a horrível tortura de ter o rosto lentamente devorados pelos insetos e abutres. (Gorender, 2004, p. 297).

⁶ Outro ponto de interesse considerável para ser contabilizado foi a atitude do governo Ateniense para esta então-chamada Filosofia Grega, a qual era considerada de origem estrangeira e tratada em conformidade. Apenas um breve estudo da história é necessário para mostrar que os filósofos Gregos eram cidadãos indesejáveis, que durante todo o período de suas investigações foram vítimas de perseguição implacável, nas mãos do governo Ateniense. Anaxágoras foi preso e exilado; Sócrates foi executado; Platão foi vendido como escravo e Aristóteles foi indiciado e exilado; enquanto o mais antigo de todos, Pitágoras, foi expulso de Crotone na Itália. Podemos nós imaginar os Gregos fazendo uma tal sobre volta, como clamando os próprios ensinamentos que tinham no início perseguido e abertamente rejeitado? Certamente, eles sabiam que estavam usurpando o que nunca tinham produzido, e à medida que entramos passo a passo em nosso estudo, o mais nós vamos descobrir evidências que nos levam à conclusão de que os filósofos Gregos não foram os autores da filosofia Grega, mas os Sacerdotes e Hierofantes Egípcios. (James, 1954 p. 17).

⁷ Tradução do trecho: [...]their ancient thinkers operated only within non-literate societies. Their ideas, beliefs and views were all expressed in the oral form that gives no room for analysis, criticism, arguments and counter-

A possibilidade da oralidade dava respaldo ao conhecimento para toda uma comunidade. Indicando assim que a comunidade era desenvolvida a partir de diálogos e compromissos com os argumentos apresentados. O debate, nesse caso, não era pautado em escritas e contestações, e sim no repasse do conhecimento e na discussão dele dentro daquela comunidade. O qual ancião, geralmente o sacerdote da comunidade, como agente de destinação espiritual, guiava os mais novos para não cometer os mesmos erros. Tudo em busca de uma melhora no dia a dia e no caminhar espiritual em busca de uma elevação e contato com a plenitude divina.

As argumentações eram feitas diretamente quando o conhecimento era passado a todos. Permitindo que todos, e não só um seletivo grupo, tivessem a opinião sobre o que estava sendo apresentado e resolvido como conhecimento para e com a sociedade.

Através da oralidade, o conhecimento e sua disseminação estariam acessíveis a todos e não só a uma elite privilegiada. Principalmente porque a construção do saber afro se dava para a sociedade e seu desenvolvimento para a melhora do convívio dos habitantes. A oralidade era validada, pois era necessária uma fidelidade com o bom viver, com o caráter e com a verdade.

Dessa forma, os sacerdotes responsáveis por repassar o conhecimento para a comunidade, deveriam ser reconhecidos pela sociedade como exemplos de bom caráter através da boa convivência e respeito social, que era estabelecido de acordo com seu tempo de vida e dedicação com a verdade, bom caráter e espiritualidade que devia refletir na prosperidade da sua vida.

É necessário que a verdade, segundo o candomblé, seja sobre aquilo que é dito e guiado através dos oráculos dos *Órìṣà*. É tudo aquilo que encaminha o *Omofó Órìṣà* a caminhar em conjunto com seu *Órìṣà* de modo a uma reaproximação com a existência metafísica. Essa reaproximação só é possível de acontecer quando a pessoa se dispõe a viver conforme os critérios do seu *Órìṣà*. Verdade é assim, a firmeza para o laço entre divino e sagrado.

Além disso, a fala dos mais velhos era válida, dados o respeito à ancestralidade, a vivência de adversidades e decisões que evidenciam o bom caráter. Com isso, construíram e constituíram uma noção de *caráter* prezada pelo segmento da filosofia de *Òrúnmìlà-Ifá*. Essa busca pelo conhecimento de desenvolver um bom caráter foi desenvolvida com o intuito de

arguments. This means that their views are commonly shared by all members of an entire society. (Olúwolé, 2017 p. 86).

compreender e relacionar a vida com a Natureza de maneira harmoniosa. *Òrúnmìlà*, dessa forma, foi o primeiro a estabelecer um pensar filosófico escrito reconhecido em território *Yorubá*. Nesse sentido, segundo Silva:

Portanto, a filosofia de Òrúnmìlà-Ifá tem como pressuposto a possibilidade de se trabalhar o bom caráter, pois os ensinamentos Òrúnmìlà-Ifá não obrigam o indivíduo a fazer isso ou aquilo, porque, ao nascimento de uma criança, esta é acolhida pelo mundo e em específico pela sociedade, que, por intermédio de Òrúnmìlà-Ifá, orienta como se proceder na condução daquele ser que acaba de chegar. Esses ensinamentos fazem parte de um acervo de bons comportamentos, calcados nas experiências físicas, morais, emocionais, psíquicas, éticas e espirituais dos anciães que nos antecederam. Trata-se, portanto, de um Código de Ética dos Ancestrais (Silva, 2005, pp. 104-105)

A filosofia de *Òrúnmìlà* é desenvolvida mediante uma construção ética para os indivíduos. Ela é baseada na religiosidade, no sentido de se guiar por meio de parábolas relacionando os *Óriṣà* a situações cotidianas. Possibilitado o indivíduo a pensar e se colocar no lugar de erro ou acerto, estabelecendo uma metodologia escrita para aconselhamento pessoal. No intuito de mostrar que, dentro de toda e qualquer situação, não existe unicamente certo ou errado, mas um contexto de aprendizado necessário para compor o caráter e moral do indivíduo à prova.

O desenvolvimento filosófico parte assim de uma construção de uma ética social, construída para que as relações humanas tivessem algum direcionamento para sua existência. Dessa forma, o processo de desenvolvimento dos saberes de *Òrúnmìlà* foi para estabelecer um estatuto ético que desse direcionamento para uma boa vida.

Como evidenciado por Silva, "Não resta dúvida, a filosofia de *Òrúnmìlà-Ifá* reconhece que as raízes verdadeiras do aprendizado perfeito se encontram nas experiências do passado" Silva (2015, p. 65). Esses conceitos foram estabelecidos primeiramente como *Iwa-pelé*. Muitas vezes *Iwa-pelé* é traduzido como *bom-caráter*, no entanto, ele significa mais coisas, pois também é um compromisso espiritual de vivência com a verdade. Desse modo, viver bem é viver com humildade e em conjunto com boa conduta com a verdade para os outros.

Por este motivo, devemos compreender que os ensinamentos passados pela oralidade tinham a validade de verdade, pois eram repassados a partir do profundo conhecimento dos sacerdotes que precisam demonstrar que possuem *Iwa-pelé*. Ou seja, o que por eles era dito era verdade, pois eles estavam comprometidos a sempre falarem a verdade, uma vez que eram exemplos para toda uma sociedade de uma pessoa a ser referenciada com bom caráter. Essa validade, é dada pela longevidade e bons caminhos que

os sacerdotes devem seguir. A validade está interligada ao caráter e à prosperidade daquele que a profere. Sendo assim, a verdade e prosperidade são condições de se ter um bom caráter, era ter um compromisso com a verdade. Tais ensinamentos eram primeiramente repassados através da iniciação dos *babalawos*⁸, sendo *baba* – pai, *awo* – segredo.

O processo iniciático continua até hoje sendo necessário para adentrar nos conhecimentos do sagrado da religião afro. É somente a partir da iniciação que a pessoa afirma e confirma seu compromisso com o caminhar sagradamente, e caminhar tal qual sua *Òrìṣà* caminhou no Àiyé. É a partir da iniciação que o templo da pessoa se torna sagrado, uma vez que “recebe” o *Òrìṣà*, e para isso, deve se manter alinhado com os princípios de *Iwa-pele*, a começar por ter uma boa relação com a prática da verdade no seu dia a dia com a comunidade.

Especificamente na iniciação em *Ifá*, os *babalawos* renascem como pais do segredo. Eles, mais do que qualquer outro, têm a obrigação moral de ter um bom caráter, uma vez que estavam a serviço de um bom desenvolvimento da sociedade na totalidade e por isso precisavam ser reflexos de pessoas coerentes. Isso significa que os *babalawos* pensavam no coletivo. Portanto, eles não somente em si-mesmo para construção de um saber-viver de todos. Esses saberes foram repassados por meio da construção do pensamento de *Òrúnmìlà-Ifá* na iniciação dos *babalawos*, a fim de comprovar seu comprometimento com o saber sagrado ancestral.

Para o candomblé, a religiosidade desenvolve-se após o pensar sobre o que é a vida e o que quero com o viver. A religiosidade africana se mostra em primeiro plano para a vida, no sentido de ser primeiramente considerada seguida. Primeiro sou um indivíduo que segue as premissas da religiosidade. E seguindo essas premissas, me torno um indivíduo que contribui para o bom viver individual (em relação à compreensão de si e de seus atos) e o bom viver social.

A religiosidade, no geral, tem o caráter de chegar primeiro ao indivíduo que busca se entender no mundo. Nesse caso, a religiosidade tende a ser o primeiro acesso do indivíduo que está em sua busca pessoal para uma compressão da vida. Entretanto, a religiosidade não

⁸ O Culto de *Òrúnmìlà-Ifá* consiste de sacerdotes denominados babalawo. Estes, ao consultar *Ifá*, entram em estado alterado de consciência, fazendo o 65 alinhamento consciente e perfeito da cabeça, do coração e da respiração, que é um estado profundo de meditação. É uma busca no tempo e no espaço do princípio metafísico, numa introspecção serena e calma. Orunmilá jamais toma seus sacerdotes em forma de possessão, porque tal ato é considerado interdição aos babalawo. A preparação e iniciação de um babalawo são realizadas dentro de uma floresta, impreterivelmente, e durante o processo iniciático é realizada uma ritualista que deve seguir com rigor. O babalawo também conhecido como o pai do segredo é reconhecido como o mais alto sacerdote reconhecido em todos os eventos tanto privados quanto públicos. (Silva, 2015 pp. 64-65).

é o princípio da busca, o indivíduo ao achar a religiosidade não busca entender e compreender a religião, ele busca primeiro na religião a tentativa de se entender enquanto existência.

A religiosidade *Yorubá* fala muito mais sobre modo de viver em comunhão com a natureza, possibilitando assim o indivíduo a se compreender na vida do que uma composição cegamente religiosa de salvação. Ou seja, não é sobre precisar seguir a religiosidade para ser salvo de todos os males. É uma religiosidade que faz melhorar o modo de vida do indivíduo para uso pessoal e social, sem necessariamente se basear em pecado, e sim como aprendizado. Nesse sentido, de acordo com Sodré:

As insurreições não prosperaram, mas as elites negras, postas à margem do reconhecimento pelo *demo* hegemônico, ensaiaram formas de afirmação étnica, em que a religiosidade assume o problema plano. Na verdade, se trata primordialmente de *ritual* como *techné* de desvelamento filosófico de uma origem. Mas para os confrontos com a *doxa*, o termo “religiosidade” é adequado, já que não se trata de “religião” no sentido europeu de monopolização empresarial e universal da fé e sim, como temos procurado demonstrar, de uma filosofia própria com a roupagem de ceita. (Sodré, 2020, p. 204).

O *modus* religioso afro é ligado muito mais a um desenvolvimento de formas de conhecimento aplicadas para manutenção da vida. A religiosidade candomblecista vem da prática do conhecer e aplicar algo para solução de um problema, que muitas vezes é de campo espiritual, mas não necessariamente unicamente espiritualizado.

A relação do pensar negro com a religiosidade é intrínseca à existência de ambos. O pensar africano desenvolveu-se a partir das considerações do desvelamento do sagrado para compreender a vida e de suas relações com o cotidiano. No dia a dia, a comunidade era regida, encaminhada e feita a partir de consultas e percepções dos *Itan*⁹. A filosofia africana começa a partir da construção de pensar o mundo e suas relações sociais para melhoria da vida em comunidade.

Esse desenvolvimento deu-se principalmente a partir da construção do pensamento de *Ifá*¹⁰ com a estruturação do jogo de *opele-ifá*. A proposta do jogo era demonstrar situações que racionalmente poderiam acontecer na vida de qualquer pessoa por meio de metáforas. Como apresentado por Olúwolé:

⁹ Geralmente são interpretados como histórias míticas-religiosas da cultura *Yorubá*. Entretanto, vai além disso, pois acredita-se que seriam também fatos históricos que antecederam a vida na terra.

¹⁰ Ifá é um sistema de conhecimento que foi, originalmente, transmitido de forma oral. Estruturado na forma de instituição, é um conjunto de procedimentos que facilitam a recuperação de informações sobre todos os aspectos passados, presentes e futuros da vida iorubá. Esse conhecimento é acessível por meio de um sistema de divinação, um processo que gera histórias, mitos e narrativas, que afirmam ser enviadas por Deus, e que fazem asserções sobretudo e qualquer coisa na vida iorubá. (Rocha, 2018, p. 5.)

O sistema de adivinhação foi concebido como um processo de conhecimento da Vontade de Deus. O ato de adivinhação de Ifá não é, portanto, um processo de falar diretamente com Deus como um médium. O objetivo é escolher versículos relevantes a partir de uma grande extensão de textos orais armazenados em um sistema de codificação binária compactável por computador. A técnica formulada por Òrúnmilà é aquela em que as previsões são feitas através do uso de leis matemáticas de probabilidade. (Olúwolé, 2017, p. 48)¹¹

Para a filosofia de *Òrúnmilà* a vida funciona conforme as histórias dos 16 *Odùs*¹² principais. Estes se multiplicam entre si e retratam condições e situações da vida. A partir deles, o consultante deve agir consoante as maneiras aplicadas para uma melhor vida. Assim, cria-se um código de conduta moral e ético que deve conduzir nossas vidas. As expressões dessas histórias são contadas pelos *Òrisàs*, pois eles já vivenciaram a realidade desses acontecimentos e hoje agem como demonstração das relações de causas e efeitos sobre determinadas escolhas.

Assim, o jogo conduz o saber sobre si, relacionando-o ao conjunto espiritual e social. Ele é um método para *orientar* melhores ações que melhorem o caminho a ser seguido pelo consultante. Como veremos mais adiante, pelo jogo é possível visualizar a metafísica do *Orun*.

A vicissitude dos *Òrisàs* é afirmada com base na relação entre o jogo e os *Itans*. Aqui, é necessário frisar que há uma distinção entre a deidade mística *Òrisàs* e os *Òrisàs* vivos em terra. O primeiro, é essência direta do *Àṣẹ* e sua completude. O segundo, são esses relatos escritos por Òrúnmilà de pessoas que atingiram um patamar de entidades espirituais. Estas pessoas também são dotados de *Àṣẹ*, pois são altamente comprometidas. Dessa maneira, eles viveram conforme a conduta esperada dos *Òrisàs*. Do ponto de vista de Olúwolé:

Òrúnmilà diz: São os seres humanos que divinizamos como *Òrisà*. Eu respondi: É verdade, é meu Senhor, Agbonniregun. *Òrisà* são seres humanos deificados. Òrúnmilà diz: "Òrisà-Nla.você deve saber, já foi um ser humano. Quando ele trouxe bônícias ao mundo, os homens começaram a adorá-lo como deus. Até hoje os homens

¹¹ Tradução livre: The divination system was designed as a process of knowing God's Will. The act of Ifa divination is, therefore, not a process of speaking directly to God like a medium. The goal is that of choosing relevant verses from a large expanse of oral texts stored in a computer-compactable binary coding system. The technique formulated by Òrúnmilà is one in which predictions are arrived at through the use mathematical laws of probability. (Olúwolé, 2017, p. 48)

¹² A posição que os búzios tomam ao serem lança- dos durante o jogo é denominada de *Odù*. Para cada posição do búzio entre o lado aberto e o fechado, o *Odù* toma um nome diferente num total de 16, que são denominados de *Ojú Odù*, ou seja, os *Odù* principais. Possuem um total de 70 caminhos. Esses, distribuídos de forma desigual entre si. Para cada caminho, uma história, *Itàn*, que será analisada por analogia como forma de orientação ao consultante, e que determinará o tipo de *Ebo* a ser realizado, se for o caso. (Beniste, 2022, p. 111)

reverenciam sua memória e suplicam ao Onipotente em seu nome. Ogum já foi um ser humano. Sangó já foi um ser humano. E então aqueles que alcançam a sabedoria na terra; eles são aqueles a quem adoramos como deus. Os *Oriṣá* são seres humanos deificados. (Olúwolé, 2017, p. 47)¹³

Essas histórias assemelham-se às parábolas bíblicas, pois também são metáforas sobre os modos de agir em comunidade e suas consequências. No Brasil o jogo de *opele-ifá* foi adaptado para o *meridilogun*¹⁴, conhecido como jogo de búzios. Este aplica a mesma premissa de se guiar a partir das histórias de cada *Oriṣá*, como veremos mais detalhadamente em seguida.

Um aspecto importante a se salientar é que a origem de cada pessoa está ligada a um *Oriṣá* que mais se afina à sua essência. O *meridilogun*, assim como o *opele*, serve para direcionar as melhores escolhas para o caminho de *Orí*¹⁵ de cada um. Por exemplo, uma pessoa que é do *Oriṣá Ḏṣóṣi* em caminhos positivos tende a ser devotada à família e ao trabalho. Isso lhe confere um bom caráter para sua existência.

A relação entre o *Oriṣá* e a pessoa é íntima e única. Além disso, ela tem um caráter moral, uma vez que prescreve modos de agir. Disso, estabeleceu-se uma correlação entre os *Oriṣás* e os seres existentes no *Àiyé*¹⁶. Assim, a religiosidade afro traz uma relação direta entre ser existencial e “deidade”, aproximando e estreitando relações de erros ou acertos. A religião afro, portanto, traz consigo entidades divinas que se aproximam da realidade humana e a Natureza é pensada em conjunto com a própria existência humana. Estes dois necessitam

¹³ Tradução do texto: Òrúnmìlà says: It is human beings we deify as Oriṣá. I replied: True indeed it is my Lord, Agbonniregun. Oriṣá are deified human beings. Òrúnmìlà says: "Oriṣá-Nla.you must know, was once a human being himself. When he brought blessings to the world, men began to worship him as god Even to this day men revere his memory and supplicate the Omnipotent in his name. Ogun was once a human being. Sangó was once a human being. And so those who attain wisdom on earth; they are those indeed whom we worship as god. The Oriṣá are deified human beings Eji-Ogbe (Olúwolé, 2017, p. 47)

¹⁴ O jogo de búzios ou Merindinlogun tornou-se, no Brasil, o sistema oracular mais amplamente aceito e difundido. A preferência do brasileiro por este sistema verifica-se, provavelmente, pela inexistência, até quase o final do século XX, de babalaos no Brasil, o que tornava absolutamente impossível o acesso aos dois processos divinatórios anteriormente descritos, enquanto que os búzios podem ser jogados por qualquer um que seja iniciado no culto dos orixás, independentemente de cargo, grau ou hierarquia. É Exu quem, por meio dos búzios, intermedia a comunicação entre os homens e os habitantes dos mundos espirituais, levando os pedidos e trazendo os conselhos e as orientações, os recados e as exigências. (Martins, 2013, p. 31)

¹⁵ Cada orí constitui a divindade pessoal que regula a vida da pessoa. Aquilo que não for sancionado pelo orí não poderá ser feito pelo Oriṣá. O orí é o elemento mais importante de cada personalidade individual. Tal conceito é básico para o entendimento da filosofia de vida, pois ajuda a explicar acontecimentos que de outra maneira se mostram incompreensíveis, como a morte súbita, o sofrimento e a boa sorte do homem, retirando em grande parte dos seres humanos a responsabilidade pelo seu fracasso ou sucesso, libertando-os de qualquer sentimento de culpa e desânimo. (Beniste, 2022, pp. 133 e 134)

¹⁶ Frequentemente traduzido como mundo/terra, porém como veremos mais a frente é muito mais relacionado a ideia de mercado, onde há uma “troca” da vida pela existência.

coexistir para a manutenção da vida, podemos compreender isso de forma melhor a partir do ponto de vista de Silva:

Na cosmovisão Yorubá, repleta de simbolismos, a natureza e a ancestralidade são sagradas e fontes de ensinamentos, constituindo-se os pilares básicos da formação desse povo. Os Yorubá construíram uma cosmogonia hierarquizada de divindades e arqui-divindades que lhes assegura proteção, libertação, salvação de suas almas num nível transcendente, garantindo-lhes a vida eterna segundo a sua vivência terrena. Tal vivência prima por formar a consciência filosófica, ético-moral, religiosa e cidadã do Yorubáno, que respeita, de modo natural e espontâneo, os seus semelhantes, a exemplo do que Cristo ensinou aos homens ocidentais. Sobressai o senso de alteridade, de justiça e bondade com que o Yorubáno trata familiares e demais pessoas da comunidade. É preciso então destacar a consistência da filosofia Yorubá, constituída a partir das suas divindades e mitos, como o Culto de Òrúnmilà-Ifá. (Silva, 2015, pp. 120-121)

A religiosidade e o modo de pensar afro dizem respeito ao que é bom para o caminho do indivíduo. Isso se apresenta através do seu *Odù*. O caminho deve estar segundo o destino do indivíduo e se afinar/alinhar com a energia do seu *Òrìṣà* para um bom caráter e existência.

Consoante a filosofia *Yorubá*, o destino é previamente dito e determinado antes do próprio nascimento. A escolha cabe ao que irá nascer e a *Olódùmarè*, em companhia somente de *Òrúnmilà*, pois este é o responsável pelo oráculo e de repassar esse trato anterior à existência no *Àiyé*. A partir disso, a possibilidade de existência e vida é dada e apresentada àquela pessoa.

1.2 A EXISTENCIALIDADE NA COSMOGONIA DO CANDOMBLÉ

Devemos entender que a partir do nascimento todo o acordo feito é necessariamente esquecido. É por esta razão que se deve consultar os *babalawos*, pois eles indicam os *Odùs* para nos realinharmos com o nosso destino existencial. Os objetivos pelos quais uma pessoa é criada estão relacionados ao seu destino. Todas as ações humanas na Terra são predestinadas por *Olódùmarè* e determinadas de três formas, apresentadas por Beniste da seguinte maneira:

Os objetivos porque uma pessoa é criada estão relacionados ao seu destino. Todas as ações do homem na Terra são predestinadas por Olódùmarè e determinadas de três formas:

1º pessoa se ajoelha e escolhe o seu destino. Esta forma é denominada Akunle yàn – "Aquele que se ajoelha e escolhe".

2º A pessoa se ajoelha e recebe o seu destino, que é denominado Akunle gbà "Aquele que se ajoelha e recebe";

3º O destino lhe é fixado, lhe é determinado. Esta forma é denominada A yan mó - "Aquele que escolhe e determina o destino para alguém" (Beniste, 2022, p 135).

Nesse sentido, a religiosidade africana está ligada à existência do ser muito antes do seu nascimento. Isso ocorre porque as reflexões sobre a vida envolvem dimensões metafísicas da existência. Pensar sobre a vida significa, na verdade, pensar na pré-vida, naquilo que antecede a própria concepção da existência. Ou seja, significa construir uma rationalidade a partir de erros e acertos práticos. O objetivo é formar um conceito aplicável ao indivíduo, independentemente de estar ligado à religião. Devemos compreender que o caráter religioso serve para criar um mundo metafísico. Esse mundo explica a origem e o significado da existência. Ele oferece respostas para aquilo que ainda não compreendemos por completo.

Portanto, podemos afirmar que não há como dissociar a compreensão do universo mítico-religioso afro de sua filosofia, dado que a estrutura e compreensão da humanidade e o modo como ela se dá no *Aiyê* é através da relação de ambos. Por essa razão, o desenvolvimento filosófico africano sempre estará ligado ao religioso, porque filosofia e religião complementam-se no sentido de dar base ao conceito do existir.

No Candomblé, a existência deu-se a partir de um Todo. Este vem a partir de um conjunto da potência do existir. Essa potência possibilita uma individualidade que cria a ligação entre o infinito (*Àṣẹ*) e o finito (a vida). *Àṣẹ* e vida existem e dependem um do outro. Assim, o metafísico relaciona-se com o físico. Consequentemente, existe a existência. Isso é claramente expresso pelo conceito de *Ubuntu* no candomblé, apresentado por Ramose da seguinte maneira:

Ubuntu é simultaneamente a base e o edifício da filosofia africana. Conforme a ontologia e a epistemologia africanas, devem ser entendidas como dois aspectos de uma mesma realidade. Uma totalidade contínua, em vez de um fragmento independente da realidade. Ubuntu é, na verdade, duas palavras em uma. Ubu evoca a ideia de ser, em geral, sempre orientado para o envolvimento, isto é, a manifestação concreta contínua e incessante via formas e modos particulares de ser. Nesse sentido, está sempre orientado para Ntu. No nível ontológico, não há separação estrita e literal entre ubu-e-ntu, Ubu-e-Ntu não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliavelmente opostas... [É] unidade e uma totalidade indivisível... Pode-se dizer que Ubu- como a compreensão generalizada do ser, é distintamente ontológica. enquanto -ntu como o ponto nodal no qual o ser assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo de envolvimento contínuo pode ser considerado o distintamente epistemológico “o sentido em que a realidade se torna perceptível aos sentidos humanos” (Ramose, 2002, pp. 40-41)¹⁷

¹⁷ Ubuntu is simultaneously the foundation and edifice of African philosophy. Accordingly African ontology, and epistemology must be understood as two aspects of one and the same reality. One continuous wholeness rather than an independent fragment of reality Ubuntu is actually two words in one. Ubu evokes the idea of be-ing in' general always oriented towards enfoldment, that is, incessant continual concrete manifestation through particular forms and modes of be-ing. In this sense, it is always oriented towards Ntu. At the ontological level, there is no strict and literal separation between ubu-and- ntu, Ubu-and- Ntu are not two radically separate and irreconcilably opposed realities... [It is] one-ness and an indivisible wholeness.... Ubu- as the generalized understanding of being may be said to be distinctly ontological. whereas - ntu as the nodal point at which be- ing assumes concrete form

Com o *Ubuntu*, podemos compreender o conceito de uma totalidade que se divide e se complementa. A divisão respeita a individualidade de cada coisa, mas a complementariedade garante a existência da totalidade, pois o ser humano não pode viver sozinho. Esse movimento ocorre porque o ser, a religião e a estrutura existem em relação mútua. Um completa o outro, assim como a existência simboliza a eternidade e ciclicidade das coisas.

Através da compreensão do ideal *Ubuntu*, podemos interpretar que a compreensão ontológica e religiosa se correlacionam. Isso se dá assim, pois quando a teologia religiosa aparece, ela auxilia a estruturar uma base para sustentar as teses e conceitos da ontologia. Dessa forma, a religiosidade movimenta o pensar e estruturar a existencialidade de ambas, onde a filosofia e a religião vivem em conjunto e similaridades, pois foi a partir do ato de compreender o que se cultuava porquê, que a filosofia e ontologia africana se desenvolveram. A busca por se falar e compreender o que é o *Àṣẹ*, desencadeou uma religiosidade pautada filosoficamente.

Com o *Ubuntu*, podemos compreender o conceito de uma totalidade que se divide e se complementa. A divisão respeita a individualidade de cada coisa, mas a complementariedade garante a existência da totalidade, pois o ser humano não pode viver sozinho. Esse movimento ocorre porque o ser, a religião e a estrutura existem em relação mútua. Um completa o outro, assim como a *Ouroboros* simboliza a eternidade e ciclicidade das coisas. O *Àṣẹ* é a potência da totalidade dividida, que precisa estar sempre em reencontro com seu todo. A existência só se dá a partir da totalidade, da qual deriva a particularidade. Isso possibilita a existência individual. O particular existe no todo, embora o todo seja inteiro, mesmo sem partes.

Para uma comunidade viver plenamente, ela precisa viver em conjunto, conforme o saber *Ubuntu*. É preciso agradecer e honrar a vida e buscar reconectar-se com os ancestrais para obter harmonia. Por isso, a Natureza e tudo que dela provém — inclusive nós — é divino e sagrado. Devem ser respeitados, pois são entidades portadoras do *Àṣẹ* primordial. Na África e no Brasil, povos originários de cada região cultuavam e louvavam a Natureza, mantendo uma relação de temor e amor para garantir sua sobrevivência.

Assim, o *Òrìṣà* é um princípio da Natureza que compõe, mantém e possibilita a continuidade. Os *Òrìṣàs* devem agir segundo a ordem de *Olódùmarè*. Isso significa que eles

or a mode of being in the process of continual enfoldment may be said to be the distinctly epistemological "the sense in which reality becomes perceptible to human senses (Ramos, 2002, pp. 40-41)

devem agir como ministros das acessões para as quais foram determinados. *Òrisà* evocam a ideia de ser palpável, uma vez que eles se apresentam como Força do querer de *Olódùmarè* para a manutenção do mundo e a humanidade. Eles são forças Naturais encarregadas de transitar e distribuir *Àṣẹ*.

Esses princípios (*orixas*, *voduns*, *inquices*, *encantados*, etc.), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homem e natureza, entre vida e conhecimento (Sodré, 2020, p. 205).

A filosofia *Yorubá* é uma compressão da relação do sagrado com o material estabelecido pela religiosidade para a existência. A noção de estrutura filosófica surge a partir da relação entre a humanidade e a Natureza. Assim, quando cultuamos a Natureza, o cultuamos a existência primeira que iniciou a vida. A partir disso, inicia-se uma construção de religiosidade interligada com a vivência, ou seja, as construções das sociedades.

Assim, o princípio da filosofia metafísica *Ketu* relaciona-se intrinsecamente com a cosmogonia afrodescendente *Yorubá*. Essa filosofia é então desenvolvida por uma estrutura metafísica de uma ontologia cosmogônica. A metafísica *Ketu* é uma compreensão de construção da existencialidade do mundo a partir de conceitos metafísicos espiritualizados, mas não necessariamente religiosos.

Aqui, é necessário estabelecermos que a religiosidade africana parte do pressuposto de consciência existencial de uma força vital primeira (ontológica) que se relaciona com o mundo sensível de maneira imanente. Assim, a existência e o existir relacionam-se. A filosofia de força vital do homem negro é um princípio do povo Banto. De acordo com Tempels, a força vital é igual à existência. “Os nobres Bantos supostamente existem agora e no passado, no pantheon das forças. Ser é força; força é ser. Assim, a estrutura metafísica dos Bantos centralizava na sua teoria das forças que dominava todas as áreas da Vida Bantu” (Jr, 2021, p 19).¹⁸

Assim, a existencialidade de um conceito metafísico, o qual necessita se relacionar intrinsecamente com o mundo físico continuamente para existir. É a partir da compreensão dessa ligação e manutenção que pretendemos estabelecer, que é o *Àṣẹ*. Um início a se pensar sobre isso é compreender como essa interação se dá a partir do homem. Este deve respeitar

¹⁸ Tradução da autora do texto: “The noble Bantu ar purported to exist, now and in the past, in a pantheon of forces. Being is force; force is being. Thus the metaphysical structure of the Bantu race centered on their theory of forces that held sway in every area of Bantu Life”(Jr, 2021, p. 19)

e compreender a Natureza que vive e que o cria e só a partir Dela compreender a força natural que habita em tudo que existe, inclusive ele mesmo. Por isso, deve existir uma manutenção disso, de acordo com Tempels:

Este valor supremo é a vida, força para viver fortemente, ou força vital. Os Bantos dizem, em respeito a uma série de práticas estranha nas quais não vemos nem tempo, nem razão, que o seu propósito é adquirir vida, força ou força vital, para viver profundamente, que eles devem tornar a vida mais forte, ou para assegurar que a força deverá permanecer perpetuamente na posteridade. (Tempels, 1959, p. 21)¹⁹

Compreenderemos, dessa maneira, que a própria força do Existir parte da força vital ancestral, que se interligam indissociavelmente. Como elas estão sempre interligadas, desenvolvem uma simbiose existencial imprescindível. A partir do momento que a força vital surge, precisa necessariamente de algo para que a contenha. Esta função é desempenhada pelo corpo. Por isso, cultuar os ancestrais é cultuar a própria força de existência para sua existência. Isso evita que a memória do que se é morra antes mesmo de começar a ter sido. Dessa forma, honraremos também a nossa própria memória de poder existir.

O pressuposto dessa ideia é que somos seres finitos. Nascemos, crescemos e, em determinado momento, perecemos. Isso é um fato da existência da vida. Para tanto, a continuidade da vida mantém-se por meio de um elo infinito e eterno: o *Àṣẹ*. O finito contém àṣẹ²⁰ para poder viver e conectar-se com o *Àṣẹ* do infinito, nesse caso nossos ancestrais e, por consequência, com os Òrìṣàs. Nesse sentido, de acordo com Tempels, “todas as matérias são compostas por um elemento fundamental em todos os aspectos! Este elemento está no Estado finito, mas é infinito” (Tempels, 2021, p. 39)²¹.

Podemos afirmar, portanto, que para a filosofia *Ketu* há um elemento que faz tudo que existe existir. Esse elemento é o *Àṣẹ*. Se conceituamos metafísica afro-brasileira a partir da religiosidade, fica mais fácil visualizar essa afirmação, pois todos somos feitos de matéria ancestral, a qual está inteiramente conectada aos Òrìṣàs e à possibilidade de existir.

A religião candomblecista, dessa forma, permite que a pessoa conheça a si mesma graças a um elo divino que religa seu *àṣẹ* com o *Àṣẹ* divino e sagrado. Assim. Há uma

¹⁹ Tradução da autora do texto: This supreme value is life, force, to live strongly, or vital force. The Bantu say, in respect of a number of strange practices in which we see neither rime nor reason, that their purpose is to acquire life, strength or vital force, to live strongly, that they are to make life stronger, or to assure that force shall remain perpetually in one's posterity. (Tempels, 1959, p. 21)

²⁰ Aqui em minúsculo pela primeira vez, para diferenciar do *Asè* (potência primeira) de *asè* (continuidade da potência). A partir daqui, existirá essa distinção para melhor entendimento dos conceitos.

²¹ Tradução da autora: All mater are made up of one fundamental element, across the board! This element is in the finite State, but it is infinite. (Tempels, 2021, p. 39)

comunhão com o sagrado, a fim de estabelecer uma reconexão com o ancestral. Por isso, a compreensão do modo como se dá esse encontro da pessoa com o divino e como religiosamente isso é possível nas casas de candomblé no Brasil são aspectos que devem ser levados em consideração para uma pesquisa dedicada ao tema. Uma análise acurada do culto religioso do candomblé permite explicar e mostrar o descobrimento de Si por meio da Natureza divina que habita cada pessoa.

Buscar a existência primeira da Natureza divina é possível a partir do desvendar-se e compreender essa Natureza divina. Ou seja, entender o porquê dessa força que move tudo que existe é o *Àṣẹ* a partir da compreensão de que nossa existência parte, possui e continua a partir do *Àṣẹ*. Primeiramente, precisamos entender que foi a partir da expansão de *Olódùmarè* (um dos nomes para *Olorun*²²) e da liberação do seu potencial existencial, nesse caso o *Àṣẹ*, que foi possível compreender que é o *Òrìṣà*, o que é a força da natureza, o que é a existência de vida, pois *Àṣẹ* é um conceito que resume tudo isso. Para Failson e Benedicto:

Axé é uma dimensão polissêmica que permeia o arcabouço cosmológico, epistêmico e filosófico do Candomblé. Em linhas gerais, pode-se traduzir Axé como: energia vital. O Axé é constituído a partir do movimento interativo, interdependente e intercruzado da contração entre dois lugares coexistentes: o *Orun* – mundo metafísico sem limites, o universo espiritual e ancestral e o *Aye* – mundo físico com limites, o universo natural e humano. O Axé é partilhado entre os mundos, entre as formas e entre os mundos e as formas. O Axé é trocado, dividido e restituído em movimento de circularidade contínua. O *Orun* coabita no *Aye*, o Axé como energia vital é um “sangue ancestral”. Acerca desta perspectiva, é necessário considerar também como lugar as formas tangíveis ou intangíveis que coabitam o *Orun* e o *Aye*: seres, lugares e elementos. Uma árvore pode ser um ancestral, como no *Iroko*, de igual modo. Ará – corpo, *Orí* – cabeça/mente e *Emí* – espírito/ar compõe o ser humano de forma indissociável, inter-relacionada e equivalente. Compreende-se, assim, que tudo que existe nos mundos, nos lugares e os lugares em si, são imanados por esta energia vital. Desta forma, para o sistema cultural do Candomblé, tudo que possui Axé, de alguma forma ou em alguma dimensão, possui vida. (Failson; Benedicto, 2020, p. 190)

Assim, o *Àṣẹ* é o movimento, o que motiva e dá vida. No entanto, ele não é o ato de existir nem uma energia estática e imutável, como a *dynamis* aristotélica²³. O *Àṣẹ* é uma força

²²*Olorun* é o “dono do céu”. Também conhecido como *Eleda* “criador”, *Alààyè* “aquele que vive”, *Elemi* “o dono da vida” ou por *Olojo-oni* “o dono, ou aquele que controla os acontecimentos de hoje”. A etimologia de “*Olódùmarè*” é duvidosa. Ele é um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os *Orixás* para governarem e supervisionarem o mundo e a eles os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. *Olódùmarè*, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os *Orixás*. (Verger, 1995, p. 6).

²³ *Dynamis* no sentido de força, como é apresentada no seguinte trecho: “Assim, a força se dá de forma dicotômica no seu desdobramento fático (ôntrico), e de forma unitária se pensada ontologicamente. O filósofo ensina que a *dynamis* se divide no seu próprio desdobrar-se, mas continua sendo enquanto Um (Mesmo) – o que configura sempre a relação da força com ela mesma, sendo que a força de sofrer, a passividade, é a condição de possibilidade para o transpassar da força, para que outro seja. Assim, a partir da sua essência, fica claro porque a força, enquanto

constante e contínua que existe, se movimenta, transmuta e se renova a todo instante como potência. O *Àṣẹ* pode ser compreendido como uma chama que nunca se extingue e que sempre regenera sua combustão e que sempre está mudando para criar algo.

Dessa maneira, é importante compreendermos o sentido do *Àṣẹ* para a constituição da religiosidade afro, pois tudo que é e pode vir a ser vivo tem *àṣe*. Assim, a palavra *Àṣẹ* torna-se um conceito ontológico de suma importância para a religiosidade. Como as religiões afro são constituídas e transmitidas de forma oral, então a *palavra Àṣẹ* tem com ela a força de criação, pois foi por meio dela que o culto nasceu, estruturou-se e continuou até hoje. Como demonstrado por Failson e Benedicto:

Nesse sentido, comprehende-se que a ancestralidade movimenta a dinâmica entre os lugares: o transcendente e o imanente, a cultura e a natureza, o humano e o espiritual e a filosofia e o real. Tendo em vista o sistema cultural do Candomblé, o movimento da Ancestralidade se dinamiza a partir da noção de *Axé*. Esta noção de *Axé* fundamenta a cosmologia do Candomblé, possibilitando a compreensão da dinâmica interativa entre estes muitos lugares movidos pela ancestralidade. (Failson; Benedicto, 2020, p. 18)

A partir do momento em que a palavra é dita, ela é tomada pelo *Àṣẹ*. Consequentemente, as coisas são criadas. Por exemplo, ao contar uma história, o ouvinte imaginará e visualizará aquela história. Por isso, o *Àṣẹ* é a possibilidade da dinamização da existência. A partir da prática religiosa candomblecista é possível um contato direto com a renovação disso, uma vez que somos finitos.

A prática religiosa é estruturada a partir da construção de um dogma. O candomblé, assim, tem a crença em *Olorun*, *Odiùduwà*²⁴ e *Obàtálá*²⁵ que, em conjunto com o *Àṣẹ* torna-se a crença básica para o processo religioso no Brasil. Dessa estrutura, estabelecer-se-ão como as forças que existem e são a Natureza e nós mesmos. Possibilitando, assim, uma interligação do material com o divino na existência. Aqui, dogma é uma base para uma crença, doutrina religiosa ou ideológica, ou até mesmo uma organização.

O dogma é o ponto de fundamento para uma crença, pois ele possibilita a identidade de uma religião enquanto tal. Dessa forma, a religião pode ser objeto de estudo, uma vez que a religiosidade molda pensamentos, comportamentos e estabelece a possibilidade de autoconhecimento dos sujeitos que a praticam. Por este motivo, há uma abertura para

²⁴ αρχή, deve necessariamente ser em outro e enquanto outro do ponto de vista ôntico, e ela mesma enquanto outro do ponto de vista ontológico.” (Santos, 2018, p. 44).

²⁵ Partícula que representa a energia feminina da existência, o princípio feminino de onde tudo se origina e nasce. É a representação deificada das *Iya-mi*, as grandes mães ancestrais.

²⁵ *Obàtálá* por sua vez está associado a energia masculina. Ao princípio masculino. Geralmente é apresentado como responsável pela existência do poder ancestral masculino.

compreender a dimensão espiritual da existência humana a partir de estudos que exploram e pesquisam a essência do fenômeno religioso. É necessário estabelecer isso para atestar a necessidade e compreensão do conceito de *Àṣẹ* como parte de essência de nós mesmos, pois, no candomblé, não existe a necessidade de uma invocação direta de um Deus. A intermediação é direta e se dá entre a existência das pessoas e seu elo com sua existência primordial, diretamente por meio do *Àṣẹ*.

Compreenderemos isso quando concebemos o *Òrìṣà* como componente da nossa essência. Como o *Òrìṣà* é ligado diretamente ao *Àṣẹ*, tem-se um vínculo direto com o princípio da existência, ou seja, com *Olódùmarè*²⁶. Assim, o culto é moldado para compreendermos uma forma de existir na vida a partir da conexão com os ancestrais, ou seja, para alinharmos nossos *àṣès* ao *Àṣẹ* da criação.

Assim, na próxima sessão, veremos que, ao entendermos a cosmogonia candomblecista sobre a criação da existência, perceberemos que o culto aos *Òrìṣàs* é um pacto direto/indireto com o passado. Este pacto se faz presente continuamente na construção e manutenção da existência.

1.3 COSMOGONIA YORUBÁ

Como vimos na sessão anterior, a tradição *Yorubá* explica a existência pela oralidade dos *Babalawos*. Eles guardam todas as histórias dos *Odùs* ditas por *Òrúnmìlà*. As histórias dizem de modo metafórico o que aconteceu no passado. O mundo apresenta-se por meio desses *Itáns*. Estes foram estruturados de modo metafórico para nos proporcionarem a compreensão de estruturas metafísicas.

Os *Babalawos* contam que *Olódùmarè* é a força divina criadora da existência. Por esta razão, Ele²⁷ não precisa vir até o *Àiyé*. Ele é o detentor de toda a força e *Àṣẹ* que mantém a vida. Consequentemente, cada partícula vivente é um pedaço desse *Àṣẹ*, que possibilita o

²⁶ O nome é composto de duas palavras e um prefixo, desta forma: OL-ODU-MARE, OL- é uma outra forma de ONI, prefixo indicativo de posse ou comando. ODÙ possui diversos significados. Pode ser *Odù*, poder; como adjetivo possui o significado de tudo aquilo que "é muito grande, muito extenso". Pode ser, ainda, a denominação dos signos de Ifá e identificado com destino individual de cada ser humano. Assim, OLÓDO indicaria alguém supremo, possuidor do cetro da autoridade com excelentes atributos de perfeição e autoridade, além de detentor do poder sobre os destinos. MARE- pode ser a contração de duas palavras, indicando algo que permanece estável, não se move ou desvia, é imutável.

A expressão OLÓDUMARE pode ser interpretada como a Divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, imutáveis, permanentes, dignas de confiança. Detentor do poder único que não pode ter similar. (Beniste, 2022, p. 28)

²⁷ Escolha pessoal de apresentar a importância e diferença de *Olódùmarè*.

viver. Podemos observar um dos relatos do início do mundo a partir da perspectiva de Cossard:

No princípio, não havia céu nem terra. Existia apenas um estado indefinível, que podemos chamar de *o nada*. Uma lenda do *odu Olugbon* conta que *Olodumaré* colocou suas forças em movimento, criando um espaço a partir do nada, transformando o nada em uma forma que se define. Este espaço é delimitado por quatro cantos: *Akitalé*, *Orissunrê*, *Olomitutu* e *Agbeniadê*. *Akitalé* é o sentido da dimensão, da orientação do espaço. *Orinssunrê* é uma força dormente; representa o passado e a noção de Tempo. *Olomitutu* possui em si a essência da água, da umidade. *Agbeniadê* é uma força feminina na qual está ligada à essência de *Oya*; é a energia do fogo. (Cossard, 2008, p. 16).

Nesses relatos, percebemos que a existência surge a partir de um princípio de ordem que possibilita a existência das coisas. Essa ordem começou com a delimitação espacial dos cantos do mundo e com a definição do que cada um representaria. Esse princípio, essa orientação do espaço, começou através do querer de *Olódùmarè* que as coisas tomassem formas de ser. Aqui, defendemos que esse ímpeto inicial é a propagação dada pelo *Àṣẹ*, pois seria dele que todas as coisas passariam a se mover para ser. O qual, para existir fora de *Olódùmarè*, necessita de uma forma que o contenha, mesmo que seja somente uma fração, para que assim possa existir.

Olódùmarè colocou suas forças em movimento, e essas forças foram lançadas ao mundo a partir do ato de poder ser do *Àṣẹ*, da vida de *Olódùmarè*. Dessa forma, *Olódùmarè* iniciou a existência a partir da sua própria existência. Assim, Ele é o início que possibilitou a propulsão do ato de existir. A potência de existencialidade existe a partir dessa propulsão de força de delimitações, liberando uma força-movimento da vida, nesse caso da liberação de *Àṣẹ*.

Uma vez que o *Àṣẹ* é liberado, existem condições para a sua propagação. As condições são impostas por *Olódùmarè*, pois ele direcionou o processo de criação para cada *Òrìṣà*. Com isso, *Olódùmarè* adequou cada *Òrìṣà* a uma função a fim de estabelecer equilíbrio e controle. Desse modo, enquanto *Olódùmarè* garante a possibilidade de existir, os *Òrìṣà* continuam o processo de criação da existência do mundo. Esse processo é relatado através dos *Ítans*.

Os *Ítans* são apresentados pelos conceitos filosóficos que se mostram de forma codificada para serem interpretados pelos *Babalawos*. Como dito por Alese, “Os mais instrutivos são os mitos porque estão impregnados de intuições filosóficas que não podem

ser facilmente discernidas por uma pessoa filosoficamente despreparada.”²⁸ (Alese, 2018, p. 29). Assim, os conceitos dirigem-se de modo direto e único a cada individualidade que necessita deles por meio de uma pessoa capaz de interpretá-los. Dessa forma, *Olódùmarè* É. Como tal, Ele é/age no sentido em que coloca os *Òrìṣàs* como *causas* que contribuem para a humanidade.

Os *Òrìṣàs* apresentam-se como forças místicas da existência que partiram de *Olódùmarè*. Portanto, Ele é o primeiro agente da existência. *Olódùmarè* é uma regra para o existir e os *Òrìṣàs* são os *causadores* e aplicadores da regra. Os *Òrìṣàs* existem para conduzir a existência humana, refazendo um elo entre o divino e o material, mantendo o fluxo de existência entre *Orun* e *Àiyé*.

Se *Olódùmarè* porta a *Substância*, os *Òrìṣàs* são *Elementos Substanciais*, pois o *Àṣẹ* é *substância* própria da vida e os *Òrìṣà* são portadores dele. Ao entendermos *Olódùmarè*, compreendemos ser a partir dele que acessamos a estrutura de um princípio metafísico candomblecista. Desse modo, estabelecemos um *princípio* de possibilidade ontológica de existencialidade.

Olódùmarè é o detentor primordial do *Àṣẹ*. O *Àṣẹ* propaga-se e possibilita a existência do *Orun*²⁹ a partir de Ele. Portanto, o mundo da realidade e do *Àiyé*, o mundo da particularidade e das coisas, decorre de *Olódùmarè*. Nesses dois aspectos de mundo, é onde Todos os seres habitam e coabitam a existência no mundo da particularidade e das coisas. *Olódùmarè* é a força primeira que potencializou a existência a partir do *Àṣẹ*. Ele é a primeira *causa*. Assim, podemos compreender Ele como o *contentor* da potência do existir ou do *Àṣẹ*.

A primeira existência individual, ou seja, o primeiro ser com forma e matéria separado de *Olódùmarè* foi *Èṣù Yangí*³⁰ surge a partir desse ímpeto para a individualidade do ser. *Èṣù Yangí* tornou-se o primeiro elemento de existência particular individualizada a

²⁸Tradução da autora do trecho: “Most instructive in the are the myth because they are embedded with philosophical intuitions which cannot be easily discerned by a philosophically unequipped person.” (Alese, 2018, p. 29)

²⁹Geralmente traduzido como “céu”, mas assim como *Àiyé*, *Orun* deve ser entendido como conceito da existência cabendo muito mais a realidade de um campo metafísico da existência. Ou do mundo das ideias, como apresentado por Platão.

³⁰Esu Yangi Oba Baba Esu - Esu Yangi Rei pai de todos os Èsi Esu Yangi, o Esù ancestral ou Esu-Agbà, o Esu pé do Okotó, rei de todos seus descendentes, Esù-Oba, é o Pai-ancestre, mas, ao mesmo tempo, o primeiro nascido. Esse significado de Esù está expresso no seu apelativo Igbá-Keta, a terceira pessoa, o terceiro elemento (textu- almente, a terceira cabaça). Seu caráter de descendente está expresso em muitos mitos. Particularmente esclarecedora é a história Atorun d'orun Esu, do Odu Ogbè-Hunle sobre o nascimento e a propagação de Esu no aiyé e nos nove espaços do orun. Esse signo apareceu para Orunmilà quando ele foi consultar os Babalawo. (Santos, 2012, p. 145)

portar *Àṣẹ*. Esse processo se detalhado mais a frente, em um capítulo dedicado a *Èṣù*, entretanto, se faz necessário uma pequena exposição de *Èṣù* para compreensão da ontologia cosmogonia *Yorubá*.

A existência dá-se a partir de um *trânsito* que movimenta o ato de existir. O trânsito ocorre por meio do ato de existir de *Èṣù* que porta e transporta o *Àṣẹ*. Este, por sua vez, possibilita a eterna possibilidade de existir. A existência começou a partir de *Èṣù Yangí*. Como Ele foi o primeiro, Ele possibilitou a potência do existir como particular, como apresentado por Santos:

[...] resumimos um mito de gênese sobre a aparição dos elementos cósmicos entre os quais destaca *Èṣù Yangí*, pedra vermelha de laterita, como a proto forma, primeira matéria dotada de forma detentora de existência individual; lama dotada de forma, desprendida da terra, resultado da interação de água+terra; lama, matéria-prima, da que *Ikú* tomou uma porção para modelar o ser humano. *Yangí*, constituído da mesma matéria de origem, converte-se, assim, no primogênito da humanidade. (Santos, 2008, p. 145)

Èṣù é o ato do movimento, e é do movimento que se faz a existência. Assim, ele é o propulsor do motor da existência, o propulsor do movimento de *Olódùmarè*. Tudo que é, é porque existe em função de *Èṣù*. O processo de início da existencialidade no mundo, por *Olorun*, dá-se pelo primeiro ímpeto de movimento para existência de *Èṣù*. A partir desse primeiro *ase* repartido, que se separou do todo de *Olorun*, *Èṣù* deu o primeiro passo de ação-existir.

Até então, percebemos que *Olorun* é o princípio de tudo que existe e *Èṣù* é o princípio de cada particularidade que exerce de maneira individualizada. *Olorun* é o *Todo* existencial, e *Èṣù* é a proto forma da individuação da existência da particularidade. Este foi o primeiro a tomar forma fora do *Todo*.

Èṣù é o próprio *ato-movimento* da criação. Ele quem carrega e transmuta o que não é em algo que possa ser. *Èṣù* é condição de possibilidade até mesmo da morte, ou seja, ele permite que fazer algo que era deixe de ser. A morte, portanto, é uma possibilidade de transmutação de um estado para outro. A partir dessas transformações de estados, a existência da individualidade separada de um *Todo* tem potência de se realizar e existir em separado.

Nesse sentido, *Èṣù* é o *primogênito* do universo. Por isso, ele deu o movimento para a existencialidade individual. O *Todo* existe e um pedaço do *Todo* existe fora desse conjunto. Nesse caso, *Èṣù* é o primeiro pedaço que passa a existir fora do conjunto do *Todo*. Esse *Todo* deve ser compreendido como a existência completa de *Olódùmarè* sem existir divisões e separações. O *Todo* é o Ser que *Olódùmarè* é antes de ser dividido e

partilha seu Ase.

A existência individual proporcionada por *Èṣù*, dá a possibilidade de uma existência fora do todo, tornando assim a individualidade possível. Essa individualidade é o que possibilita a existência humana, e que essa existência seja dotada de intelecto sobre a existência e consciência de si, por se perceber parte de um todo, e ainda assim possuir características próprias. Por ter consciência de si, o indivíduo percebe-se parte de uma sociedade, parte de um conjunto, ou seja, parte de um *Todo*. Nesse caso, a individualidade foi derivada como parte do *Àṣẹ* que foi dividido do *Àṣẹ* para existir a parte da existência única de *Olódùmarè*.

A importância de *Èṣù Yangí* para a continuidade da existência dá-se pelo *Ìtan* do *Odù Ogbè-Hunle*. Resumidamente, esse *Ìtan* relata que *Èṣù Yangí* continuava com fome após sua criação, mesmo que sua mãe tenha alimentando-o com tudo. Por isso, ele devora a própria mãe. Consequentemente, seu pai, *Olorun*, fica furioso e o persegue com uma espada. Ele corta o *Orun* em nove pedaços, e reparte *Èṣù Yangí* sempre que o encontra para espalhar seus pedaços em todos os espaços criados.

Desses nove pedaços de *Èṣù Yangí* espalhados no *Orun*, deu-se a existência singular. A luta só acabou depois que, ao estar exausto de se refazer, *Èṣù Yangí* introjeta tudo que ele havia comido. Com isso, ele dá re-existência a tudo que ele havia destruído.

Os indivíduos criados a partir dos pedaços de *Èṣù Yangí* são existências individuais após serem introjetados. Assim, formam os *ará-Àiyé*³¹, os quais existem porque são pedaços de *Èṣù*. Uma vez que *Èṣù* foi o primeiro a ser criado, ele também foi o primeiro a ter o *àṣẹ* contido dentro de si. E, como ele provou tudo do mundo e se espalhou nos nove *Orun*, está presente em tudo e tem conhecimento de cada coisa que comeu.

Por conta do processo de introjeção de *Èṣù*, ele detém o poder de transformar tudo em *Àṣẹ*, uma vez que ele é o primeiro portador de forma individualizada do *Àṣẹ*. Ele ingere (como vimos no *Ìtan*) e restitui tudo que o alimenta em vida e continuidade. Assim, não permite que a vida pare e se esvai, pois a possibilidade de vida é o movimento e é por *Èṣù* que o movimento transita. Por causa disso, temos o *Èṣù Elebo* que é o responsável por transitar os trabalhos realizados no candomblé do *Àiyé* para o *Orun*.

Èṣù é o mensageiro e comunicador entre *Orun* e *Àiyé*. Ele consegue passar de um objeto para outro, de um ser para outro, de um plano para outro. Essa transferência entre ser, não ser e passar a ser só pode ser feita por ele. Uma vez que ele é o primogênito por

³¹ Corpos da *Àiyé*, criaturas do *Àiyé*. São os corpos existenciais que vivem no *Àiyé*.

excelência e por ter se dividido e povoado todo o mundo, ele sempre será o primeiro a existir e a nascer. Desse modo, *Èṣù* é o elemento de *propulsão*, movimento, comunicação e troca.

Podemos compreender a vida como marcada pela troca. O *Àiyé* existe para possibilitar essa troca. Como *Èṣù* é responsável pela movimentação, ele sempre vem ao *Àiyé*. A existência humana só é possível por meio de relações que se constituem e constroem uma entidade existente: o corpo. Habitado pela alma, o corpo coexiste no *Àiyé* momentaneamente. Porém, em certo momento, a alma deve retornar ao seu local de origem. Dessa forma, a alma habita o corpo, pois o corpo é a forma que permite manter e instituir a vida no *Àiyé*.

Devemos observar que, na visão candomblecista, o mundo se apresenta como um plano material-espiritual. Geralmente, esse plano é representado por uma cabaça. No nosso caso, isto é, dos habitantes do *Àiyé*, é necessário aprendermos a experiência da troca como mercado ou *Ojá*. Assim, a “Terra” existe por conta da troca. Como apontado por Nascimento:

Devemos frisar aqui que não é a ideia de mercado euro centrado na circulação desses elementos, que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade. E é aí que o mercado iorubá se distingue do mercado capitalista: enquanto este é um lugar de acumulação que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração. Os primeiros são responsáveis por criar laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento. (Nascimento, 2016, p. 30)

Aqui, devemos compreender o mercado como espaço de troca, o movimento de precisar de algo e trocar por outra coisa que alguém tenha. Isso permite nossa continuação na existência. Trata-se, portanto, de sobrevivência coletiva.

Èṣù nos ensina que o movimento da troca é o que movimenta a vida. O lugar onde as trocas acontecem é o mercado. De acordo com Nascimento, “dito de outro modo, o mercado-*ojá* é um local de troca e circulação do axé, de modo a fortalecer o caráter recíproco e complementar da dinâmica do próprio axé” (2016, p. 32). *Èṣù* faz o existir ser existência. Por isso, *Olódùmarè* é o Existir e o movimento do existir é *Èṣù*. Este transforma a potência existencial de *Olódùmarè* em particularidade de existência e individualidade: os *ara-Àiyé*.

A realização da existência dá-se na construção da sociedade em um contexto de correlações. Dessa maneira, não é possível referenciar cidades em África, de uma maneira ocidentalizada, considerando o conceito de Weber, por exemplo. Pois, a partir da

perspectiva europeia, o conceito "cidade"³² está para uma sociedade que se sustenta a partir da industrialização, e não da agropecuária como geralmente era *Benin*. A cidade, de maneira ocidental, é um lugar de realização social, de crescimento da sociedade, para crescimento da indústria e do comércio, para melhora individual. Enquanto, em África, o conceito de cidade envolve muito mais o cuidado de um todo, a partir da agricultura e troca, para a existência de todo o coletivo.

Da perspectiva *Yorubá*, a cidade é um local para realizações da existência de cada um que se relaciona com outros, consigo e com a Natureza. Isso garante uma troca que mantém a continuidade da existencialidade no contexto geral e para todos. Dessa forma, *Àṣẹ* só é possível sendo partilhado, uma vez que ao se perder o movimento, as coisas param de ser e existir. Para tanto, é necessário movimentar, trocar, partilhar e só a partir disso, viver socialmente.

Para os candomblecistas, o primeiro local de existência seria *Ile-ifé*³³. Os antigos diziam ser o lugar do meio ou *Isalu-Orun*, o lugar onde é possível a existência da vida humana, o meio dos nove pedaços de *Orun* e o local propício a existir. Não devemos, entretanto, considerar *Ile-Ifé* apenas como um lugar físico que deu partida ao início do homem, mas como um local dentro do campo espiritual. De acordo com Mercês:

Porém, podemos afirmar que a ancestralidade humana e toda a sua hominização estão em África. A hominização é um complexo processo pelo qual o homem distingue-se dos demais primatas e amplia suas capacidades motora, técnica, cognitiva, alimentícia e psíquica. Segundo o historiador congolês Elikia M'Bokolo (2009), a hominização começa a ser estabelecida no continente africano, dadas as suas características climáticas, por volta de 10 bilhões de anos atrás. Ela tem o *Australopithecus* como precursor do processo, haja vista que fósseis e vestidos desse hominídeo foram encontrados em vários lugares do continente. O homem sapiens sapiens é um ser gregário, por isso irá construir cidades, como Ifé, por exemplo. Segundo os especialistas, existem duas possibilidades para o surgimento de Ifé, uma mitológica e outra histórica. Não existe um consenso sobre a data precisa da criação de Ifé. Há um duplo esforço para entendermos Ifé e sua rica trajetória (Mercês, 2018,

³² Weber, por meio do método comparativo, escreveu um longo ensaio sobre a morfologia das cidades antigas e das cidades medievais. Destas comparações, o autor estabeleceu seu ‘tipo ideal’, isto é, estabeleceu as características que um assentamento humano deve possuir para que possa ser denominado cidade: 1) uma fortaleza; 2) um mercado; 3) tribunal próprio e direito, pelo menos parcialmente, próprio; 4) caráter de associação e unido a isto 5) pelo menos, uma autonomia e autocefalia parcial, portanto, administração por autoridade em cuja designação os habitantes participassem de algum modo (Weber, 1944, p. 949). Entretanto, conforme apontamos acima, como ‘tipo ideal’ não é esperado que toda cidade possua todos os critérios apresentados aqui. Para Weber, a cidade é um assentamento que apresenta uma certa densidade, é uma localidade em que as pessoas moram juntas e não dispersas em um território. Neste sentido, nos afastamos não só dos assentamentos norte-africanos da Antiguidade, mas até, em certa medida, da própria polis grega. Além disso, a produção industrial e o comércio são as bases de sustentação econômica da população e não a agricultura. (Komakari, 2009, p. 5)

³³ As principais cidades da região Ocidental da África nasceram do poder das palavras. A primeira cidade segundo a tradição oral foi Ifé, o umbigo do mundo. Essa polis é dotada de uma monarquia divina, e nela nascia todas as formas de entendimento yorubano. Ifé é o berço da palavra no àiyé, e dela emana o candomblé para o mundo. (Mercês, 2018, p. 184)

p. 184).

Por conta da história perdida por diversas guerras e o desinteresse dos estudos sobre território afro, existe a compreensão de que *Ile-ifé* foi de fato um local que existiu, fisicamente, em terras onde hoje se localiza a Nigéria. Entretanto, não se sabe precisar o exato local no qual se estabilizou, uma vez que foi um pequeno povo que se instalou, nem o ano em que teria tido início sua sociedade³⁴. Ainda assim, é considerado um lugar sagrado, um local do meio, pois foi através dele que a existência individual começou a ser no *Àiyé*.

Os *Òrìṣàs* existem no âmbito do *Orun* e nós vivemos no *Àiyé*. Nesse sentido, Mairnque explica esta dualidade da seguinte maneira:

Este mundo seria um conjunto de cópias do que existe no Mundo Inteligível construídas a partir de um artífice, que Platão denomina de “Demiurgo”. Este “criador” conseguiu dar forma a uma matéria-prima que já supunha, tomando por modelo as ideias eternas. (Mairnque, 2003, p.11).

No nosso caso, o “Demiurgo” pode ser compreendido como *Olódùmarè*. Entretanto, o “Mundo Inteligível” pode ser acessado através do contato com os *Òrìṣà*, uma vez que eles fazem a ponte entre os dois mundos. Nessa perspectiva, para os candomblecistas existem dois espaços que coexistem. Um mundo é a realidade e outro é a possibilidade de escolha na existência. Como bem colocado por Tempels:

Eles existem, então não há espaço entre eles. Acontece simplesmente que um é finito enquanto o outro é infinito. Assim, quando o Estado finito termina, existe o Estado infinito, de onde o mesmo Estado Finito é criado e o processo é repetido ad infinitum! No princípio, eram estes dois Estados. (Tempels, 2021, p. 49)³⁵

Como está expresso acima, existem duas estruturas de existencialidade no candomblé: o finito e o infinito. Dentro delas há a possibilidade de existência do infinito, ou seja, os *Òrìṣàs* no *Orun* que são os *ara-Orun*, e os seres finitos, nós no *Àiyé*, que são os *ara-Àiyé*. Existe uma relação entre ambos, que se dá pelo *Àṣẹ* que permeia/conduz o existir em ambos os espaços.

Assim, os *ara-Àiyé* são compostos por um resquício de *Àṣẹ*. Devemos frisar aqui que não se trata da ideia de mercado eurocêntrico, centrado na circulação de elementos e

³⁴ “O centro das atividades era Ile-IFE, o lar ancestral do povo Yoruba do sudeste da Nigéria.” (Olúwolé, p. 43, 2017)

³⁵ Tradução da autora do trecho: They exist, so there is no space between them It simply happens that one is finite while the other is infinite. Thus as the finite State ends, there is the infinite State, whence the same Finite State is created and the process is repeated *ad infinitum!* In the beginning were these two States. (Tempels, 2021, p. 49)

compensação de trabalho. Pelo contrário, o mercado iorubá distingue-se do capitalista por criar laços de sociabilidade e responsabilidade.

Enquanto o mercado capitalista é um lugar de acumulação, muitas vezes baseado na expropriação e exploração, os mercados tradicionais são responsáveis por criar laços de responsabilidade pelas pessoas que produzem, produzem atualmente e produzirão aquilo de que preciso, mas que não posso produzir agora. (Nascimento, 2016, p. 30). Do ponto de vista de Santos:

Quando Olorun procurava matéria apropriada para criar o ser humano (o homem), todos os ebora partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas ela chorou e derramou lágrimas. Nenhuma ebora quis tomar a menor parcela. Mas Ikú, Ojègbé-Aláso-Ona, apareceu, apanhou um pouco de lama - eerúpé - e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a Olódùmarè, que pediu a Orisàlá e a Olúgama que modelaram e foi ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas Olódùmarè determinou a Ikú que, por ser ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que Ikú sempre nos leva de volta para a lama". (Santos, 2019, pp. 113 e 114)

Dessa forma, a criação do corpo dos *ara-Àiyé* ocorre por meio da única matéria que se adaptou e se moldou para a criação do homem. Entretanto, como a lama é a junção do elemento água e do elemento terra, ela precisa retornar, em algum momento, para sua essência. Por ser através das mãos de *Ikú*, esse *Òriṣà* ficou responsável por acompanhar essas massas-matérias quando fosse a hora do retorno para sua essência.

Por tudo isso, além de ser necessário compreendermos a condição de finitude humana, é necessário também entendermos como funciona a estrutura física da vida humana candomblecista. Existindo 3 propriedades necessárias para a existência dela. Sendo elas o *ara*, o *emi*, e o *ori*. Estas são consequências necessárias para estabelecer existência a um objeto existencial.

2. ORUN E ÀIYÉ: AS CONDIÇÕES PARA EXISTENCIALIDADE DO ARÁ, EMÍ E ORÍ

2.1 ORUN E ÀIYÉ - NOÇOES NECESSÁRIAS PARA COMPREENSÃO DO MUNDO

Na cosmovisão Yorubá a existência se dá nos campos correlatos de *Orun* e de *Àiyé*. Ambos devem ser compreendidos como espaços conceituais para a existência. Eles explicam a relação entre espaço, tempo e existência. *Orun* abrange os fenômenos metafísicos. *Àiyé* os fenômenos físicos da vida. Dito de outro modo, um explica a parte invisível da existência e outro a parte visível.

Nesse sentido, nosso objetivo neste capítulo é apresentarmos os conceitos fundamentais sobre esses dois planos e discutirmos a importância de *Ara*, *Emí* e *Orí* na estrutura existencial *Yorubá*. Além disso, exploraremos a função do transe religioso como forma de comunicação entre os dois planos e como ele possibilita o reencontro com o ancestral e com o destino traçado antes do nascimento.

Também trataremos da natureza do *Orí* e sua relevância no candomblé como mediador entre o indivíduo e o mundo divino. Mostraremos como a individualidade humana se constrói a partir da existência material e espiritual e como o *Àṣẹ* atua como força unificadora dessas dimensões.

A análise dos conceitos de *Orun* e *Àiyé* começa pelo *Ìtan*. Este, narra a existência de um único campo da existência. Neste, os *Òrìṣàs* e os seres vivos materiais conviviam harmoniosamente. Entretanto, em dado momento, os humanos transgrediram um acordo imposto para o equilíbrio dessa existência. Como consequência, *Olórun* separou o espaço da existencialidade em dois campos distintos e correlacionáveis.

A divisão entre esses planos e a distância entre os *Òrìṣàs* (seres infinitos) e os humanos (seres finitos) trouxe consequências para ambos. Os *Òrìṣàs* ajudavam a humanidade no cotidiano e resolviam conflitos. Isso garantia que eles fossem lembrados e honrados para sempre. Esse apoio fazia parte do compromisso dos *Òrìṣàs* com a própria existência e com a existência dos humanos. O *Àṣẹ* circulava entre eles e os mantinha vivos e ativos.

Por causa da separação desfez-se o equilíbrio entre a coexistência harmoniosa do físico e metafísico, do finito com o infinito. O equilíbrio é necessário, pois é por meio das trocas entre o eterno e o perene que a existência se move para não-ser e ser. Assim, percebemos que o candomblé cultua o movimento do existir, do início da existência e

continuidade dela de forma ordenada, cíclica e contínua. O Candomblé cultua, cuida e comprehende o princípio da existência a partir da compreensão do *Àṣe*.

Para que o *Àṣe* exista fora de *Olódùmarè* é preciso uma ordenação. A ordenação permite que o ato da existência individualizada se realize. Para tanto, são necessárias regras que conduzam à possibilidade da existencialidade individualizada. Isso é assim, pois a existência em si é *Olódùmarè* na totalidade em si-mesmo. Entretanto, duas condições devem ser satisfeitas para a existência da vida dos seres. Por um lado, a individualização dos seres. Por outro lado, que existam relações entre eles para que a vida sempre se mova para a continuidade do existir.

Esses princípios passaram a existir após a liberação do caos de *Olorun*, a partir do momento em que ele lançou seu *Àṣe* para a existência. Por esta razão, o caos é necessário para a ação do mover para ser. Entretanto, para haver forma de vida, é necessária a ordem do caos para acontecer a individualidade da existência.

A existência finita individualizada acontece a partir da ordenação do caos, pois, do contrário, seria somente uma imensidão de tudo que É em *Olódùmarè*. Dito de outro modo, uma existência que contém tudo que há, mas sem individualidade, sem personalidade, sem existência própria, sem particularidade, sem história. A divisão é ato necessário para o existir, pois ao se separar o todo do uno, abre-se a possibilidade de seres individuais. Ao separar o que é inteligível, os *Òrisàs*, a eternidade, do que é manifesto, a humanidade, a finitude.

Após a separação de *Àiyé* e *Orun*, este último se reparte em mais partes a fim de abranger a necessidade de ordem para cada especificidade da existência. *Èṣù Yangí* se torna o responsável por repartir o espaço do *Orun* em nove partes ou reinos. Esses reinos existem para ordenação e coordenação dos espíritos da potência ser-humanos e dos *Òrisàs*. O conjunto desses nove reinos é usualmente conhecido como *Orun Mesan* a saber:

1) *Orun afééfē*: espaço da aragem; local de correção e onde os espíritos permanecem até serem reencarnados. Dessa forma, é o local de espera para reencarnaçāo, para o retorno ao *Àiyé*.

2) *Orun ìsálú*: também denominado *Asálú* é onde são realizados os julgamentos dos espíritos. Aqueles que reencarnarão e aqueles que cumprirão seu tempo no *Àiyé*.

3) *Orun àpáàdí*: o local para aqueles que cometem erros irreparáveis e que não têm mais reparo e possibilidade de restituição à vida terrestre pela reencarnaçāo. Lembremos não haver um julgamento sobre o bom ou ruim, e sim sobre o caráter de cada

indivíduo de acordo com suas escolhas.

4) *Orun rere*: lugar para aqueles que foram bons em vida. Com bom caráter em seu caminho.

5) *Orun burúkú*: lugar para os que tem *iwa-rere* irreparáveis

6) *Orun àlàáfíà*: o local de paz e tranquilidade.

7) *Orun bàbá eni*: o *Orun* do pai das pessoas.

8) *Orun àkasò*: espaço destinado à passagem dos espíritos do *Orun* ao *Àiyé*, no momento de sua reencarnação. O local da passagem, do caminho entre um espaço e outro.

9) *Orun oké ora*: local do *Orun*, de onde partiu *Odùduwà* para o *Àiyé*. *Orun* é também o nome de um lugar perto de *Ilè Ifé* onde *Odùduwà* e seus amigos viveram por várias gerações antes de invadir as terras *Yorubá*.

Todos esses espaços fazem parte da existencialidade completa de *Olórun*. No entanto, eles estão separados do Todo e existem no plano do *Orun*. Cada um desses espaços tem uma função na existência da vida. Eles representam o local metafísico invisível que mantém o equilíbrio necessário para a continuidade da vida em cada instante. Nesse sentido, Nogueira afirma que:

[...] a cosmologia do Candomblé entende que há dois níveis de existência: *Orun* é o nível do impalpável, ilimitado, do sobrenatural, onde habitam os deuses ou *Orixás* (antepassados divinos ou espirituais) e *Eguns* (antepassados ancestrais humanos); e o *Aiê*, o nível existencial do palpável, do limitado e do sentido onde habitam os seres humanos, as plantas, os animais, enfim, a natureza. (Nogueira, 2013, p. 21)

Conforme a passagem acima, a existência se dá em dois planos. Eles se relacionam pelo movimento dos *Òrìṣàs*. Em um plano habita o que nos é inteligível, e em outro plano a matéria, o físico. Por intermédio dos *Òrìṣàs* acessamos ou ligamos o *Àṣẹ* infinito do metafísico com o *Àṣẹ* finito do físico. Dito de outra forma, metafísico e físico se conectam, finito e infinito sempre se movam para ser e não-ser.

Para a estabilidade e ligação entre os dois espaços da existência e de todos os reinos, temos o *ópo-orun*. Este é um pilar que une os espaços entre o *Orun* e o *Àiyé* que estão separados pelo *Sánmô*.

O *Sánmô* é o espaço entre o *Orun* e o *Àiyé*, onde o *Àṣẹ* transita e se mantém. É um espaço intermediário onde ocorre o trânsito entre o *Àṣẹ* com o *àṣẹ*. Nele, há uma troca constante de informações ancestrais com o presente, de forma infinita e contínua. O *Sánmô* conecta diretamente o Um e o Outro. Ele é diferente do *Orun àkasò*, a qual é o local onde

*Onibode*³⁶ reside, na entrada entre o *Orun* e o *Àiyé*, pois é o lugar onde o *Àṣe* circula continuamente

Do ponto de vista da concepção cosmogônica candomblecistas, uma vez que o *ará* está pronto, ou seja, com todas as suas estruturas essenciais para a vida, ele é encaminhado até *Olorun*. Assim como o *ara- Orun* está presente com *Olorun*, o *leripin* ou *Òrúnmilà*, ou seja, aquele que presenciou a criação, testemunha o destino do corpo já com a presença de *Orí*. Este rito é feito na presença do *Ori-inu*³⁷ para que a pessoa que irá ao *Àiyé* compreenda todo o seu destino.

Como *Òrúnmilà* está presente nesse momento, é a ele que podemos recorrer por meio do jogo do *meridilogùn*. *Òrúnmilà* é o mensageiro de *Ifá* que aprendeu e desenvolveu o primeiro código binário do universo. Esse código nada mais é do que a possibilidade de entendermos melhor os nossos caminhos por meio do jogo. Isso é assim, pois determinadas combinações no jogo de *Ifá* e do *meridilogùn* indicam os *Odùs* das vidas por combinações específicas e ordenadas.

Meridilogùn permite o acesso para que nos reencontremos com nosso ancestral do *Ori-inu* e sejamos reencaminhados ao nosso destino, pois, a partir do momento em que nascemos, esquecemos de tudo acordado antes de existirmos no *Àiyé*.

Um dos *Ìtan* nos conta a história doascimento humano. De acordo com ele, após passarmos por esses processos, *Onibode* se faz presente. Assim que estamos em sua presença, ele nos conta a história do nosso destino. Essa história foi dita por *Olódùmarè*, mas esquecemos de tudo depois que passamos pela porta da existência.³⁸

A depender disso, a pessoa aceita e escolhe seu caminho por três vezes e segue para o *Àiyé*. A pessoa já nasce pré-determinada ao que irá acontecer. Entretanto, ela pode

³⁶ Conhecido por ser o porteiro da casa de *Ajala* ou o porteiro do *Oja* (mercado). Ele também é porteiro da passagem do *Orun* e do *Àiyé*. Sem a permissão dele nenhum humano vem para a existência.

³⁷ Também é conhecido como nossa “cabeça” interior ou nosso eu interno. É nosso *doble* espiritual, o outro lado da ponte de conexão entre o eu-matéria e o eu-espiritual.

³⁸ Quando esta cerimônia diante de *Olódùmarè* termina, a pessoa inicia sua caminhada para o mundo. Ela chega na Fronteira entre o *Orun* e o *Àiyé*, denominada *Àkasò*, e encontra *Onibode*, o guardião da entrada, a quem passa a responder algumas perguntas antes de passar, e que se assemelha ao seguinte diálogo traduzido:

Onibode

Onibode - Para onde você está indo?

Pessoa - Estou indo para o mundo.

Onibode - O que você irá fazer?

Pessoa - Eu vou ser filho de um homem e de uma mulher chamados.... serei filho único, viverei em paz com todos e todas as coisas que farei darão certo. Aos 25 anos, meu pai morrerá, e, aos 50, será a vez de minha mãe. Construirei casas, terei família numerosa, aos 75 anos ficarei doente e morrerrei aos 80 anos de idade.

Onibode – Tó! (Está sacramentado.)

Em seguida, a pessoa toma o caminho do mundo com o seu destino duplamente selado. Ao transpor o *Àkasò* tudo é esquecido, inclusive o seu destino, com a passagem para o útero materno e o nascimento após o período de gestação. (Beniste, 2022, p. 136)

manipular e mudar algumas situações para ter um caminho mais próspero, desenvolvendo, por exemplo, um melhor caráter social.

Um caso típico é de uma pessoa que tenha *Iwa-rere*³⁹. Ao se reencontrar e se entender, ela pode fazer manipulações que remodelem suas chances de melhorar seu caráter como pessoa, pois, mesmo ao destino, cabem nuances para que ele se realize ou não por inteiro.

Na cosmogonia candomblecistas o destino depende unicamente da postura da pessoa para com a própria vida. Ele é uma base para a possibilidade da existência. No entanto, assim como deve ser com tudo que possui *Àṣẹ*, ele também é dinâmico e se movimenta. Logo, pode mudar em alguns aspectos.

Considere como exemplo a escolha dos nossos pais. Segundo a cosmogonia, essa escolha não pode ser alterada. Sabemos quem são os nossos pais e por que eles foram escolhidos para nos dar vida. Nossa cultura, ou seja, a comunidade onde nasceremos, também é definida antes do nascimento e não pode ser modificada. Mesmo que nossas mães nos abandonem, isso faz parte do caminho delas e é decidido antes de nascermos. Tudo isso está fixo desde nossa pré-existência. No entanto, durante a vida, algumas situações podem mudar.

Outro exemplo é o acordo entre o eu no *Àiyé* e o eu no *Orun* para antecipar o reencontro. Chamamos isso de crianças *abikù*. Elas têm forte desejo de voltar ao Orun porque não se adaptaram à vida física. Para evitar isso, realizamos trabalhos espirituais que quebram esse elo. Assim, o acordo não se cumpre e o destino pode ser alterado.

Assim, o destino é voltado a uma orientação que pode ou não, segundo nossas escolhas, mudar algumas circunstâncias das nossas vidas. A base seria no sentido de estrutura primeira da vida. Entretanto, a partir do momento em que há a escolha, também podemos escolher seguir ou não o próprio destino. É dessa maneira que o destino deve ser compreendido. Ele é uma condição pré-existente que possibilita a vida, mas que não é necessariamente imutável.

Isso permite compreendermos um dos principais papéis do candomblé. Vemos modificamos o caminho do destino de alguém e mostramos o melhor encaminhamento a ser seguido para o retorno ancestral adequado. Dito de outra forma, o candomblé possibilita

³⁹ O oposto de *Iwa-pele*. O *Iwa-rere* seria a designação de caráter de uma pessoa que está predisposta a má conduta, tanto pessoal quanto social. É uma predisposição a realização de más escolhas pessoais e sociais. Uma pessoa nascida com *Iwa-rere* pode, consegue e deve tentar modificar seus caminhos para transformar seu *iwa-rere* em *iwa-pele* e ter uma conduta social que caminhe em acordo com um caminho próspero.

entendermos o caminho de cada individualidade como um encontro de algo que está perdido e indicarmos um caminho de retorno para o reencontro do *Orí-órun* com o *Ori-àiyé*. Dessa forma, o candomblé auxilia as pessoas numa busca da compreensão sobre si mesmas, para sempre melhorarem e compreenderem a si mesmas a fim de aliviarem aflições da separação entre seu doble do *Orun* com sua encarnação no *Àiyé*.

A existência da humanidade no *Àiyé* se deu a partir do processo da individuação. Esse processo, que começou com *Èṣù*, se dá no momento de formação de um ser fora do todo. Esse ser traz em sua forma constituições para a possibilidade de existência. O processo de encarnação, então, começa a partir da separação do indivíduo através do seu *Orí*, a partir do momento que temos nosso *Orí*, temos nossa individualidade. Portanto, possuir *Orí* é o primeiro passo para existência no *Àiyé*. Nesse sentido, segundo Nascimento:

Orí é a cabeça, mas não apenas a cabeça concreta (orí òde), que está acima de nossos pescoços, mas a cabeça espiritual (orí inú), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo. Orí é a sede daquilo que somos, pois é na cabeça que se localizam os olhos, que nos permitem ver, o cérebro, que nos permite lembrar, guardar na memória aquilo que vivemos, e a boca, que nos permite falar, dizer o que nos acontece, contar histórias, conversar, que permite que nos alimentemos. É a cabeça que nos orienta. Essa orientação pela cabeça, pelo eu, se dá no meio da comunidade (Egbé). É nesta comunidade que a orientação, que pode ser entendida também como deslocamento, como um pôr-se a caminhar (Nascimento, 2011, p. 139).

Como *Orí* é condição necessária para a individualização do ser, é nele que toda memória ancestral é colocada e transportada. Por esta razão, é necessário um culto específico à cabeça, a *Orí*. Esse é o primeiro canal espiritual que deve ser orientado e conduzido ao encontro ancestral. Por isso, quando entramos numa comunidade do candomblé, fazemos um jogo de búzios para entendermos os caminhos desse *Orí*.

Devemos observar que o *Orí* existe em dois planos distintos e relacionados. Por causa dessa divisão, são necessários ritos que permitam a reaproximação entre as duas partes. Eles garantem o equilíbrio entre as forças da vida: a do infinito e a do finito, a do *àṣẹ* e a do *Àṣẹ*.

Àṣẹ é o partir do Ser para a existência-ser possuído de *Àṣẹ*. Ele é a possibilidade do ser-se sendo particularizado em realidade própria de si, individualizada. O *Àṣẹ* é o composto da existência do Ser em sua totalidade. O *àṣẹ*, por sua vez, é parte do Ser em sua individualidade. Ele pode experienciar a realidade da matéria-vida. Desse modo, *Àṣẹ* é o ato de possibilidade de começar a ser. Ele é o que é jogado para a existência para que algo possa ser.

O *Àiyé* é o espaço possível da vida física material do ser, de um *ara-àiyé*. Os ara-

Àiyé são compostos por matéria-prima originária ancestral do *Orun* e de pedaços de Èṣù Yangí. Estes possibilitam o movimento. Além disso, os ara-Àiyé são compostos de matéria-compartilhada do Àṣe do seu Òrìṣà. Após passar por composição estrutural, passam pelo julgamento com *Olorun* em conjunto com o testemunho de Òrúnmìlà. Após concordarmos e afirmarmos nosso desejo pela existência material, somos encaminhados para o Àiyé. Assim, vamos ao encontro de *Onibode* e passamos a existir finitamente em matéria-Àiyé.

A massa de matéria que compõe o corpo que vive no Àiyé consegue conter o Àṣe dentro da sua forma-finita. Desse modo, o movimento para a vida é possível. O corpo é modelado por *Ajala* o responsável pela modelagem de todos os corpos. *Ajala* usa a *Lama Primordial*⁶ para modelar os corpos. A *Lama* é composta da matéria-prima da existência da *Lama mesmo*, a mesma de que Èṣù Yangí é composto. Ela precisa retornar ao todo infinito do qual se desprendeu para não perder sua *potência-vida*, pois ela é material primordial.

Segundo o Ìtan, a *Lama* foi escolhida para a construção, pois só ela molda e consegue ter uma forma estabelecida. Ela foi o único invólucro que conseguiu conter a força de existencialidade do Àṣe sem querer retornar imediatamente a seu estado original em conjunto. Esta *Lama* possui os detritos de laterita de Èṣù-Yangí quando ele foi dividido e foi a partir dessa *Lama* que Èṣù-Yangí foi moldado e se estabeleceu enquanto existência.

A *Lama* é o objeto sagrado do Òrìṣà Naná. Por este motivo, Naná também é a responsável por recolher o último suspiro do corpo (derivado da lama), para que ela possa encaminhar a *lana* primeira ao seu local de origem, uma vez que a *Lama* primordial é seu objeto, seu elemento sagrado.

Isso se dá assim, uma vez que o acordado foi que essa matéria-prima retornasse para nunca acabar e possibilitar o movimento de existir tanto no Àiyé quanto no *Orun*, isso reforça o movimento de eterno retorno para se ser. Os *ara-Àiyé* foram a última etapa para a constituição da existência feita por Òrúnmìlà. Nesta última etapa, temos os processos de modelagem e tentativas para sabermos quais são os itens necessários para sustentação da vida. Nesse sentido, Cossard afirma que:

O homem é o último ato da criação. Olodumarê modela seu corpo com barro e lhe dá o sopro de vida, emi; seu ajudante, Ajálá, modela a cabeça, ori; Obatalá lhe dá a força espiritual. Orumilá é quem escolhe o destino de cada um, o odu. Através dele, são determinadas a personalidade de cada novo ser humano, o Exu, o Orixá protetor e o Iwa (caráter), que irão reger sua vida. De Latopá originam-se arun (a doença), ikú (a morte) e musó, que é o princípio de vitalidade ligado à bananeira, onde se enterra o umbigo do recém-nascido. (Cossard, 2006, p. 18)

Para que os *ara-Àiyé* vivam, é necessário que *Olorun* sobre o *Emí*, isto é, o ímpeto inicial para a vida. Esse sopro coloca o que está imóvel em movimento e, a partir desse

movimento, os *ara-Àiyé* começam a ser algo. O sopro é o momento em que o *Àṣẹ* é repartido e dividido. Assim, o *Àṣẹ* se torna o *Àṣẹ* que deve ser compartilhado com seu *Órìṣà* e seu *Orí*. O *Àṣẹ* vital é soprado dentro do *Orí* dos *ara-Àiyé* no *Emí*. Isso permite a existência individual e a criação de memória para a história de um indivíduo. O sopro que dará ação de movimento aos *ára*. Por isso, ele é o primeiro contato com o *Àṣẹ*. Segundo Ronilda:

Ara, o corpo físico, constitui a casa ou templo dos demais componentes. Ojiji - o fantasma humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida. Quando ara morre, ojiji também perece, embora somente ara seja enterrada. Ojiji pode ser traduzido por sombra. Okan, literalmente coração ou coração físico, intimamente conectado ao sangue, representa o okan imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação. Emi, o princípio vital, associado à respiração, não se reduz a ela. É o sopro divino e, ao morrer o homem, diz-se que Emí partiu. Significa também espírito ou ser. Uma das denominações de Deus é Elemi, Senhor dos Espíritos. Orí, a essência real do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de ori é cabeça física, símbolo da cabeça interior - ori inu. Deus é chamado também Orise, fonte da qual se originam os seres. Todo ori, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um ori, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O Orí, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando ori inu está bem, todo o ser do homem está em boas condições. (Ronilda, pp. 52-53, 1996).

Como citado acima, o *ara* tem em sua constituição três componentes necessários para existência. De todas elas, focamos no *Orí* como símbolo maior para a existência, pois é nele que o sopro para a vida é realizado. *Orí* é assim, além da cabeça humana, é a necessidade para a existência, uma vez que sem *Orí* não há onde soprar a vida.

O local desse sopro necessariamente precisa ser *Orí*, pois é ele que acompanhará o indivíduo durante toda a vida. Por esta razão, deve ser cultuado e zelado durante toda a vida do indivíduo. O *Orí* é a morada para o *Emí*, para o espírito se tornar matéria e ter um local material para conter sua imaterialidade.

Com base no candomblé, podemos afirmar que a existência ocorre a partir e através do *Àṣẹ*. *Àṣẹ* esse que foi primeiramente dispersado do todo imaterial espiritual que se materializa a partir da forma necessária que dê condições para a vida.

O sopro para a vida tem a mesma perspectiva de dispersão de *Àṣẹ* para a criação do movimento, mas contidamente e em menor proporção ao ser-indivíduo. O objetivo é possibilitar uma existencialidade para uma individualidade particular de forma finita.

O *Emí* corresponde ao que entendemos por espírito ou alma. No sentido de alma, ele é o composto primordial de todo o conjunto que o *ára* precisa possuir para se movimentar e assim viver. O *Emí* interliga o *ara-Àiyé* com osaAra-*Orun*, pois estabelece

uma ligação e uma futura reconexão de almas interligadas pelo *Orí* e *Ori-inu*. O sopro possibilita o desprendimento das duas formas de existência. Assim, cria-se um *doble*. Um é composto da realidade metafísica invisível e o outro da realidade física visível que perecerá.

A divisão do *doble* nos permite participarmos da finitude da vida como *ara-Àiyé*. Além disso, nos dá a oportunidade de vivenciarmos nossos desejos e potencialidades únicas. Já os *ara-Orun* vivem na eternidade do *Orun*, em sua plena completude existencial. Essa duplidade garante que nossa alma não se perca totalmente com a morte do corpo físico. Assim, conseguimos retornar à nossa origem e nos reconectarmos ao nosso *ara-Orun*, pois a alma não se desfaz completamente. Quando nascemos, ela se divide somente para nos dar o dom da vida e a singularidade material.

Ao compreendermos o *Emí* enquanto espírito, compreendemos que a alma é *parte* do todo que se dividir. Como resultado temos a existência de um espírito que se denomina *Emí*. Sendo assim, *Emí* é o sopro que permite a individualidade do espírito. O espírito faz parte da alma que é toda a existência. Nesse sentido, o espírito é a individualidade da alma que será materializada. Assim, o espírito pertence ao conjunto da alma, se relaciona e está ligado a uma existência ancestral.

Portanto, o espírito é uma parte da alma que, ao ser repartida do todo existencial, obtém individualidade e personalidade. Ele reencarna no *Àiyé* e memória é sua ancestralidade espiritual. Entretanto, esse espírito tem acesso a suas particularidades ancestrais e atuais. Por isso, ele pode compor a construção da própria história. Desse modo, o espírito é parte individualizada da alma que foi repartida para ser a materialidade da existência.

A matéria forma o eu corpóreo. Este detém o *Àṣẹ* necessário para existir e viver no *Àiyé*. O *Emí* é a parte da alma ou espírito que dá força para o movimento. Ele está presente na respiração, pois revela que a potência vital divina está no sopro dado por *Olódùmarè*.

O *Àṣẹ* sempre será implantado no *Orí* que deverá ser cuidado, pois é a parte ancestral que ligará o *Orun* e *Àiyé*. *Orí* é nossa cabeça ancestral que possibilita a particularidade do indivíduo sensível ao mesmo tempo que sua duplidade metafísica no *Orun*. De acordo com Dias:

Os Yorubás acreditam que o sujeito que escolhe o orí no “mundo-outro” é o mesmo que encarna no àiyé, a terra, sob uma forma humana. Por outras palavras, o sujeito humano é a encarnação de uma identidade preexistente num espaço suprassensível. Somente esta correlação permite assumir a ideia de predestinação. Sem uma existência prévia que configura a identidade, jamais o sujeito terreno poderia ter o seu percurso de vida mais ou menos definido. O chamado “selo do destino” requer uma individualidade senão sempiterna, pelo menos pré-existente ao nascimento,

embora o conceito de ‘sempre-existente’ caiba perfeitamente no imaginário Yorubá que assume a reencarnação como realidade. (Dias, 2013, p. 76)

A existência no Àiyé só é possível em função da coexistência no *Orun*. Uma existência inicia a partir de um indivíduo metafísico pré-existente que renasce no material. Assim, existem duas realidades que necessitam coexistir em espaços paralelos. Dado esse conjunto de existências, a realidade palpável do *poder-ser* existencial se forma.

A existência é individualizada, ou seja, cada indivíduo é por si-mesmo, e compartilha da sua existência com outros indivíduos e com seus dobles de *Ori-inu* e *Ori-odé*. A partir do momento em que recebemos *Orí* e temos consciência de nós como um futuro nascido e de nossas consciências individuais.

Podemos comparar essa separação com o momento de separação do feto do útero da mãe. O bebê coexiste com a mãe enquanto vive no útero. A partir do momento que nasce e se desenvolve, ele começa a se perceber além da mãe. O bebê percebe que o ele em si é uma existência individual que existe no mundo e independe de outro, mas que coexistiu com outro para poder-ser.

No candomblé, é a partir do nascimento para-ser indivíduo que se dá toda relação físico imaterial com o físico material. Essa eterna ligação e caminho de retorno ancestral para o futuro que virá-a-ser movimenta e faz o candomblé ser o candomblé. O eterno movimento gerado por *Àṣẹ* é um caminho ancestral que é o futuro e passado fazendo-se presente para o existir.

O movimento faz o *Àṣẹ* se tornar *Àṣẹ* e assim ser uma possibilidade infinita de existências finitas e contínuas. O candomblé, dessa forma, se apresenta como manutenção e culto à ontologia própria individual da existência, pois é voltado ao cuidado, busca, compreensão e religião com o imaterial de si e de sua ancestralidade.

Isso só é possível porque o candomblé estabelece que a consciência, a individualização humana, está relacionada ao *Orí*. Essa relação vem de uma duplicidade de existência que, a partir de *Orí*, é uma parte de um todo. Por essa razão, devemos compreender mais profundamente o que é *Orí* e sua importância para a construção da filosofia religiosa do candomblé.

2.2 ORÍ E SUA IMPORTÂNCIA PARA O CANDOMBLÉ.

Um dia, *Olorun* convocou os *Irúnmolès*⁴⁰ para transmitir o *Àṣẹ* do destino à cada um deles. Todos queriam o *Àṣẹ* e foram procurar seus adivinhos para saberem como fariam para obtê-lo. Por isso, recomendou-se que, ao se levantarem antes do sol nascer, cada um deveria oferecer um *Obi*⁴¹ e com ele jogar.

O único que conseguiu acordar antes do sol nascer foi *Orí* e ele fez o recomendado. Os outros *Òrisàs* só acordaram depois que o sol havia nascido, enquanto *Orí* já estava diante de *Olorun* aprendendo a manipular o destino. Por causa disso, os outros *Òrisàs* ficaram inconformados e procuraram *Olódùmarè*. Este concordou em transmitir o mesmo *Àṣẹ* a eles, desde que ficassem sob dependência de *Orí* para qualquer indivíduo que eles se relacionassem. Então chamou *Orí* e juntos transmitiram *Àṣẹ* aos *Òrisà*.

Dessa forma, *Orí* continuou a ser o único detentor de todos os poderes, inclusive relacionados à individualização. Consequentemente, *Orí* consegue manipular o destino e precisa estar presente em todos os indivíduos, pois sem *Orí* não há como ser uma existência separada. Assim, *Orí* tornou-se um dos *Òrisàs* mais importantes e tornou-se um *Irúnmolè*, pois ele transmite com *Olódùmarè* o poder e domínio do *Àṣẹ* da individualidade e do destino. *Orí* transmitiu seu conhecimento de *Àṣẹ* ao *Orí* de cada *Irúnmolès* e a partir de então passaram a ser cultuados como *Òrisàs*. Segundo Abimbola:

[...] os iorubas reconhecem *Orí* como um dos deuses de seu panteão. De fato, num certo sentido, *Orí* pode ser considerado o deus mais importante sobre todos os outros [exceto *Olódùmarè*]. O *Orí* de todo ser humano é reconhecido como seu deus pessoal, do qual espera que seja o mais preocupado com seus interesses, muito mais que os outros deuses considerados como pertencentes a todos. Como um deus, *Orí* é cultuado e propiciado pelos iorubas, [e] os deuses, eles mesmos têm seu próprio *Orí* dirigindo seus afazeres diáriamente da vida. Assim como os humanos, os deuses conhecem os desejos de seu *Orí* através da consulta de *Ifá*; [e] *Orúnmilà*, ele próprio, consulta seus instrumentos divinatórios para conhecer os desejos de seu *Orí* [...] neste tema sobre *Orí* podemos encontrar mitos que explicam o processo de seleção de *Orí* no *òrun* para o sucesso ou falência individual na terra. Estes mitos também enfatizam o ponto de que *Orí* é maior que qualquer outro deus e cada pessoa deveria levar todos os seus problemas primeiro para seu *Orí* [...]. (Abimbola, 1975, pp. 114-116)

⁴⁰ São os *Òrisàs* que primeiros surgiram após a expansão de *Olódùmarè*. Foi por meio deles que as primeiras regras para a estrutura da existência foram criadas.

⁴¹ A Yorùbá proverb says “eni ti o fun ni obi mu iye wa” (the person who brings obi brings life) which speaks to the importance of obi—kola nut, as it is known in English—in Yoruba culture, where it is a ubiquitous presence. [...] As an object, obi bridges relational chasms, helping to forge and strengthen bonds amongst human beings; at the same time, obi is regarded as one of the original immaterial and immortal divinities in the universe, known in Yoruba as irumole. It is this bipartite nature that renders obi a centrifugal force around which much of the practice of Yoruba indigenous religion—referred to here as Ifa-Oriṣá—revolves. So important are its duties that few if any rituals can proceed without obi's presence or the presence of a suitable substitute to stand in its stead. (Wood, 2017, p. 6)

Com base nesse *Ìtan*, mostramos a importância de *Orí* sobre a regência da existência humana. Graças a ele, temos possibilidade para nossa individualização na existência, desenvolvendo-a particularmente e com consciência de nós mesmos.

O *Orí* completa a ligação com nosso doble ancestral do *Orun*. Ele representa o primeiro contato do ser com a vida e a espiritualidade ao mesmo tempo. Ter *Orí* é necessariamente nascer. Dito de outra forma, se desprender da matéria-massa sendo o *Todo* de *Olorun* e seu *Àṣẹ* para existir como individual detentora de *Àṣẹ*. O *Orí* se desprende do Todo existencial para ser uma individualidade existencial, uma vez que cada indivíduo tem o seu próprio *Orí* que só ele mesmo pode carregar.

Existe o *Ori-inu* que é nosso *Orí espiritual*. O *Orí-inu* é o mesmo do nosso *doble* do *Orun*. O *Ori-odé* é o *Orí* dos *ara-Àiyé*, ou seja, a representação da nossa cabeça existencial. Por fim, existe o *Orí* que só se relaciona com a cabeça material.

O *Ori-inu* reside no *ara-órun* dentro de cada *Orí* individualizado. Ele é o interior espiritual que rege o seu destino próprio e está conectado a cada ancestralidade. Já o *Ori-odé* reina nos *ara-Àiyé* dentro de cada possibilidade para a realização da existência própria que, em algum momento, perecerá e retornará ao *Orun*.

Orí é também um aspecto sagrado além do sentido físico. Nesse caso, ele é uma propriedade que ministra as cabeças, tal como *Òrìṣàs*. Entretanto, *Orí* rege o individual e particular de cada existência humana, independentemente de sua *égbé*. Nascemos por meio de *Orí*. Assim, nos estruturamos no corpo e vivemos nossas particularidades. Os *Òrìṣàs* aparecem como complemento da construção social de um *Égbé*. O *Òrìṣà* se dá mediante uma regência para um conjunto social de indivíduos que tiveram em si, ou seja, para sua criação, o mesmo material necessário a cada essência de cada *Òrìṣà*.

Uma pessoa de *Yemanja*, por exemplo, foi moldada por *Ajala* a pedido de *Yemanja*. Esta deu para *Ajala* os *materiais* que formam a estrutura dela mesma e a lama primordial. Dito de outra forma, tudo que faz *Yemanja* ser *Yemanja* é, em parte, dado para construção de seu *Omø Yemanja*. Ela dá a sua ancestralidade e a sua existência é repartida para a existência de um novo ser, de seu futuro descendente.

Uma vez que esse indivíduo está pronto, *Yemanja* o acompanha até o julgamento. No entanto, ela não participa dele, pois seu próximo papel é acompanhar o processo do nascimento e garantir que a pessoa se reencontre com seu material ancestral e se conecte a esse ancestral.

Por esta razão, é necessário que os candomblecistas também cultuem *Òrìṣà*, pois enquanto *Orí* é nossa individualização, nosso *Òrìṣà* é nossa ancestralidade e conexão com

o que precisamos ser. Porém, aqui nos interessa compreender o *Orí* como conceituação da existencialidade da particularidade humana. Dito de outra forma, aprofundar nossa compreensão do *Orí* enquanto conceituação própria da existência individual e como isso se aplica ao mundo.

Para o candomblé, há o culto aos *Óriṣàs* na totalidade e para todos, sejam eles iniciados ou simpatizantes, é aberto para todos. E existe o culto a *Orí*, que deve ser um culto coletivo entre os adeptos, mas é voltado ao culto a si-mesmo e a sua individualidade no conjunto.

Esse culto se dá por meio de rituais específicos que tem o intuito de agradar, agraciar e fortalecer *Orí*. Por esta razão, é importante compreendermos também a importância do *igbá-orí*, uma vez que é através dele que podemos cultuar diretamente o elo entre o *Ori-inu* e *Ori-odé*. De acordo com Parizi:

Os ibás expressam o encontro entre as energias primordiais (Orixás) e seus descendentes (adeptos) na forma de uma unidade representada fundamentalmente pelas duas metades de uma cabaça, ou uma cabaça com tampa. Derivações dessa imagem simbólica são sopeiras tampadas, pratos de barro ou porcelana com tampas do mesmo material, ou cobertos de panos. Dentro do recipiente fechado são acondicionados os vários elementos que representam o Orixá em questão: pedras, metais, pulseiras, caracóis, conchas etc., dependendo não apenas do Orixá, mas de sua qualidade específica (Parizi, 2020, p. 37)

Como apresentado por Parizi, o *igbá* é essencial para o culto candomblecista, pois é a partir da materialização e construção do *igbá* que são colocados elementos essenciais para a ligação material/espiritual se afinarem. Existe o *igbá* do seu *Óriṣà*, que deve conter elementos próprios do *Óriṣà* para que aumente essa conexão, e existe também o *igbá-Orí*, que será nosso foco no momento.

Levantar e construir o *igbá-Orí* ser o principal elo materializado no terreiro entre o *Omofó -Óriṣà* e seu próprio *Orí*. Qualquer pessoa pode cultuar *Orí*, mas só aos iniciados cabe o culto *igbá-Orí*. O candomblé, sendo uma religião iniciática, tem em seus preceitos que o zelo e culto a determinadas entidades só se dá a partir da iniciação. Sendo um processo fundamental para reconexão e reunião entre *Orun/Àiyé* do indivíduo. É só a partir da iniciação que o *igbá-orí* será cultuado. A partir disso, está “selado” o acordo de junção entre *Ori-inu* e *Ori-odé*. Somente a partir disso existirá um culto e conexão para reverenciar nosso *Orí-inu*, nosso ancestral próprio, nosso doble do *Orun*.

O *igbá-Orí* é uma espécie de “baú da força”, pois é o local em que se materializa o seu *doble* no *Àiyé* para além da sua cabeça. Ele é o encontro entre o mundo metafísico e físico do *Orí* no *Àiyé*. Assim, transforma o *igbá-Orí* em materialização física para o *Orí Inu*

e é diretamente cultuado. De acordo com Fatumbe:

Na teologia Yorubá, talvez nada seja tão complexo que o conceito metafórico de Orí, usualmente associado com a cabeça física (o crânio), Òriṣà pessoal, consciência, destino, alma humana, e o anjo ancestral guardião. Ele pode ser considerado como a teoria da consciência Yorubá, ou como a teoria do destino Yorubá, ou ambos. Na minha concepção, nosso Orí é nossa alma, a qual contém consciência (conhecimento, sabedoria, pensamento e emoção), assim como nosso destino predeterminado e nossa conexão com a origem, assim como todas as coisas que contêm consciência. Dentro do mistério de Orí, há outro mistério, "Orí Inu," nosso eu interior, a centelha divina. Um terceiro componente do "Complexo de Orí" é o "Iponri" - nosso eu superior. É nossa imagem espelhada que reside no Orun, o Reino Invisível dos Imortais. (Fatumbi, 2014, p. 16)⁴²

Como demonstramos acima, a cosmogonia *Yorubá* considera o *Orí* como uma entidade pessoal e necessária para se existir individualmente. Isso se dá assim, pois na concepção *Yorubá*, *Orí* é o que constitui a possibilidade de individualização.

A constituição de *Iporí* é dada pelo conjunto de elementos genéricos que formam a cabeça, tais como bocas e olhos. Por isso, ele é o nosso eu por completo. Por meio de *Iporí* estruturamo-nos a partir de um conjunto de composições delimitantes da matéria no espaço da existência. Por essa razão, o *Iporí* é nossa cópia que nos identifica no *Orun*. Por meio dele, o *Orí* se conecta aos *Òriṣàs* que se religarão ao indivíduo pelo seu *Ori-odé*. Assim, o *Òriṣà* aparece fisicamente e se relaciona com seu *Omofó* *Òriṣà* e com sua *Égbe*.

Orí é o local de contenção da matéria ancestral metafísica, responsável por carregar a origem mítica de cada um. É no *Orí* que residem resquícios da parte da matéria ancestral onde é colocada nossa movimentação para o existir da nossa individualidade. Por essa razão, o *Orí* é o local físico e metafísico, uma vez que reside nos dois âmbitos simultaneamente. Ele nos liga aos nossos *Òriṣàs*, os quais nos moldaram ao compartilharmos sua matéria-prima da vida. Nesse sentido, Dias afirma que:

Constata-se, pois, que orí surge não apenas como a cabeça física, mas acima de tudo, como a vasilha portadora da individualidade do sujeito, sendo inclusive concebida como uma divindade pessoal, motivo pelo qual o orí é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, de maneira que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde (mentalmente saudável, portanto) e que o seu destino (ìpin) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o orí recebe todas as honrarias que recebe um Òriṣà, embora, claro, sejam honrarias de feição individual e, desse modo, sem o impacto coletivo dos deuses do povo. Ademais, o orí é considerado ainda

⁴² Tradução livre do texto: In Yoruba theology, perhaps nothing is more complex than the metaphysical concept of Orí, variously associated with the physical head (the cranium), personal orisa, consciousness, destiny, human soul, and ancestral guardian angel. It can be considered as the Yoruba theory of consciousness, or as the Yoruba theory of destiny, or both. In my conception, our Orí is our soul, which contains consciousness (knowledge, wisdom, thought and emotion) as well as our predetermined destiny and is our connection to source as well as all things containing consciousness. Within the mystery of Orí is another mystery, "Orí Inu," our inner self; the divine spark. A third component of the "Orí complex" is the "Iponri" - our higher self. It is our mirror image that resides in Orun, the Invisible Realm of the Immortals (Fatumbi, 2014, p. 16)

intermediário entre o sujeito e os Òrìṣà, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos. (Dias, 2017, p. 94)

Como pontuado acima, *Orí* não é só a cabeça física, pois ele intermedeia o contato direto entre o *Omo Òrìṣà* e seu *Òrìṣà*. Dessa forma, *Orí* possibilita o resgate e reconexão pessoal do Àiyé e *Orun*. Isso garante que *Òrìṣà* e *Omo* sejam um e se comuniquem entre si. Por ser o contato direto, é possível através do *meridilogùn* identificar e acompanhar a vida dos *ara-àiyé*.

Reconhecemos que o *Orí* recebe honrarias semelhantes às destinadas aos *Òrìṣàs*, embora sejam rituais individuais e, por isso, tenham menor impacto coletivo. Como o *Orí* é condição necessária para nossa individualização, nele depositamos toda a memória ancestral que carregamos. Por isso, realizamos um jogo de búzios ao entrar no candomblé, para compreender o caminho do nosso *Orí*.

O *Orí* é a fonte da individualização, mas ele não pode existir por si só, pois a ele só cabe o processo da indivi-dualização que comporá um *ara*. Por isso, ele é o responsável por estar presente no *Ori-inu* e no *Ori-odé*. Por estar presente tanto na existência metafísica quanto na material, *Orí* tem a responsabilidade de conectar o *Ori-Inu* ao seu *Òrìṣà* no *Orun* com nosso *Ori-odé* correspondente no Àiyé. Assim, não é possível existir uma individualidade com dois *Orí* diferentes entre si, pois eles foram necessariamente divididos entre *Ori-Inu* e *Ori-odé* em prol de uma única existencialidade individual finita.

Na verdade, o *Orí* é único. Ao se dividir em duas partes, ele continua sendo a mesma essência do indivíduo, uma parte vai para o *Orun*, outra fica no Àiyé. As partes se reencontram no transe e no culto aos *Òrìṣàs*. Assim, ocorre o retorno às origens, unindo novamente as duas metades. Em outras palavras, o *Orí* se reconecta ao *Òrìṣà* e volta a ser uma única entidade por um momento.

A existência se dá a partir de indivi-dual-idade repartida em finito e infinito, gerando o movimento de troca do *Àṣẹ* e do *Àṣẹ ad eternum*. Na filosofia candomblecista, isso se dá assim, pois é necessário a eternidade em contato com a finitude para que o fluxo da existência seja eterno, uma vez que a morte representa um renascimento e reencontro com a ancestralidade. A vida precisa existir em movimento constante, pois sem o movimento, sem o deixar-de-ser para ser de novo, uma vida estagnada, ela deixa de existir.

Por essa razão, o processo da divisão entre o finito e o infinito necessita acontecer. Essa divisão para a existência humana se dá por *Orí*. Por isso, é impossível existirem duas individualidades no mesmo *Orí* e muito menos um *Orí* para duas individualidades distintas. O culto e cuidado a *Orí* é necessário para promover o elo de si consigo mesmo, com nossa

existência finita e com nossa existência eterna. O processo de divisão possibilita religar a estrutura existencial física com a estrutura existencial metafísica. Portanto, o *Orí* é o duplo de si-mesmo e individual para cada ser que o possui. De acordo com Dias:

Constata-se, pois, que orí surge não apenas como a cabeça física, mas acima de tudo, como a vasilha portadora da individualidade do sujeito, sendo inclusive concebida como uma divindade pessoal, motivo pelo qual o orí é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, de maneira que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde (mentalmente saudável, portanto) e que o seu destino (ipin) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o orí recebe todas as honrarias que recebe um Òriṣà, embora, claro, sejam honrarias de feição individual e, desse modo, sem o impacto coletivo dos deuses do povo. Ademais, o orí é considerado ainda intermediário entre o sujeito e os Òriṣà, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos (Dias, 2017, p. 94).

Dado que o *Orí* é responsável pela individualidade e coabita duas formas de existencialidade, ele possibilita o contato entre o sensível (a finitude) e o inteligível (a infinitude). Como possuímos *Orí*, nos tornamos seres que possuem destino, história e continuidade. Graças à posse de *Orí*, os *ara-órun* estão aptos a terem contato direto com a experiência do existir. Consequentemente, temos contato com a existencialidade metafísica de ser pelo transe, pois dentro de cada *Ori-odé* existe a ligação direta com o seu *Ori-Inu* no *Orun*.

O acesso a esse canal e à própria existência dele só é possível pela duplicidade de *Orí*. Aquele que tem *Orí* é canalizado e alinhado pelo transe místico do candomblé. Dessa forma, acessamos a própria existencialidade metafísica. O transe é expresso fisicamente nas aparições nos terreiros ao cultuar os *Òriṣàs*.

O *Eledá* (*eni èdá*) surge do *Iporí*. *Eledá* é o senhor dos seres viventes que existe por Si e possibilita a existência. Prestemos atenção que *Iporí* não é necessariamente o mesmo que *Olorun*, pois a Ele cabe somente a existência de ser a massa do *Todo* e sua existência. *Eledá* é o senhor *da forma como existe*, o responsável por delimitar a forma do que existe. Enquanto *Olorun* é o detentor do todo existencial em conjunto e propulsor para o existir.

O *Iporí* é feito a partir de uma porção da matéria-prima desprendida para criação do *Orí*. Já o *Eledá* é uma entidade sobrenatural encarregada de estruturar os *aras* para receber o *Iporí* e o *Àṣẹ* que ele carregará. O *Eledá*, portanto, é responsável por direcionar o local e como cada *Iporí* e *Àṣẹ* deve existir, se movimentar e se manter.

A matéria é o material de origem para a construção do *ara*. Por exemplo, se meu *Iporí* tem como origem o *Omí* (água), carregado pelo *Òriṣà Yemanja*, então devo reconhecer ela como *Yemanja Eledá mi*. Isso significa que Yemanja é minha criadora. Meu *ara* e *Orí*

são moldados da matéria do *Iporí*. Depois disso, estarão aptos a encarnarem e perecerem no *àiyé*.

A finitude da existencialidade do *ara-Àiyé* com a morte é uma consequência do equilíbrio entre finitude e infinitude. A morte do *ara* é um regresso da matéria desprendida da matéria do Todo. A morte é um retorno ao *Todo* que compõe parte da existência individual. Assim, *Emí* não é mais necessário para viver.

Existir no *Àiyé* é uma dádiva divina. Por isso, é uma chance para ter experiências individuais de realizações únicas e pessoais de acordo com seu *ipin*⁴³. As realizações são possibilidades dadas para a vida de acordo com nossas escolhas e nosso destino pessoal. Este podemos ou não seguir conforme os caminhos de *Olorun*. Para tanto, recorremos a *Ifá* e retornamos ao nosso caminho para o desejo ancestral da nossa existência.

Por este motivo, o reencontro que ocorre no terreiro de uma pessoa que está “perdida” de si mesma é um reencontro ancestral de si-mesmo, pois às vezes é um reencontro com o que ela nem sabia ter perdido. Nesse caso, seu caminho de destino. Por essa mesma razão, a existência da manifestação dos *Óriṣàs* em terra no transe mediúnico é um encontro instantâneo no qual o fio de divisão existente entre o metafísico e físico se “rompe” momentaneamente. Nesse momento, o finito e o infinito estão em harmonia. Isso possibilita acesso ao saber ancestral sobre o que é existir.

2.3 TRANSE E *ÀŞE*

O papel fundamental do transe é transcender o indivíduo, conectando-o com o metafísico divino de maneira imanente. O transe é o momento primordial da religião da composição ontológica do ser com o Ser, pois nele há um contato com a Natureza divina interior sensível do médium e com a Natureza do Ser inteligível do médium. Dessa maneira, abre-se uma ponte propicia para o conhecimento ancestral de si mesmo e da existência.

A abertura desse estado reconecta o metafísico e o físico. Para tanto, é necessário um trabalho contínuo de entendimento, prática e busca pelo *Óriṣà* e seu culto. A afinidade necessária começa com o caráter do indivíduo consigo mesmo e com a sociedade onde vive. Além disso, depende da frequência com que ele cultua o *Óriṣà* dentro e fora do terreiro. Para tanto, é necessário disposição a fim de entender o passo a passo do processo mediúnico e permitir que o corpo e a mente sejam “dominados”. Ocasionando assim, um acesso ao transcendente metafísico que, pelo contato do nosso *Àşé* se alinha e assemelha com o nosso

⁴³ Pode ser entendido como destino, caminho do destino.

Àṣẹ primordial.

Isso é possível, por meio de adaptação, dedicação e desenvolvimento espiritual e corporal do indivíduo, pois é necessário que ele afine e estreite o espaço existente entre *Orun* e *Àiyé*, da sua existência com a existência do seu *Òrìṣà* de *Orí*. De acordo com Moraes, “[...]o sujeito que possibilita o transe (*iyawo*) se encontra cindido, porém, não ausente, pois sua constituição individual não desaparece, somente há algo sobreposto, o orixá, que se mostra nos gestos da dança.” (Moraes, p. 78, 2014). O indivíduo começa a agir diferente do seu habitual, se transformando e aparentando ser outra existência. Nesse caso, ele realiza uma apresentação do seu *Òrìṣà* ao mundo que depende do seu corpo, mas não de sua vontade própria para se mexer, e sim da vontade do seu *Òrìṣà*. De acordo com Graeff:

Quanto mais o principiante experimenta essas formas de comunicação, mais se expande sua percepção, se tornando mais apto para sentir a energia dos Òrìṣás até ele alcançar o nível máximo de sua incorporação, sendo o próprio ato de incorporação do Òrìṣà, no momento do transe. O Corpo – e a mente – do praticante se tornam tão abertos e receptivos a essa energia, que por um lapso deixa de ser controlado pelo ser humano para serem possuídos pelo Orixá. No momento do transe, os deuses se fazem presente. O Orixá não é, portanto, uma simples recordação de um ancestral nem uma força da natureza alojada nos seres humanos; não está só no mundo, na força da natureza, mas dentro também de cada um e se torna visível, palpável, audível ao dançar entre os seres humanos. (Graeff, pp. 28-29, 2013)⁴⁴

Como citado acima, para ocorrer o transe é necessário principalmente a confiança e afinidade do médium de “se deixar” levar por essa posse que controlará o seu corpo por inteiro. O médium se deixa levar por uma força maior de controle. O *Òrìṣà*, ao tomar posse do *ara* do seu *Omo Òrìṣà*, vira existencialidade finita, pois está condicionado ao início e fim do transe. Por esta razão, aquilo que antes era inacessível, o que estava no *Orun*, se realiza material e temporariamente.

A posse é o começo do transe e ela impede que os *ara* ajam por vontade própria. Uma vez que o transe acontece no *Àiyé*, no sensível, o *Òrìṣà* deixa de ser unicamente um “ser divino” distante e inacessível que comanda nossos destinos e julga erros ou acertos. O *Òrìṣà* torna-se uma possibilidade de materialização da infinitude e gera um contato direto com o mundo físico. Assim, o *Òrìṣà* é uma força com potencial de se conectar e se

⁴⁴ Traducción libre del texto: Cuanto más experimenta el principiante esas formas de comunicación, más se expande su percepción y más se torna apto para sentir la energía de los orixás hasta alcanzar el nivel máximo de su incorporación, que es el propio acto de incorporación del orixá, en el momento del trance. El cuerpo – y la mente – del practicante se tornan tan abiertos y receptivos a esa energía, que dejan por un lapso de ser controlados por el ser humano para ser poseídos por el orixá. En el momento del trance, los dioses se hacen presentes. El orixá no es, pues, la simple recordación de un ancestro ni una fuerza alejada de los seres humanos; él no sólo está en el mundo, en la naturaleza, sino también dentro de cada uno y se torna visible, palpable, audible, al danzar entre los seres humanos. (Graeff, 2013, pp. 28-29).

materializar por meio de e com seu médium, tornando-se assim uma existência palpável e visível no Àiyé para todos.

Essa conexão é dada pelo fato do *Òrìṣà* ser o nosso ancestral direto, uma vez que somos feitos da mesma matéria que eles são feitos. Por isso, a existencialidade do *Òrìṣà* é acessada pelo *Omø Òrìṣà* com o transe. O transe nada mais é do que um afloramento e aparição do fenômeno que é a Natureza do *Òrìṣà* demonstrada fisicamente nos terreiros. Nesse sentido, Noguera afirma:

A vida torna-se toda transfestação na qual se comemora um “já-aí” (ser-no-mundo), não precisando esperar um por um futuro escatológico para o encontro com as divindades. A experiência dos orixás é uma ousia, os Deuses tornam-se presentes vindo ao encontro do ser humano. O momento do ritual no candomblé transborda o terreiro e libera o Axé como força propulsora da harmonia cósmica, daí a “transfestação da existência” como um todo. (Noguera, 2010, pp. 31-32).

Quando entramos em estado de transe, ocorre um rompimento de nós mesmos para religação com a completude de nossa existência. Nesse momento, os dois mundos se unem por meio de um acesso ao divino. A divisão, que antes impedia o contato com o inteligível se rompe, e o *Òrìṣà* se manifesta no sensível aos nossos olhos. O que antes era uma divindade distante sem forma física definida agora se mostra e se realiza na existência palpável através do médium em transe.

O controle do corpo e da vida do médium pertence ao *Òrìṣà* durante o transe. Quando o estado chega, o indivíduo não é mais o centro da ação. O *Òrìṣà* assume o comando. Essa ligação ocorre no encontro entre o *Àṣẹ* individual, mortal e limitado, e o *Àṣẹ* múltiplo, imortal e ilimitado do *Òrìṣà*.

Quando estamos em transe, não é nós que somos, mas sim o *Òrìṣà*-sendo⁴⁵. Essa relação é dada a partir do momento de *contato* entre o *Àṣẹ* individual, mortal, delimitado e humano com o *Àṣẹ* múltiplo, imortal e ilimitado do *Òrìṣà*. No terreiro, essa ligação se fortalece conforme a frequência e a devoção do *Omø Òrìṣà*.

Quando praticamos o transe, precisamos estar preparados para acolher o *Òrìṣà*. Quanto mais nos dedicamos às práticas religiosas, mais receptivos ficamos à incorporação. Com isso, tornamo-nos mais capazes de sentir a energia dos *Òrìṣàs* e alcançar níveis mais profundos de comunicação com eles.

Para ocorrer o transe são necessárias situações que o possibilitem. Mas afinal, o

⁴⁵ Podemos inferir que é a natureza do Ser a ser recebido pelo médium, no caso da Umbanda, ou iyawo, no caso do Candomblé, que possibilita essa estabilidade dos termos nos nossos dados, uma vez que o orixá é entendido como energia metafísica e fluída e as entidades são espíritos ancestrais desencarnados, portanto poderiam estar in corpore (Junior-Moraes, 2014, p. 75).

que seria o processo de transe? O transe parte de um estado similar ao estado de *hebetude*⁴⁶. Neste, existe uma espécie de torpor em momentos específicos nos quais não coordenamos mais nossos próprios corpos. Segundo Noguera:

O êxtase e o transe no Candomblé possibilitam ao ser humano coabitar dois mundos num mesmo instante: o sagrado e o profano. Da união mística entre o fiel e a entidade, há a recuperação da unidade primordial, a harmonia originária é efetivada e não há mais uma laceração entre os dois níveis, a comunicação e o vínculo entre o ser humano e Deus é restabelecida. Do sentimento de unidade com o sagrado, nasce o sentimento de participação cósmica, onde a totalidade do real abarca a todos sem exceção. (Noguera, 2010, p. 30).

O que antes era inacessível, materializa-se e mostra a verdadeira essência carregada pelo indivíduo. A existência deixa de ser cindida e se mostra uma só força, um só *Àṣẹ*, uma só potência e existencialidade. Os *ara-Àiyé*, que não podem entrar no *Orun*, se reconnectam por instantes com seu *Àṣẹ* infinito. Assim, tornam-se um com seu *ara-Orun* mais uma vez por meio do *Òrìṣà* que os fez ser corpos existentes.

O transe ocorre em momentos específicos do culto. Ele sempre se relaciona à vontade do *Òrìṣà* de se apresentar em terra por meio do seu *elegun* ou por comandos específicos do dirigente do terreiro. O estado de transe é análogo a um estado de euforia, isto é, entrar em si e externamente expressar algo que geralmente não expressamos para os outros.

Esse estado ocorre quando a pessoa atinge um limite de consciência. Nesse momento, ela perde o controle direto sobre o corpo e sobre si mesma. A condição física é ultrapassada e envolvida por uma energia que emana para todos os que a visualizam. Podemos exemplificar isso, em consonância com Moraes e Júnior, com a entrevista abaixo:

Yawô3: no começo você vê muita coisa, você sabe mais ou menos o que tá acontecendo, você ouve as pessoas, mas você tenta ir pra um lado e vai pro outro entende? Você tenta mexer a perna e não consegue, você quer abrir o olho você não consegue... aí com o tempo você já não vê nada. (Moraes-Junior, 2014, p. 77)

O transe é sobre um estado físico de perda de vontade própria sobre o corpo que se assemelha a um estado hipnótico. Neste a pessoa é ordenada a fazer algo sob o comando do hipnólogo. O transe geralmente é “acionado” e de acordo com condições específicas para o *iyawo* por conta de certas “*kizilas*”.

Isso se dá assim, pois um dos fatores mais importantes para ocorrer o transe é a

⁴⁶ Durante esse período a vodúnsi pode alternar estados de “possessão” pelo vodun com um estado psicológico e comportamental de difícil definição. Conceitualmente ele é associado ao estágio infantil e amorfo da nova personalidade da vodúnsi. Pierre Verger chamou esse estado de “état d’hébétude” ou “estado de Embotamento” (Parés, 2001, p. 182)

frequência com a qual o noviço consegue entrar em transe. O *som*, a música que ecoa dos atabaques e a louvação que vibra a partir do *Ofo*⁴⁷ auxiliam a ativar o transe no noviço. A palavra consegue chamar o *Órìṣà*. Entretanto, para o médium, o transe se fortalece caso haja algum instrumento que o guie a se sintonizar com seu *Orí Inu*. Desse modo, permite florescer o seu *Órìṣà* para si e para todos. O instrumento facilita o processo interno de busca pelo *Iwa pele*, pois nos mostra as virtudes dos *Órìṣàs* dentro de cada um. Desse modo, as virtudes são expostas ao mundo e aprendemos gradualmente a nos alinharmos à virtude dos nossos *Órìṣàs*.

A reaproximação do *Órìṣà* com o *Omo Órìṣà* acontece pelo transe, cuja ocorrência está atrelada a uma diversidade de fatores. Um dos principais fatores é o *som*. Com a música e a concentração, o médium perde a noção de controle de si gradualmente. De acordo com Almeida, “Nessa cultura, os instrumentos possuem funções que ultrapassam a realidade concreta, fazendo ligação entre o real e o sagrado” (Almeida, 2020, p. 14).

A função da música é potencializar o Ser-para-presença de modo a transferi-lo do imaterial para o material, ou seja, do *Órìṣà* para o *Omo Órìṣà*. Com o som, o *Órìṣà* materializa-se para o culto. A partir das entoações específicas de batuques específicos, o *Órìṣà* toma posse do seu médium, se conecta aos seus ancestrais, à sua forma inicial de existência, enfim, ao próprio Ser.

Existem diferentes ritmos entoados por *zuelas* para os *Órìṣàs*. Cada ritmo tem um significado e cada significado traz um ato, um modo de agir do *Órìṣà*. Cada *zuela* traz um significado para a energia e aparição de cada singularidade do *Órìṣà*. As zuelas contam as histórias dos *Órìṣàs* quando habitavam o *Àiyé*, incluindo aprendizados, signos e peculiaridades. Existem cantos para invocar, manter e dispersar a energia. Cada *zuela* tem uma ordem e especificidade a ser seguida.

A finalidade das *zuelas* é entoar e pôr em movimento o *Àṣẹ*. Elas são atos de *fazer-ser* no *Orun*. O *Àṣẹ* torna-se existência empírica pela fala, ou seja, a fala faz ser a existência do *Órìṣà* em terra. Dessa maneira, o *Ofo* tem grande importância litúrgica, pois é uma ação por meio da qual o *Àṣẹ* se faz Ser material. A fala potencializa a circulação e manutenção da força do *Àṣẹ* no mundo físico. Consequentemente, fortalece a possibilidade da manutenção do estado de transe entre o ôntico e ontológico, ou seja, entre ser e Ser, entre humano e *Órìṣà*.

⁴⁷ Significa força da palavra ou da fala. O ato de transformar a ideia do pensamento em existência para o outro. Fazer-ser de uma ideia. Criar algo a partir de dizer sobre esse algo.

Cada *Òrìṣà* tem sua particularidade seja da forma como é cantado, seja na forma como os atabaques são batidos. Entretanto, o elemento de maior importância e que nunca deve ser pausado é o *adja*⁴⁸. Este é uma espécie de sino que, pelo seu som, o *Òrìṣà* toma posse mais rápido do médium, pois o *adja* é um instrumento sagrado materializado unicamente para manter e sincronizar a energia do *Òrìṣà* no *Àiyé*.

O *adja* é fundamental para o *ṣirè*, também conhecido como toque. A partir dele *Èṣù* é convocado para a festa dos *Òrìṣàs* nos terreiros. O *ṣirè* é o ponto máximo das obrigações realizadas em uma casa de *Àṣe*. Ele é o momento de comunhão entre os *ara Àiyé* e os *Òrìṣàs* tanto para os *Omo Òrìṣà*, quanto para a comunidade visitante.

Como tudo no Candomblé, existe uma ordem que devemos seguir durante o *Ṣirè*. Desse modo, os *Òrìṣàs* sabem quando devem vir e quando devem retornar ao *Orun*, uma vez que entendem que o ritual é um momento de reencontro. No início, realizamos zuelas de invocação. Depois, cantamos para a aparição dos *Òrìṣàs* e para manter sua presença entre nós. Ao final, entoamos *zuelas* para que eles voltem ao plano espiritual.

No candomblé o zelador inicia o *ṣirè* cantando para *Èṣù*. Ele abre o caminho entre os planos. Dessa forma, o *Ilè* fica pronto para receber os *Òrìṣàs*. As *zuelas* são cantadas para invocar, chamar e despachar os *Òrìṣàs*. Elas marcam os momentos do ritual: abertura, aparição e retorno dos *Òrìṣàs* ao *Orun*. A partir desses cânticos iniciais, a “ponte” está aberta. Dito de outra forma, o *Ilè* está aberto para mais uma cerimônia de comemoração para os *Òrìṣàs*. Abaixo seguem alguns exemplos de zuelas:

1. Zuelas para invocação (abertura) *ṣirè* dos *Òrìṣàs*. Começa com *Èṣù*:

Egbarabo ago mojubara egba kose

Egbarabo ago mojubara , e modéko e ko

Egbarabo ago mojubara

Lè gbale Èṣù loná

Èṣù oná, bara oná

mogie okè elegbara

lebara onilè

Èṣù ta la keu awo

⁴⁸ Espécie de sino de, pelo menos, duas bocas utilizado para induzir e conduzir o transe.

Bara la ketu ketu

Bara la Èṣù awlo

2. Zuelas para “aparição” dos *Òrìṣàs* no Àiyé. Este é o momento do cortejo, de festejar a vinda dos *Òrìṣàs* ao nosso encontro. Também é o ápice do *Şirè*, pois é o momento em que os *Òrìṣàs* se fazem materializados ao ouvirem nossas preces.

A zuelas mais comum para esse momento é chamada de roda de *Koia* ou roda de *Bani*. Elas também acontecem quando entoamos *zuelas* para *Oṣala*.

Ò filá lá ewo

È le lewa

Ò fila lá ewo

È le lewa

Ò filá alaiêô irê ilê awá

Ò filá alaiêô irê ilê awá

3. Zuelas para o retorno dos orixás ao *Orun*. Elas são entoadas no *şirè* para recolherem os *Òrìṣàs* ao *Qmø Oriṣá*. Neste, o *Òrìṣà* é recolhido para camarinha (sala antes do *peji*) a fim de que a pessoa retorne do transe da maneira mais confortável possível.

Ìgbín Wá Um'ló

Babá Òrìṣà

Şirè Lóde

Devemos ressaltar que os cânticos são *Yorubá*, assim como algumas palavras utilizadas durante o texto, pois a raiz do candomblé é da religião *Yorubá*. Por esta razão, muito do candomblé é feito em outra língua. Assim, é necessário que os filhos aprendam a conversar com seus *Òrìṣàs*.

Ao *Iyawo* são colocadas imposições que o sujeitam a estar em estado de transe com maior frequência. Essas imposições visam afinar e deixar o noviço mais suscetível a entrar em transe, pois é o início da sua reconexão consigo e com seu *Òrìṣà*. Esse processo começa com o som. O som dos *adja* mantém o eu pessoal afastado para que seu eu-*Òrìṣà* aflore. Nesse sentido, Correia observa que:

No entanto, a pessoa transforma-se em um personagem enquanto o Orixá ocupa o seu corpo, pois a partir do transe ele tem sua personalidade mudada pelo Deus que ocupa seu Orí. O transe, desse modo, é o ápice da transfiguração no terreiro porque o corpo do médium se vê metamorfoseado, onde o Deus e o homem se fundem em uma só máscara. A pessoa é o Orixá. O Orixá é a metamorfose da pessoa, ou o duplo dela. (Correia, 2011, p. 24).

Esse personagem deve ser entendido unicamente como uma apresentação de postura diferente da que usualmente o *Omo-Orìṣà* tem. Por exemplo, a pessoa conseguir ser mais ágil do que geralmente é no dia a dia ou mostrar e emanar/possuir uma força diferente da usual. De acordo com Nogueira, o transe é um ato transcendental “porque é a transcendência ou a ultrapassagem do ordinário, da existência profana à existência sacralizada. Pode-se dizer que o homem se liberta da sua condição meramente humana.” (Nogueira, 2010, p. 30). Nesse sentido, a consciência deixa de ser guiada pelo ser-finito de *Àṣẹ* com medo e receio sobre o existir. Ela passa a ser comandada diretamente pelo *Orìṣà* que guia o médium de acordo com Suas vontades.

Muitas vezes os relatos são de que não existem lembranças entre as pessoas que incorporam e que é necessário lhes contar o que aconteceu. Assim, demonstra-se que, de fato, há uma quebra da consciência, por causa da perca da mem-*ori-a*. Quando *Orí* se divide em dois, parte da memória é perdida e busca incansavelmente a reconexão para se sentir todo de novo. Isso se dá essencialmente porque o que está em frente à existência é nosso *Orìṣà*. De acordo com Nogueira:

O transe é o momento onde o “sagrado se manifesta” e entra em comunicação com o humano, como o momento culminante do rito. Deuses e homens, *Orun* e *Àiyé* em efusão, sem o *Orun* deixar de ser *Orun* e sem o *Àiyé* deixar de ser *Àiyé*. A experiência religiosa dessas religiões se verifica no transe como uma experiência sui generis em que o humano entra em sintonia com as divindades e, possuído por elas, já não domina o seu consciente, dando espaço para que a divindade se incorpore. (Nogueira, 2010, p. 23).

O transe é o momento máximo do rito religioso. Nele se rompe o elo entre *Orun* e *Àiyé*. Nesse momento, o *Àṣẹ* entra em contato com o *Àṣẹ* para recarregar e dar continuidade ao existir. O transe é o momento em que o finito e o infinito estão em sintonia e harmonia constante. Dito de outra forma, é o momento em que o humano deixa de ser meramente uma existência corpórea e torna-se um veículo de divinização do *Orìṣà* que se apresenta empiricamente aos presentes.

Na mediunidade existem tipos de incorporação. A incorporação consciente e a semiconsciente. Na primeira, o médium tende a lembrar o que acontece ao seu redor vagamente. No entanto, conscientemente, ele não consegue interagir com seu corpo. Por

exemplo, o médium pode querer andar para o lado esquerdo, mas o *Òrìṣà* o direciona para o lado direito. Na segunda forma de incorporação, o médium é ciente de algumas coisas que acontecem, mas não memoriza tudo que acontece. Devemos observar que não há mediunidade inconsciente totalmente, pois, se assim o fosse, o corpo pararia de funcionar. Consequentemente, mesmo que o *Òrìṣà* tome a frente, é preciso que as funções vitais funcionem. Por isso, ocorrem lapsos de lembranças.

As formas de mediunidade estão estritamente relacionadas com o *Omø Òrìṣà* e seu *Òrìṣà* e com a confiança depositada na relação. Se o médium confia plenamente no seu *Òrìṣà*, ele tende a esquecer o que aconteceu. Segundo Moraes e Junior:

De acordo com Silva (2010, p.46), o transe é —um estado de consciência alterado, ou, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, inkise, vodun, egun, caboclo, preto velho, pomba gira etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium. Callois (1990, p.99) entende o transe como uma — renúncia da vontade, e mais ainda, renúncia da consciência, em que —o indivíduo deixa-ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas. (Moraes-Junior, p. 84, 2016)

No transe é necessário que o médium abdique dos seus desejos e vontades próprias, mas mantenha uma consciência mínima do seu redor. No entanto, a vontade consciente de movimentar o próprio corpo e agir de acordo com o desejo próprio são extintas, pois, ao estar com o *Òrìṣà*, o desejo é o desejo do *Òrìṣà*.

Tudo se passa como se o *Òrìṣà* tivesse frente e posse do desejo do *Omø Òrìṣà*. O sentimento diz respeito ao controle do próprio corpo. O corpo é um templo que carrega em si a potência de ser-*Òrìṣà* de cada *Omø Òrìṣà*. Ele incorpora e desincorpora sua Energia-mesmo de existência do Ser.

O papel da incorporação é devolver ao *ara-Àiyé* sua essência. Ela mostra o *Àṣẹ* da própria existência. O processo é possível por meio da conexão entre o estado infinito de *Olódùmarè* e o estado finito dos seres humanos. Os humanos, embora finitos, acessam a infinitude por meio do *Àṣẹ* de seus *Òrìṣàs*. Essa conexão acontece de forma momentânea, conforme a capacidade da nossa existência finita. Os *Òrìṣàs* são o princípio primeiro de existência do estado finito no estado infinito. Por isso, eles se perpetuam para além da não existência material.

Entendemos que o transe é um novo contato entre o estado finito da existência e o estado infinito da continuidade do existir. A conexão estabelece um elo eterno entre o finito e o infinito, que se retroalimentam. Ele representa uma ligação entre *Àṣẹ* e *Àṣẹ*, cujas existências são interdependentes, pois o primeiro é somente um resquício para podermos

existir, enquanto o segundo é a existência crua, inteira em si, que a forma humana não consegue conter. Oswald explica esse ponto da seguinte maneira:

“Existem dois Estados no universo: um Estado finito e um Estado infinito. O Estado finito é o Estado infinito, enquanto o finito é ilusório, o infinito é real; consequentemente, o homem é dois Estados em um. Os dois Estados formam um ser a quem chamo de Xangô, à maneira dos meus ancestrais. Agora, já que sou uma coisa finita, e Xangô é uma coisa infinita, se eu digo que Xangô não existe, então o que estou dizendo é que a existência finita é maior que a existência infinita; consequentemente, Xangô existe. Assim, Xangô é o homem negro, Deus é o homem com, e Xangô e Deus são iguais.” (Oswald, 2021, p. 20)⁴⁹

Dessa forma, a existência é o eterno existir e não existir infinitamente. O estado de finitude e de infinitude está inherente a existência humana. Xangô, ou qualquer outro Òrìṣà, é o ancestral divino que traz a infinitude para cada existencialidade humana. A colisão do infinito com o finito é possível por meio da colisão de ambos. No candomblé denominamos isso de transe.

O transe ocorre quando há um “toque existencial” entre o finito e o infinito, entre o físico e o metafísico, entre humanos e *Òrìṣàs*. Ele é o movimento essencial para a continuidade da vida no *Àiyé*. Nesse estado, os seres humanos recebem *Àṣẹ* e renovam seu compromisso com a existência. Assim, o transe surge como um impulso que vem do *Orun*, ajudando a manter a vida em movimento.

O *Àṣẹ* presente nos *Òrìṣàs* é o princípio fundamental da existência. Ele permite que o estado infinito esteja presente no estado finito. Por isso, os *Òrìṣàs* se mantêm continuamente no tempo e no espaço, mas imaterialmente. O *Àṣẹ* dos *Òrìṣàs* é o próprio *Àṣẹ* distribuído por *Olódùmarè*. Ele está contido em um plano existencial capaz de gerenciar o poder da vida.

⁴⁹ Tradução livre do trecho: “There are two States in the univese, a finite State and an infinite State. The finite State is the infinite State whereas the finite is illusory the infinite is real; consequently, man is two States in one. The two States form on being whom I've called Shango, in the manner after my ancestors. Now, since I'm a finite thing, and Shango is an infinite thing. If I say Shango doesn't exists, then what Im saying is finite existence is greater than infinite existence; consequently, Shango does exist. Thus Shango is the black man, God is the with man, and Shango and God are equal.” (Oswald, 2021, p. 20).

3. ÒRÌṢÀ ÈṢÙ - O PROCESSO DA INDIVIDUALIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA.

3.1 - A CRIAÇÃO E ÈṢÙ - A PRIMEIRA FORMA DE EXISTÊNCIA.

Ao adentrarmos na conceituação humana do existir, reconhecemos a necessidade de compreendermos e aprofundarmos os aspectos essenciais da existência à luz da metafísica do candomblé. Os mitos da criação narram que *Olódùmarè*, o ser supremo que tudo tem, em certo momento, enfadado com sua própria completude, iniciou o processo de se repartir em tudo que existe. Nesse instante, ocorreu o primeiro movimento de individualização.

Aqui, estabelecemos esse movimento como sendo *Èṣù*. Antes mesmo de sua divinação como *Òrìṣà*, identificamos nele a força natural da ação e da transgressão, o próprio ato de existir enquanto primeiro ser individual separado do Todo que é *Olódùmarè*.

Essa insurgência decorre da expansão e da dispersão do *Àṣẹ* de *Olódùmarè*, a partir da qual *Èṣù* se separou e assumiu uma forma própria individualizada. Ilustramos esse processo com base no conceito físico segundo o qual massa multiplicada pela aceleração resulta em força. Dessa forma, *Èṣù* seria o produto da ação de *Olódùmarè* sobre a dispersão do seu próprio *Àṣẹ*. Concluímos, então, que ele é o primeiro elemento a assumir forma e matéria definidas fora do conjunto existencial do *Todo*.

Èṣù é a primeira individualidade distinta do *Todo*. Por isso, reconhecemos que ele é o primeiro ser criado a partir da dispersão do *Àṣẹ* divino e percebemos que foi impulsionado ao ato de existência individualizada. Nesse contexto, ultrapassamos a condição de *Èṣù* como mero criado e assumimos sua posição como cocriador. A partir da separação com o *Todo*, detemos o segredo e o código necessário para a existência individual. Consequentemente, podemos afirmar que nos é possibilitado nos tornarmos criadores da existência individual.

De fato, *Èṣù* não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe.

Nesse sentido, como *Olórun*, a entidade suprema, protomatéria do universo, *Èṣù* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o àṣẹ que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (...) Assim como *Olórun* representa o princípio da existência genérica, *Èṣù* é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a

propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar (Santos, 2012, p. 130).

Como podemos observar pelo entendimento de Santos, atribuímos a *Èṣù* um significado que vai além da condição de divindade e ancestralidade. De fato, reconhecemos sua presença como elemento fundamental na constituição e na participação de tudo por meio da noção de individualização da existência.

Conforme já verificamos, para o candomblé a existência se dá pela ação de *Olódùmarè* e pela dispersão do seu *Àṣẹ* enquanto força vital. No entanto, fundamentamos esse movimento de dispersão na essência de *Èṣù*. Assim, nesse contexto, identificamos como o próprio ato ou movimento de dispersar e movimentar que constitui a base de sua existência.

No plano dessa metafísica, devemos entender que o primeiro distanciamento do indivíduo em relação a *Olódùmarè* representa também um afastamento materializado do conjunto do *Todo*. Por essa razão, além de movimento ou ato, reconhecemos *Èṣù* como a própria matéria que se desprendeu. Sendo dessa forma o primeiro átomo que concebe a si na existência individual. Para compreendermos *Èṣù* como o movimento de individualização enquanto matéria que se separa do todo de *Olódùmarè*, é necessário questionarmos como e de onde emerge a forma que define e limita essa matéria.

Essa lógica da constituição da forma no pensamento *Yorubá*, na visão do candomblé, é disponível por meio do ordenamento e do conhecimento de *Ifá*.⁵⁰ A partir da compreensão dos contos de *Ifá*, podemos elucidar essa noção sobre a forma ao compreendermos a concepção da existência de *Ela* como formadora de tudo que tem forma e existe. Nesse sentido, Coleman afirma que:

Como uma Força Espiritual, *Olodumare* existe em polaridade com o Espírito *Ela*. Não há tradução direta para a palavra *Ela*. Alguns anciões de *Ifá* dizem que significa

⁵⁰ Ifá é tido dentro da tradição como um sistema de divinação, ou seja, um sistema religioso de comunicação divina que milenarmente é transmitido através da cultura oral. O mesmo é um tratado filosófico de relação física com o metafísico e desta forma se tornou o meio social de vida atrelado a tudo que se remete a criação do divino e por meio desta o divino se faz presente na natureza. Por mais de 3000 anos AC esta tradição vem sendo difundida e foi herdada do povo egípcio; a mesma não é uma forma primitiva de pensar e sim uma ciência avançada que liga a filosofia através de mitos e parábolas com o que hoje é chamado por nós de sistema binário o mesmo que nos deu a ciência e tecnologia do computador. Ademais a tradição do Ifá cultiva a memória e desenvolve a mesma onde todo iniciado nesta ciência memOrizará os 1600 versos e todos os aprendizados, afim de que se, adquira a consagração de pai do segredo (Babalawó). A tradição do Ifá é ciência, religião e meio social que agrupa conhecimento de identidade e difunde dentro da educação novas formas de cognição.” (Delfino, 2015, p. 93). Acrescenta-se à citação de Delfino, a ideia de que o sistema divinatório e os versos de *Ifá* são a base teórica fundamental da metafísica do candomblé, sendo aqui referenciados para expor os aspectos da ideia de criação na metafísica *Yoruba*.

‘Pureza’. Outros dizem que *Ela* significa “Aquele que cria”. Quando essas formas que existem em potencial dentro do útero de *Olodumare* se tornam manifestas, é *Ela* que sustenta a manifestação. Em termos simbólicos, *Ela* traz a Luz da criação para fora da escuridão do Útero da criação.(Coleman, 2021, p. 16)⁵¹

Ela é considerado a primeira encarnação do profeta *Orunmila*. É a primeira encarnação em forma espiritual que precedeu o surgimento da vida humana. *Ela* é o poder que dá expressão às formas que existem no ventre de *Olodumare*. O ase (poder) de *Ela* está constantemente dando suporte às formas que emanam de *Olodumare*. Em termos metafísicos, *Ela* recria o mundo a cada momento presente (...) Com base no mito da Criação de Ifá, esses três princípios fundamentais existiam em unidade indiferenciada dentro de *Olorun* antes da Criação. No momento em que o tempo e o espaço surgiram, esses princípios geraram a Força na Natureza conhecida como ase. De ase emergiu a polaridade entre expansão e contração; luz e escuridão; dinâmica e forma. É a manifestação dessas polaridades que forma as estruturas de *Odu* (Coleman, 2021, p. 22).⁵²

Como podemos observar a partir das análises de Coleman, *Ela* é como a divindade que carrega a *essência e o sentido* de forma ontológica Originária. Compreendemos *Ela* como formadora da essência da forma capaz de conter toda a matéria que emerge à existência. Assim, assumimos como válida a lei natural expressa pela interação entre *Ela* e *Èṣù*, qual seja, a matéria só se torna existência plena a partir do momento em que assume uma forma definida.

Na filosofia *Yorubá*, a forma de tudo que existe é possibilitada por meio de *Ela*. Sendo assim, identificamos nela a fonte da forma e da força necessárias para conter e organizar a matéria. Concluímos, portanto, que *Ela* viabiliza a possibilidade de a matéria ser e existir no *Àiyé*, pois para existir nesse plano, é imprescindível haver a limitação da forma, uma vez que isso permite a individualização em relação aos demais elementos da realidade.

Os conceitos fundamentais da ontologia filosófica *Yorubá* baseiam-se na relação entre *Ela*, *Èṣù* e *Olódùmarè*. Essa tríade representa, respectivamente, os conceitos de forma, matéria e existência. Tanto *Ela* como *Èṣù*, derivam de *Olódùmarè*. *Ela* atua como forma e sustentação, enquanto *Èṣù* manifesta-se como movimento, matéria e potencial de caos.

⁵¹ Tradução livre do trecho original: “As a Spiritual Force, *Olodumare* exists in polarity with the Spirit *Ela*. There is no direct translation for the word *Ela*. Some Ifa elders say it means "Purity." Others would say that *Ela* means "He who creates." When those forms that exist in potential within the womb of *Olodumare* become manifest, is it *Ela* who sustains that manifestation. In symbolic terms, *Ela* brings the light of Creation out of the darkness of the Womb of Creation.” (Coleman, 2021, p. 16)

⁵² Tradução livre do trecho original: “*Ela* is considered the first incarnation of the prophet *Orunmila*. It is the first incarnation in Spirit form that preceded the emergence of human life. *Ela* is the power that gives expression to the forms that exist in the womb of *Olodumare*. The ase (power) of *Ela* is constantly giving support to the forms that emanate from *Olodumare*. In metaphysical terms, *Ela* re-creates the world in every present moment. (...)

Based on Ifa Creation myth, these three fundamental principles existed in undifferentiated unity within *Olorun* prior to Creation. At the moment time and space came into Being, these principles generated the Force in Nature known as ase. From ase emerged the polarity between expansion and contraction; light and dark; dynamics and form. It is the manifestation of these polarities that form the structures of *Odu*.” (Coleman, 2021, p. 22)

Identificamos também nas polaridades emergentes do *Àṣẹ de Olódùmarè* a função de regulação das leis que regem e sustentam a existência. Assim, a ideia de polaridade entre dinâmica e forma reflete a relação entre *Ela* e *Èṣù*. Este último encarna a dinâmica, o movimento e o ato de ser, enquanto *Ela* representa o fundamento da forma que delimita e ordena essa dinâmica.

Em diversos contextos, descrevemos *Èṣù* como portador de uma força intensa de caos e movimento. Contudo, essa interpretação não encontra respaldo nas bases metafísicas do candomblé. Na verdade, há um sentido inerente ao movimento de *Èṣù*, bem como uma delimitação para seu dinamismo e para o caos que ele promove. Essa delimitação surge a partir da própria noção de forma, que contém a matéria em estado de caos. No universo simbólico do candomblé, esse papel estruturante da forma é representado e compreendido a partir da figura de *Ela*, divindade Originária da criação. Como afirma Coleman:

O que é singular em Ifa é a definição da força que controla *Èṣù*, essa força é chamada *Ela*. A palavra não tem tradução literal, mas é às vezes descrita como o Espírito da Pureza. Eu suspeito que é uma elisão de *e ala* significando ‘eu sou luz’. A descrição de Ifa da interação entre *Ela* e *Èṣù* é uma expressão do efeito da vontade divina nos parâmetros do caso. Em algumas regiões da terra Ioruba *Ela* é associado com *Eleda*. A palavra *Eleda* é usada para descrever a energia central na cabeça humana, localizada acima da ponte do nariz. Na teoria ocultista ocidental, esse centro é conhecido como terceiro olho. Para o ocultismo ocidental e para Ifa, esse local é o assentamento da intuição. Abrir o *Eleda* ou o terceiro olho, nas duas tradições, é visto como um antídoto para a confusão e disruptão causada pelo Trapaceiro. (Coleman, 2021, p. 22)⁵³

Com base na passagem acima, podemos conceber a caracterização de *Èṣù* como o *Trapaceiro*, pois *Èṣù* é o ser divino responsável por abalar a ordem estabelecida por *Ela*. Ele promove a dinâmica e o movimento. Complementarmente, reconhecemos em *Ela* a divindade cuja função é conter o caos gerado pela ação de *Èṣù*.

Dessa forma, *Ela* tem como papel fundamental controlar o caos introduzido por *Èṣù*. Enquanto *Èṣù*, por sua vez, atua como agente de transformação, desestabilizando a uniformidade imposta por *Ela*. Essa dualidade constitui uma das bases que sustentam as leis de funcionamento de *Orun* e *Àiyé*. Estes são os pilares estruturais da metafísica do

⁵³ Tradução livre do trecho original: “What is unique in Ifa is the identification of the force that controls *Èṣù*. This Force is called *Ela*. The word has no literal translation, but is sometimes described as the Spirit of Purity. I suspect it is an elision of *e ala* meaning I am light. The Ifa description of the interaction between *Ela* and *Èṣù*s an expression of the effect of Divine Will on the parameters of chaos. In some regions of Yoruba land, *Ela* is associated with *Eleda*. The word *Eleda* is used to describe the energy center in the human head located just above the bridge of the nose. In Western occult theory, this center is known as the third eye. For both Ifa and Western occultism, this spot is the seat of intuition. Opening *Eleda* or the third eye in both traditions is viewed as the antidote for the confusion and disruption caused by the Trickster.” (Coleman, 2021, p. 22).

candomblé. A base fundamental das leis fundamentais da metafísica do candomblé é que tudo que existe, existe por causa do movimento e contraposição do não-existir e existir.

A existência, nesse sistema ontocosmológico, se dá pelo movimento constante das coisas em busca da continuidade da vida. O movimento depende do equilíbrio dinâmico entre caos e ordem. Dessa constância em desestabilizar e organizar o universo, entre vida e morte, entre forma e não-forma, entre o caos e o controle.

Coleman também estabelece uma relação entre *Ela* e o *Elédà*. Conforme demonstramos no segundo capítulo, *Elédà* é o senhor dos seres viventes. Ele é responsável por possibilitar e moldar as formas da existência. Por isso, ocupa um lugar central na estrutura metafísica do *Orí*.

Elédà é o senhor da forma humana tal como ela existe, pois ele integra o *Orí*.. Assim, ele é o responsável pela delimitação e localização da forma individual, ou seja, o lugar e o modo específico de existência de cada ser. É por meio do *Elédà* que a individualização encontra um espaço para conter o conteúdo do existir. No entanto, a essência ontológica dessa forma é dada por *Ela*. Portanto, *Ela* é o fundamento primordial da forma para a vida. Por isso, *Elédà* é o catalisador da manifestação da forma.

Como podemos verificar, Coleman associa o *Elédà* à divindade *Ela*, pois é a partir da essência de *Ela* que a forma se torna possível. *Elédà* é executor da possibilidade ontológica da forma no nível individual. Por isso, assume o papel de suporte ou recipiente para a essência do indivíduo. Porém, ontologicamente a forma individual só se efetiva graças a *Ela*, que atua como fundamento primordial e ontológico da própria noção de forma.

Assim, a distinção entre forma como fundamento ontológico primordial (*Ela*) e como local⁵⁴ de residência do que caracteriza o indivíduo (*Elédà*) fornece as regras e condições necessárias para o existir da natureza e dos seres humanos. Embora *Èṣù* seja a matéria pura, o ato de existir por si mesmo, é *Ela* quem dá a forma capaz de conter essa existência. Isso possibilita sua manifestação no universo sensível do *Àiyé*. Desse modo, na metafísica do candomblé, a existência no *Àiyé* pressupõe a relação entre *Ela* e *Èṣù*, pois forma e matéria precisam estar articuladas.

Como a existência se origina a partir da ontologia de *Èṣù*, ele pode ser identificado como a *protomatéria*⁵⁵ de *Olódùmarè*. Por isso, ele é o *princípio da individualização*. A

⁵⁴ Aqui, local aqui é um termo utilizado em seu sentido metafísico indicando que o *Elédà* é a forma do indivíduo e que este se encontra na estrutura metafísica do *Orí*. Ou seja, o *Elédà* seria o ‘local do eu’.

⁵⁵ O sentido aqui empregado se apoia no conceito da física que entende a protomatéria como estado material anterior à formação dos elementos, um estado primário da matéria. Nesse sentido, dizer que *Èṣù* é matéria não é uma generalização ou radicalização do termo, num sentido de que o ser divino *Èṣù* é ente material de fato, mas,

partir dele, torna-se possível a liberdade de existir por si mesmo. A existência diferenciada do todo homogêneo de *Olódùmarè* é por *Èṣù*, enquanto agente individualizador. Nesse sentido, é por meio de *Èṣù* que os indivíduos adquirem a liberdade de serem e existirem como são. Seres individuais, dotados de escolhas, realidades, sonhos e desejos próprios. Portanto, é *Èṣù* quem proporciona a liberdade. Porém, sem abandonar os indivíduos no mundo. Ele permanece ao lado de cada um, como fundamento do movimento e guia nos caminhos da existência.

Considerando que tudo provém de *Olódùmarè*, tudo possui *Àṣẹ* como componente essencial. Contudo, somente *Olódùmarè* é detentor do *Àṣẹ* como fonte Originária. Por isso, é necessário recorrermos primeiramente a *Èṣù*, de maneira Originária. Secundariamente, é necessário recorremos aos *Òrìṣàs*, para reestabelecermos, mantermos e continuarmos a vida em um ciclo constante de preservação e renovação do *Àṣẹ*.

Além do *Àṣẹ*, *Olódùmarè* também manifesta outras três forças fundamentais que sustentam a existência: *Iwá*, *Aba* e mais uma força complementar. *Iwá* é a força que impulsiona o existir, enquanto *Aba* atua como aquilo que direciona e organiza o que existe. Nesse sentido, Santos afirma que:

A lama, matéria-prima e os três elementos-signos que simbolizam os três sangues - o branco, o vermelho e o preto - contidos no *igba-du* estão representando igualmente a complementariedade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo que existe:

Iwa + ase + aba

Iwa, princípio da existência

Ase, princípio de realização

Aba, princípio que induz, que permite as coisas de terem Orientação, de terem direção ou de terem objetivo num sentido preciso.

(...)

Olórun ou *Oba-órun*, rei do *Órun*, a entidade suprema, é o grande detentor dos três poderes ou forças que tornam possível e regulam toda a existência, tanto no *òrun* como no *àiyé* : *iwá+àse+aba* e foi Ele quem os transmite aos *Irúnmálé* de acordo com as funções que lhes foram atribuídas. (Santos, 2002, p.71-72)

De acordo com a passagem acima, podemos afirmar que o universo se constitui a partir de três forças fundamentais, associadas a três sentidos essenciais da existência:

1. *Iwá*, o impulso inicial da existência;
2. *Àṣẹ*, a força do movimento, o vir-a-ser, a potência vital;
3. *Aba*, o direcionamento indutor da existência.

Essas três forças se associam aos três condutores principais do existir:

de fato, a identificação da condição de *Èṣù* como primeiro ser individualizado é que proporciona a possibilidade da matéria das coisas em seu estado fundamental e primário, portanto *Èṣù* é em si *protomatéria* do da existência *Olorun*.

- *Èṣù*, o resultado de *Iwá*, ou seja, aquele que emerge do impulso inicial da existência;
- *Olódùmarè*, o detentor de todo o *Àṣẹ*;
- *Ela*, aquele que resulta de *Aba*, isto é, a instância que direciona a existência e a transformação, possibilitando a realização ontológica da forma.

Devemos entender *Àṣẹ* como a força ontológica do existir, a base substancial da vida e da própria existência. No entanto, essa força age por si só, movendo-se continuamente e, consequentemente, movendo tudo ao seu redor. Apesar disso, o *Àṣẹ* existe apenas enquanto realidade que liga o que existe ao seu princípio Originário, *Olódùmarè*. Se *Àṣẹ* é somente a própria essência da existência, então o *Àṣẹ* é a potência geradora da vida.

Segundo a metafísica do candomblé, a existência só se efetiva quando algo se torna parte externa do Todo. Isso pressupõe a necessidade de individualidade para haver existência plena. Reconhecemos que, *Èṣù* surge como uma "segunda coisa", por ser uma existência lançada no movimento de existir de maneira individual, pois ele é derivação, ou seja, uma parte que se separou do Todo. Assim, ele é aquilo que resulta de *Iwá*, a força impulsionadora da existência.

Uma vez que *Èṣù* foi o primeiro a se transformar em outra coisa, ele é o responsável e promotor do *Àṣẹ*. Ele atua em equilíbrio dual com *Ela*. Esta representa a forma resultante do direcionamento. Como ele foi o primeiro a realizar o movimento de individuação, *Èṣù* é o detentor de todo movimento existencial. Dessa forma, *Èṣù* é a expressão desse ato de força em ação. Ele é o processo contínuo de vir a ser, de criar e co-criar tudo que tem forma e que existe. Por isso, tudo que existe individualmente é e contém *Èṣù*, pois sem ele nada teria forma distinta. Além disso, para existirmos como indivíduos, é necessário um movimento de separação do Todo, o qual *Èṣù* iniciou. Ele é o pedaço dividido que age para se tornar existência individual.

Contudo, dado que o *Àṣẹ* é a força que possibilita a existência, tudo que se desprendeu do Todo precisa retornar a ele para continuar no movimento em direção à eternidade do existir. Esse ciclo constante de individuação e retorno é fundamentado e possibilitado pelo ser que primeiro inaugurou essa dinâmica, isto é, *Èṣù*.

Ao caminhar primeiro sozinho, *Èṣù* atravessa o *Àiyé* e o *Orun* e cria os espaços de existência. Por isso, introjeta-se e habita todos esses espaços. Ele, que emerge do primeiro impulso de existir, que inicia a individualização do mundo, que carrega a força-vital do movimento e da transformação, é também a primeira matéria — a protomatéria de tudo que

existe. Ao passar por tudo que forma o universo, torna-se, por consequência, o *senhor dos caminhos*. De acordo com Eugênio e Camargo:

Èṣù, o senhor do caminho, da fala, do movimento, da resolução dos problemas, da manifestação do caos, da ordem e desordem, da disciplina e da governança apresenta suas inúmeras faces, sendo o maior artista onde faz seu palco no *aye* e no *orun*, e no meio (Eugênio e Camargo, 2022, p. 235).

Como demonstra a passagem acima, Èṣù é o grande artista da existência. A ele pertencem os caminhos, a ordem e a desordem. Por essa razão, ele deve estar sempre à frente de toda e qualquer oferenda e pedido na lógica religiosa do candomblé, para os atos humanos terem seus caminhos abertos por Èṣù. No entanto, para que esses caminhos estejam acessíveis, é necessário antes agradá-lo. Sempre que iniciamos uma jornada, devemos agradar aquele que é o senhor de todas as jornadas — aquele que primeiro criou o caminho individual.

Por ser o primeiro a caminhar junto aos *Odùs*, Èṣù provou e conheceu tudo. Sendo assim, ele é a boca que tudo come, pois, de tudo que existe, ele desvendou e experimentou a partir de sua própria individuação.

Ao ser essa existência desbravadora, é possível conhecermos tudo que existe por meio de Èṣù. Além disso, por seu intermédio tudo retornará ao Todo. Nessa constante experimentação ele recria tudo e tudo passa a conter em si.

Como veremos detalhadamente no *Ìtan* a seguir, o qual conta uma das narrativas sobre a criação de Èṣù como aquele que tudo é, conhece e contém, torna-se evidente seu o papel central como fundamento da existência, da transformação e do retorno. Nesse sentido, Olaigbo apresenta o *Ìtan* abaixo:

Diferentes Orígens de Èṣù são narradas em diversos itan de Ifá. Uma delas, que determina a ligação existente entre Èṣù e Òrúnmìlá, contida no Odù Ogbè ‘Òkánrán, conta que:

Quando Olódùmarè e Obàtálá estavam começando a criar o ser humano, criaram, antes, a Èṣù. Tendo visto Èṣù na casa de Obàtálá, Òrúnmìlá demonstrou o desejo de possuir um, mas foi-lhe recomendado que voltasse um mês mais tarde porque tudo o que vira estava ainda em fase experimental. Inconformado, Òrúnmìlá insistiu tanto que Obàtálá resolveu atender à sua vontade, Oriéntando-o para que pusesse as mãos sobre a cabeça de Èṣù e que, voltando para casa, fizesse sexo com sua mulher. Tudo foi feito de acordo com a Oriéntação de Obàtálá e, doze meses depois, Yebìrú, mulher de Òrúnmìlá, deu à luz um filho do sexo masculino e porque Obàtálá dissera que a criança seria Alágbará (Senhor do Poder), Òrúnmìlá resolveu chamá-lo de Elégbára. Logo que seu pai pronunciou seu nome, a criança começou a chorar e a dizer: Iyá, iyá, ng o je eku – (Mãe, mãe, eu quero comer preás). Ouvindo os apelos de seu filho, a mãe respondeu de imediato: Omo naa jeé! – Filho, come, come! Omo l’okun, – Um filho é como contas de coral vermelho, Omo ni de – Um filho é como

cobre, Omo ni jìngìndìnřìngìn, Um filho é como uma alegria inextinguível, A mu se yì, mù s'òrun – Uma honra apresentável, que nos Ara eni. – nos representará depois da morte. O relato se estende mostrando como Èsù, servido por sua mãe, devorou todos os quadrúpedes, aves e peixes e, não tendo mais nenhum animal sobre a face da terra, engoliu a própria mãe. Assustado com o ocorrido, Òrúnmìlá consultou o oráculo e lhe foi recomendado fazer um ebó composto de uma espada, um bode e quatorze mil cawuries (búzios).

Feita a oferenda, Òrúnmìlá aproximou-se de Èsù, que não parava de chorar e de gritar.

“Bàbá, bàbá, ng ò je ó ó!”

(Pai, pai, eu quero comê-lo!)

Berrou o menino.

Òrúnmìlá, então, cantou a canção da mãe de Èsù e quando este se aproximou para devorá-lo, atacou-o com a espada do ebó. Èsù foi então cortado em duzentos pedaços e cada pedaço transformava-se num novo Yangi, num novo Èsù. A perseguição se estendeu pelos nove òrun e, em cada um deles, Èsù era seccionado em duzentas partes e cada uma delas se transformava num novo Yangi. No último òrun, depois de ser novamente retalhado, Èsù propôs um pacto a Òrúnmìlá: Cada Yangi seria uma representação sua e Òrúnmìlá poderia consultá-los e mandá-los executar trabalhos sempre que fosse necessário. Òrúnmìlá, então, perguntou-lhe por tudo o que havia devorado, inclusive sua mãe, e Èsù respondeu:

“Òrúnmìlá kí o maa kési oun bí ó bá féé gba gbogbo àwon nkan bi eran ati eye tí oun ó máà ràn án lówó láti gbà padà fún láti owo àwon Omo aràyé”.

(Òrúnmìlá deveria chamá-lo se ele quisesse recuperar a todos e cada um dos animais e aves que ele tinha comido sobre a terra; ele, Èsù os assistiria para reavê-los nas mãos dos seres humanos).

O que a lenda ensina é que Èsù é um só subdividido em incontáveis partes e desta forma, todos os seres humanos, animais e vegetais, assim como os próprios òrisà possuem os seus Èsù individuais. Èsù é o comunicador, o intermediário, o policial, o juiz e o carrasco e, da mesma forma que castiga os malfeiteiros, premia aqueles que agem corretamente. Èsù é, portanto, a divindade de maior atuação no contexto religioso da religião dos òrisà. Èsù rÈsulta da interação de Obàtálá e Odùdùwà e como o primeiro elemento procriado seria a personalização da energia que reúne os átomos, possibilitando a diferenciação da matéria a partir de uma essência única. Ele é o grande transformador, o comunicador, o intermediário entre os homens e as divindades e entre estas e o supremo criador. (Olaigbo, 2014, p. 1.)

No *Itan* apresentado, identificamos dois fatores importantes para a compreensão do papel de Èsù no candomblé. O primeiro é a busca por auxílio por meio do oráculo de *Ifá*. Isso, demonstra que até mesmo os *Orìsàs* necessitam de apoio e esclarecimento sobre as escolhas relacionadas ao destino⁵⁶. O segundo elemento relevante é o papel central da própria existência determinada pela “fome” de Èsù.

Essa “fome” resulta do fato dele ser o primeiro indivíduo cocriado. Dito de outro modo, ele não se manteve unido ao Todo e, ao se individualizar, passou a ter a necessidade

⁵⁶ Como já abordado no capítulo anterior, na cosmogonia candomblecista a ideia de destino se relaciona a um pacto divino entre *Orí* e *Orun*, no qual o indivíduo se compromete a caminhar por certos caminhos e indica quais os sentidos que sua vida ocorrerá. No entanto, no Àiyé, o destino depende das ações do indivíduo, e essas ações podem aproximar ou afastar o *Orí* do pacto traçado. Assim, há liberdade, porém a metafísica candomblecista entende que aquilo que atrapalha a vida individual é resultado de um afastamento do pacto divino originário e a busca pelo oráculo é uma forma de se guiar em meio a essa dinâmica.

de experimentar tudo que é individual no mundo. Desse modo, participou ativamente do processo de individuação.

Ao fazer parte desse processo, *Èṣù* está presente em todo e qualquer indivíduo. Além disso, ao provar de todas as coisas, ele está em tudo que existe. Por isso, tudo pode ser ofertado a ele e ele pode ser invocado no oráculo para agir ou se manifestar sobre qualquer assunto no *Àiyé*. Isso reforça a importância de *Èṣù* no oráculo de *Ifá* e no *merindilogun*, já que ele se torna o mensageiro responsável pela comunicação entre *Orun* e *Àiyé*.

A essência de *Èṣù* sempre será dúbia, pois ele é, ao mesmo tempo, a derivação de algo e detém a capacidade de gerar novas derivações. A existência, enquanto indivíduo e matéria, só se torna possível pelo ato de *Èṣù* ser. Ele é o primeiro a se desprender da existência de *Olódùmarè* e a se dispersar. Com isso, o *Àṣẹ* começa a se mover. Nesse movimento, *Èṣù* se cria e participa de toda a criação subsequente.

O ato de criar-se de *Èṣù*, a partir do movimento de ser, é o propulsor do motor da existência. Como expõe Nascimento “[...] o eterno movimentador, sendo ele mesmo movimento e movimentando-se.” (2008, p. 30). Ao se mover para ser, *Èṣù* torna-se portador do dinamismo do *Àṣẹ* no e para o mundo. Ao atuar como esse propulsor da existência, compreendemos que *Èṣù* é o grande canal mediador que possibilita encontros e desencontros, transforma o não-ser em ser, encaminha os caminhos e prega peças que promovem o conhecimento. De acordo com Correia:

Em síntese, Exu é a palavra, a boca que tudo devora, que tudo faz e desfaz. É a boca coletiva da humanidade. É o que movimenta tudo e todos, nos possibilitando ser e não ser ao mesmo tempo. É a energia primeira que aciona o “axé”, a força vital e fundamenta a existência individualizada. É nosso lado quente, caliente que nos excita e faz excitar para gerar a vida, os amores, os prazeres. É, enfim, esse lado menino, jocoso, zombador, malandro, inquieto, brincalhão e festivo que mantém eternamente vivo em nós. Exú é síntese sem deixar de ser antítese. É a tese de tudo. É a diferença. É a pedra filosofal da desconstrução, pois é de onde se constrói. É o anúncio do caos. É a força viva do pensamento que desperta a criatividade e nos faz pensar, descarregar a vida, aligeirar, movimentar e, enfim, criar. Mas Exu também é o contrário de tudo isso. (Correia, 2011, p. 23)

Com base na passagem acima, podemos afirmar que, *Èṣù* se relaciona em diversos níveis com os diferentes aspectos da existência. Ele é *Èṣù Òrìṣà*, ou seja, o fundamento do existir, parte integrante de tudo que existe, princípio individualizador e comunicador e agente transformador. Para cada uma dessas facetas e funções no existir, pois ele é o único ser que reúne muitos em um só. E por essa razão há um nome e uma singularidade própria tais como:

1. *Èṣù Ona*,

2. Èṣù Okoto,
3. Èṣù Oba
4. Èṣù Baralaketu
5. Èṣù Barabo
6. Èṣù Iná

Èṣù é/está no início, no meio e no fim da vida. Ele acompanha todos os passos da existência e está presente em todo processo da existencialidade. Ele conhece todos os caminhos pelos quais as pessoas já passaram, passam ou passarão, pois ele sempre acompanha cada ser humano. Dessa forma, ele se torna um pai, um educador. Dito de outra forma, ele é um ser completo por si só, que busca ensinar aos outros como também se tornarem completos.

Èṣù é rei, pois ordena e guia. Ele também é pai de todos que existem e dele descendem diretamente. Por isso, todo indivíduo tem um *Èṣù individual*, já que todo ser humano é descendente direto daquele que primeiro se individualizou. Esse entendimento se reflete nos preceitos religiosos do candomblé, expressos na crença de que todo *Omọ Òrìṣà* possui seu próprio Èṣù distinto do Èṣù do Òrìṣà.

Isso ocorre porque o *Omọ Òrìṣà* é um indivíduo constituído por matéria e forma pertencente ao plano do Àiyé. Nesse processo, estabelece-se uma relação entre ele e Èṣù, enquanto primeiro indivíduo e fundamento de toda matéria. Isso se dá a partir da repartição e multiplicidade de Èṣù, conforme vimos anteriormente. Já os Òrìṣàs, diferentemente, mantêm uma relação direta com Èṣù a partir de sua essência de movimento e individualidade, bem como do compartilhamento da possibilidade de ser fora de *Olódùmarè*, enquanto divindades. Essa distinção independe da relação específica de determinado Òrìṣà com Èṣù e seus caminhos. Assim, o Òrìṣà mantém uma relação com Èṣù no plano de *Orun*, enquanto o *Omọ Òrìṣà* estabelece outra relação, autônoma, no plano de Àiyé. Como foi apresentado no *Ìtan* contido nos versos do *Odù Ogbè Òkánrán*, Èṣù se multiplica e povoa o mundo.

Esse signo de existência foi identificado e trabalhado profundamente na filosofia *Yorubá*. Segundo os *babalawos*, o primeiro professor foi Èṣù, pois foi ele quem ensinou o que é o indivíduo e tudo que ele pode alcançar. É por meio de Èṣù que podemos alcançar o autoconhecimento. Conhecer e cultuar Èṣù significa cultuar e aprender sobre a própria existência.

Èṣù é o caos necessário para a possibilidade da vida. Ele é o transmutador da própria existência. É a partir dele que a individualidade do ser passa a existir, pois é pela

sua transgressão que algo pode começar a ser. Para compreendermos *Èṣù*, é necessário entendermos que ele é a própria transgressão do ser individualizado. Foi pela vontade de ser um ser separado do Todo que surgiu o processo da individualização. *Èṣù* é, dessa forma, a própria força viva do querer ser individual.

Por fim, *Èṣù* é o fazer ser e acontecer em todas as ocasiões da existência. Uma vez que ele está no início e no fim de tudo, ele também é o comunicador e mensageiro das necessidades do *Àiyé*.

3.2 ESÚ OSETURÁ O COMUNICADOR DIVINO - A RELAÇÃO ENTRE ESÚ, ORISÁS E A HUMANIDADE

Èṣù possui o conhecimento identificador de todas as coisas, pois ele é parte de tudo. Dessa forma, ele se torna o senhor da comunicação. Consequentemente ele é o comunicador e portador da mensagem entre *Orun* e *Àiyé*, ou seja, entre o metafísico e o físico.

Existem diversas referências que explicam esse papel de comunicador atribuído a *Èṣù*. No entanto, a ideia de comunicação está profundamente ligada à sua participação em tudo que existe no *Àiyé*. *Èṣù* é o elemento fundamentador da própria existência. Ele é a primeira partícula que se separou do Todo. Por isso, ele estabelece uma ponte entre os planos da realidade.

A noção de comunicação apresentada na metafísica *Yorubá* baseia-se na ideia de participação. Só é possível haver comunicação entre aquilo que participa entre si. Assim, é possível à humanidade, chamada de *ara-Àiyé*, se comunicar com os *Òrìṣàs* e com os elementos da natureza porque estes são partes constituintes da própria humanidade, tanto na sua criação quanto na sua essência. A comunicação entre *Orun* e *Àiyé* se dá por meio daquela parte específica do *Àiyé* que mantém conexão com o *Orun*. Essa parte é *Èṣù* em sua essência. Como *Èṣù* está presente em tudo na criação, ele é a partícula individualizadora. Além de carregar a força da transformação, ele tem uma força elemental dotada de infinitas facetas. Cada uma dessas facetas se relaciona com um aspecto específico de sua atividade na existência e recebe um nome próprio que expressa seu propósito e função, como já foi apresentado.

Um dos *Ítans* que apresenta a noção de criação do mundo, expõe a figura de *Èṣù Oseturá* como uma das facetas de *Èṣù* enquanto comunicador. Essa narrativa revela o nascimento de como e de onde surgiu *Òsetùwá* ou *Oseturá* e como ele se tornou *Èṣù Òsijè*.

Ebó. Este é o encarregado de levar e entregar as oferendas entre o *Àiyé* e o *Orun*. De acordo com Santos:

Esta é a história de Òsetùwá tal qual é revelado pelo Odù Ifá. Diz a história como Èsù chegou a transportar todas as oferendas aos pés de Olódùmarè, fazendo aceitá-las, e como Èsù se tornou Òjíse-ebó, o encarregado e transportador de oferendas, na terra e no òrun. Òsetùwá é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento desta história da maneira como segue. (Santos, 2002, p. 149)

Essa noção é apresentada detalhadamente por Santos, que traz o *Ìtan* em sua obra citada de maneira completa e apresenta o *Odù Òsétùrá*. A narrativa desse *Ìtan* explica como surgiu a faceta de *Èsù* responsável pela comunicação entre *Orun* e *Àiyé*, bem como pelo transporte dos *ebós*⁵⁷. Nesse contexto, é necessário refletirmos sobre o que de fato é um *ebó* e como ele atua na vida cotidiana, para podermos entender plenamente a importância do *ebó* dentro do *Odù Òsétùrá*.

O *ebó* refere-se é um ritual central no candomblé, pois ele fundamenta todos os preceitos religiosos e se apresenta como uma das formas mais utilizadas para nos relacionarmos com a natureza. O *ebó* corrige caminhos, aproxima o indivíduo de seu destino ou transformando energias que estejam interferindo negativamente em determinado momento.

Existem milhares de tipos de *ebó*, cada um associado a *Odùs* e *Òrìṣàs* específicos. De forma geral, o *ebó* deve ser entendido como uma seleção de elementos minerais, vegetais e/ou animais, combinados em diferentes proporções e preparações. Quando unidos de maneira específica, esses elementos remontam uma mensagem direcionada ao *Orun*. A mensagem, ao ser recebida, interfere nos *Odùs* e nos caminhos atuantes na vida do indivíduo que realizou o *ebó*. Desse modo, promove a transformação das energias necessárias para o resultado desejado ser alcançado.

Cada elemento que compõe um *ebó* possui uma função e carrega um significado próprio. Ao serem combinados entre si e ativados pelo *Ofo* (força da palavra), promovem

⁵⁷ Os *ebós* que foram arriados são constituídos por materiais perecíveis. O caráter perene de suas existências assume uma compreensão valorizada entre o povo de terreiro e distinta da visão normativa ocidental sobre durabilidade. Ser perecível é deter a competência da vida e a capacidade de envelhecer, deteriorar, decompor, fermentar, deixar de existir fisicamente. Logo, os seres biológicos carregam em si a noção de re-existência porque a energia não é estática e para existir ela é renovada de modo cíclico. Para tanto, os *ebós* traduzem materialmente o movimento da mudança temporal devido a uma tecnologia particular que aciona a energia vital presente nos seres biológicos a partir de processos que alteram sua forma física e constituição química. Assar, cozinhar, processar, moer, fritar, amassar são técnicas que estimulam a energia vital para agir em funções pré-estabelecidas, seja num fenômeno de devolução energética, seja no de extração, como no caso das limpezas. (Novaes, 2021, pp. 287 e 288)

mudanças concretas na existência do indivíduo. Realizar um ebó equivale a escrever uma mensagem para o *Orun* utilizando a língua da natureza, ou seja, seus próprios elementos. Após ser realizado, o *ebó* é despachado, ou seja, é deixado em um local específico e determinado para que seus componentes sejam reabsorvidos pela natureza. Por isso, a mensagem do ebó só se completa quando ele retorna à natureza. Nesse processo, os elementos se decompõem e são reabsorvidos. Agora, porém, eles são transformados e ligados energeticamente ao indivíduo que realizou o *ebó*. A partir dessa conexão, a mudança desejada pode se manifestar na vida daquela pessoa.

Resumidamente, no *Odù Òsétùrá*, o *ebó* é necessário e importante, pois o *Ìtan* narrado que no início da criação do mundo *Oṣun* foi esquecida. Por isso, ela se retirou da sua obrigação com a criação do mundo. Consequentemente, o mundo perdeu sua fertilidade. Diante disso, todos os *Òrìṣàs Ìrúnmolè* recorreram a *Òrúnmìlà* para descobrirem como poderiam restaurar a fertilidade do universo.

Òrúnmìlà indicou um *ebó*, uma receita espiritual destinada a modificar caminhos e realizar pedidos, que os outros *Òrìṣàs* deveriam cumprir. Após a realização desse *ebó*, Osun engravidou. Isso reiniciou o ciclo de fertilidade no mundo, e dessa gravidez nasceu *Òsétùrá*. Como a existência de *Òsétùrá* surgiu a partir de um *ebó*, ele se tornou responsável por transportar as oferendas entre o *Àiyé* e o *Orun*. Portanto, *Òsétùrá* é o responsável por restaurar a fertilidade no *Àiyé*, pois sua existência marca o reinício do ciclo de vida. Além disso, ele é o comunicador dos *ebós*, ou seja, aquele que leva as mensagens entre o mundo sensível e o invisível.

A geração de *Èṣù Òsétùrá* permite entendermos como as mensagens entre *Orun* e *Àiyé* são transmitidas. A fertilidade no *Àiyé* foi reestabelecida por meio de uma intervenção espiritual apenas após sua existência. Nesse caso o *ebó*, como indicado por *Òrúnmìlà*, altera os caminhos da realidade ao conectar a mensagem do *Àiyé* às energias do *Orun*.

Òsétùrá é o mediador entre os humanos e o divino, pois ele é uma faceta do *Odù* de *Èṣù*. Isso ocorre porque, como toda matéria contém *Èṣù*, ele pode se comunicar com todas as coisas. *Èṣù Òsétùrá* representa a própria essência da comunicação transformadora. Ele é o mensageiro responsável pelos *ebó*. Nesse sentido, Coleman afirma:

Na metafísica de Ifa, *Èṣù* é o mensageiro divino; o espírito que permite que os humanos se comuniquem com o espírito. *Èṣù* traduz a linguagem da Natureza para a linguagem dos humanos e a linguagem dos humanos para a linguagem da Natureza. Ifa ensina que tudo na natureza possui *Ori* ou consciência. Se você alguma vez foi à praia se sentindo deprimido e saiu dela se sentindo melhor por estar na presença do oceano, então você pode dizer que engajou em algum tipo de diálogo ou comunicação

com o espírito do oceano. O fator transformador é que essa interação é uma força espiritual que Ifa chama de *Èṣù*.

O padrão primordial de energia que encarna *Èṣù* é o *Odu Ose'tura*. Esse é um dos 256 *Odus* mostrados no capítulo 9 deste livro. Esse é o símbolo de representação dos padrões de energia que encarnam a habilidade humana de se comunicar com as forças da natureza. O *Odu* é usado como um imã para invocar o poder do Mensageiro Divino (Coleman, 2021, p. 47)⁵⁸

Nos ensinamentos de *Ifá* o título de *Mensageiro Divino* é atribuído a *Òsétùrā*, porque “*Èṣù* é o espírito que permite que os humanos se comuniquem com outros espíritos” (Coleman, 2021, p. 48). Essa designação se dá justamente por ele ser o único ser divino presente em todas as coisas como fundamento da individuação, promotor do movimento e *protomatéria*. Assim, *Èṣù* é o ser divino mais próximo do *Àiyé*. Ele mantém maior proximidade com o *Orun* no plano do *Àiyé* e transita por todos os caminhos existentes.

Odù Òsétùrā representa *Èṣù Òsétùrā* e é utilizado para invocar o poder de comunicação entre os *Odùs* e o sacerdote. Ele atua como responsável pelo processo de comunicação dos oráculos. Como Coleman demonstra, esse papel de tradutor de linguagem permite que *Èṣù* traduza mensagens da língua da natureza divina para a língua humana, bem como mensagens da língua humana para a língua da natureza divina. *Èṣù*, portanto, é o portador das mensagens entre *Orun* e *Àiyé* e vice-versa.

Èṣù é o ser que possibilita a relação humana com a natureza. Sua faceta comunicadora tem a função de facilitar a interação do homem com os aspectos divinos naturais. Assim, *Òsétùrā*, enquanto *Òjíse-ebó*, representa a face de *Èṣù* presente em tudo. Por isso, ele é capaz de se comunicar com todas as coisas. Além disso, é ele quem simboliza a transformação do *ebó*. Ele decodifica os elementos do *ebó* da mensagem humana em mensagem divina, para os objetivos pretendidos poderem ser alcançados.

Nesse contexto, *Èṣù* é o agente transformador de mensagens. Na função específica de transformador da energia e comunicação do *ebó*, ele age como *Òsétùrā*. O processo dessa tradução entre linguagens natural e humana envolve a figura do *ebó*. Ele é uma oferta de elementos naturais que deve ser entregue após sua realização ritualística, para que *Èṣù*, por

⁵⁸ Tradução livre do trecho original: “In Ifa metaphysics, *Èṣù* is the Divine Messenger; the Spirit who allows humans to communicate with Spirit. *Èṣù* translates the language of Nature into the language of humans and the language of humans into the language of Nature. Ifa teaches everything in Nature has Ori or consciousness. If you have ever gone to the beach feeling depressed and came away feeling better by being in the presence of the ocean, then you can say you engaged in some kind of dialogue or communication with the Spirit of the Ocean. The transforming factor is this interaction is a Spiritual Force Ifa calls *Èṣù*.

The primary energy pattern that incarnates *Èṣù* is the *Odu Ose'tura*. This is one of the 256 *Odu* shown under Chapter 9 of this book. This is the symbolic representation of the energy pattern that incarnates the human ability to communicate with the Forces of Nature. The *Odu* is used as a magnet to invoke the power of the Divine Messenger.” (Coleman, 2021, p. 47)

carregar em si a energia da transformação, consiga decodificar a linguagem daquela oferta em um pedido humano dirigido ao *Orun*.

Um *ebó*, nesse sentido, consiste no uso dos códigos da natureza para solicitar ao *Orun* aquilo que nos é necessário. Sejam esses códigos grãos, folhas ou animais. Realizar um *ebó* equivale a falar a língua da natureza, para que *Òsétùrá* traduza a mensagem ao *Orun*. O objetivo é obtermos resposta ao que foi solicitado. Dessa forma, o *ebó* se apresenta como um código de mensagem pronto para ser transportado ao *Orun*, expressando o que é necessário no *Àiyé*.

Essa comunicação, no entanto, passa por um processo ritualístico específico para ocorrer adequadamente. O *ebó* é preparado com diferentes elementos naturais, Como existem diversos tipos de *ebó* destinados às mais variadas situações, é necessário consultar o oráculo para identificarmos os *ebós* por meio de *Ifá* ou do *merindilogun*. Nessa consulta, *Èṣù* é o portador da comunicação com os *Odùs*. Ele leva as perguntas e traz as respostas trocadas entre *Orun* e *Àiyé*. Nesse caso, sua faceta é a de *Òsétùrá*, o *Mensageiro Divino*.

Além da faceta de *Òjíse-ebó*, *Òsétùrá* é o *Mensageiro Divino* pois ele facilita a comunicação direta entre os *Òriṣàs* e seus *Omos*. *Èṣù* também é responsável por toda força de mudança e transformação. Por isso, a comunicação entre a energia do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* e tudo que constitui o universo também passa por *Èṣù*. De acordo com Coleman:

O mito de *Ifa* indica que o *ase* que é usado para a comunicação entre o *Ori* dos humanos e o *Ori* dos *Oriṣáss* (forças da natureza) vem de *Olodumare*, por *Ela*, para *Èṣù*. Por que ele é o link mais imediato e mais acessível para *ase*, *Èṣù* tem uma função adicional de ser o Mensageiro Divino. Quando a mensagem de *Èṣù* é mal compreendida, nosso entendimento de eu e mundo é interrompido. Isso significa que o primeiro passo para entender o nosso acordo original com *Olorun* envolve uma comunicação clara com *Èṣù*. Quando a divinação indica que essa comunicação é nublada, é o espírito de *Ela* que provê claridade.(Coleman, p. 22, 2021)⁵⁹

Como Coleman demonstra acima, enquanto *Mensageiro Divino*, *Èṣù* promove a comunicação entre *Orí* e os *Òriṣàs*, pois ele é responsável pelo *Àṣẹ* de *Olódùmarè*. O *Àṣẹ* se desprende de *Olódùmarè*, passa por *Ela*, onde toma forma, e chega a *Èṣù* como potência transformadora. Assim, *Èṣù* propicia a comunicação desse *Àṣẹ* com todas as coisas individuais, pois está presente em tudo que é individualizado.

⁵⁹ Tradução livre do trecho: “Ifa myth indicates that the *ase* used to communicate between the *ori* of humans and the *ori* of *Oriṣás* (Forces in Nature) comes from *Olodumare*, through *Ela*, to *Èṣù*. Because he is the most immediate and the most accessible link to *ase*, *Èṣù* has the additional function of being the Divine Messenger. When the message from *Èṣù* is misunderstood our grasp of self and world is disrupted. This means that the first step in understanding our original agreement with *Olorun* involves clear communication with *Èṣù*. When divination indicates this communication is clouded, it is the Spirit of *Ela* who brings clarity.” (Coleman, 2021, p.22).

A partícula de forma e matéria existente em tudo no universo corresponde ao fundamento de forma e matéria de *Ela* e *Èṣù*. A partir dessa base, tudo pode receber o *Àṣẹ* de *Olódùmarè*, já que *Ela* e *Èṣù* são os primeiros fundamentos da existência e estão presentes em tudo que há. *Èṣù* transmite o *Àṣẹ* a tudo e a todos que existem, incluindo o *Àṣẹ* dos *Òrìṣàs* destinado aos *Orí* dos *Omọ Òrìṣàs*, por meio desse papel.

O *ebó* funciona da seguinte maneira no transporte do *Àṣẹ*. Após enviarmos a mensagem construída no ritual do *ebó* ao *Orun*, *Èṣù* leva esses elementos modificados à energia fundamental da natureza. Quando a natureza absorve esses componentes, *Èṣù* encerra esse processo de envio e inicia o retorno do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* e dos *Òrìṣàs* ao *Orí*. Isso é a resposta à mensagem do *ebó*. Esse retorno é essencial para a realização dos pedidos e a modificação dos caminhos. Dessa forma, *Èṣù* atua como grande comunicador responsável por aproximar *Àiyé* e *Orun*, e traduz mensagens que transportam os *ebós* do plano físico ao metafísico e que carregam o *Àṣẹ* de *Olódùmarè* para tudo que existe, pois ele está presente em tudo que há.

O candomblé fundamenta seu culto na intenção de reaproximar *Àiyé* e *Orun*. Essa reaproximação se dá por meio das dualidades dos *Orís*, ou seja, *Orí Inu* e *Orí Ode*. Estas atuam em conjunto com a ação de *Ela* e *Èṣù*. *Ela* é o fundamento da forma e *Èṣù* o da matéria do ser. Nesse funcionamento, os *Òrìṣàs* são mediadores e compartilhadores da matéria-prima que constitui o *Orí*. Eles possibilitam o compartilhamento do *Àṣẹ* entre os planos de *Orun* e *Àiyé*. *Èṣù* é responsável pelo transporte do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* aos *Òrìṣàs* no *Orun* e destes para tudo e todos que vivem no *Àiyé*.

Èṣù é o mediador da relação entre *Omọ Òrìṣàs* e *Òrìṣàs*, pois ambos compartilham da essência de *Èṣù* no sentido de movimento e particularização. A relação entre *Òrìṣàs* e *Omọ Òrìṣàs* se dá por meio de individualidades compartilhadas. Estas são acessíveis por meio da comunicação de *Èṣù* entre *Orun* e *Àiyé*, uma vez que os *Òrìṣàs* residem no *Orun* e os *Omós Òrìṣàs* vivem no *Àiyé*. Dessa forma, *Èṣù* também viabiliza a comunicação entre os indivíduos que habitam *Orun* e *Àiyé*, pois ele liga essas duas dimensões da existência.

Entender os *Òrìṣàs* permite esclarecer aspectos de mediação entre o físico e o metafísico na relação entre *Òrìṣàs* e *Omọ Òrìṣàs*. Por isso, é necessário compreender o que de fato é um *Òrìṣàs* e qual a necessidade de sua presença na e para a existência. De acordo com Alese:

(...) Olodumaré é o Derradeiro Autor da existência. No entanto, é postulado que há algumas divindades que Ele criou para que elas pudessem ajudar a promover a obra

da criação no Seu lugar. Essas divindades são consideradas também intermediárias entre Olodumaré e Suas criações humanas. (Alese, 2018, pp. 25-26)⁶⁰

Como base na passagem acima, podemos afirmar que *Olódùmarè* encarna a essência pura da existência. Desse modo, sem ele a existência seria impossível. No entanto, *Olódùmarè* não consegue gerir sozinho tudo que existe. Por isso, existem os *Óriṣàs* que organizam e mantêm a obra da criação. Essas deidades surgem com o objetivo de ordenar e preservar a existência, bem como compartilhar sua própria existência e matéria existencial com a realidade do *Àiyé*.

Olódùmarè é a essência da existência em si e para si, o proporcionador da forma e da matéria bruta. O ato da existência enquanto *protomatéria* fora Dele se dá a partir de *Èṣù* passando por *Ela*. Esta determina a forma do que existe. Após o ente se desprender de *Olódùmarè* e receber a dualidade matéria e forma por meio de *Èṣù* e *Ela*, ele segue para ser gerido e categorizado por seus ministros, os *Óriṣàs*. Estes vão para o *Àiyé* a fim de organizarem o conjunto da existência. Segundo Coleman:

Olodumare não tem começo nem fim. *Olodumaré* é onipresente e a fonte de tudo que já foi, é e será. Não há altares ou representações visíveis de *Olodumare*. *Olodumaré* é simultaneamente o “dono” da criação e é para além de conceitualizações humanas adequadas e modelos de expressão. Há outros agentes e poderes espirituais pelos quais *Olodumare* interage com sua criação (*Èṣù*, *Orunmila*, outros *Óriṣáss*, etc.) (Coleman, 2023, p. 26)⁶¹

Como Coleman coloca, nossa interação com *Olódùmarè* ocorre por meio de outros *Óriṣàs*, ou seja, por seus ministros da criação. Após a constituição dos planos *Àiyé* e *Orun*, *Olódùmarè* origina os *Irúnmolés*. Estes são entidades divinas envolvidas na formação do *Àiyé*. Eles são enviados para organizar os diferentes aspectos da existência mundana.

Uma condição para compreendermos o papel de *Èṣù* na comunicação entre os *Óriṣàs* e a humanidade é reconhecemos que os *Óriṣàs* são o princípio fundamental da existência no estado finito no infinito. Por isso, eles se perpetuam para além da não existência material. São ministros de *Olódùmarè*, residentes no *Orun*, com acesso ao *Àiyé*

⁶⁰ Tradução livre do trecho: (...) *Olodumare* is the Ultimate Author of existence. However, they posited that there are some deities which He created so that they can help in furthering the work of creation in his stead. These deities are considered also as intermediaries between *Olodumare* and His human creations. (Alese, p. 25, 26 2018)

⁶¹ Tradução livre do trecho: *Olodumare* has no beginning or ending. *Olodumare* is ubiquitous and the source of all that has been, is and will become. There are no shrines or visible representations of *Olodumare*. *Olodumare* is simultaneously the "owner" of creation and beyond adequate human conceptualization and modes of expression. There are others agents and spiritual powers through which *Olodumare* interacts with creation (*Èṣù*, *Orunmila*, other *Óriṣásha*, etc). (Coleman, 2023, p. 26)

por meio de sua relação como co-criadores da existência. No entanto, esse acesso só se concretiza por intermédio de Èṣù.

Os *Irúnmolès* são espíritos divinos que auxiliam na criação e desenvolvimento da existência. Nesse sentido, podemos afirmar que os *Orìṣàs* participaram diretamente da formação do Àiyé. Além disso, eles vieram para o Àiyé antes da sua separação do *Orun* e se tornaram ancestrais da humanidade. Nesses casos, os *Irúnmolès* seriam seres divinos que habitaram o Àiyé, contribuíram para sua criação e se associaram às forças elementares da natureza.

Irúnmolès também pode se referir aos ancestrais que foram divinizados. Esses indivíduos viveram no Àiyé como humanos. Devido a grandes feitos em prol da humanidade, alcançaram a condição divina ainda em vida. Dessa forma, passaram a se comportar e equipararam-se aos *Orìṣàs*. Assim, integraram-se às forças elementais do universo. De acordo com Silva:

Olorun ou Oba-orun - Rei do Orun - a entidade suprema, é o grande detentor dos três poderes ou forças que tornam possível e regulam toda existência, tanto no orun como no Àiyé: iwa + ase + aba e foi Ele quem os transmite aos Irumalé de acordo com as funções que lhe foram atribuídas.

(...)

...Diversas combinações desses poderes foram transmitidas aos Irumalé encarregados, por sua vez, de manter nas diferentes esferas do seu domínio. Uma primeira classificação pode ser introduzida: de um lado os Irumalé - entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios do universo - Igba iwa se: nos tempos em que a existência se originou - e cujo ase e domínios de ação foram transmitidos diretamente por Olorun; e, por outro lado, os irumale - ancestrais, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados.

Todas as entidades sobrenaturais são por sua vez reagrupadas assim como tudo que existe, segundo pertencem à direita ou à esquerda. A fórmula destinada a invocar os irumalé esclarece:

Awon irinwo irumale oju kotun

ati awon igba male oju kosi

Os quatrocentos Irúnmolè do lado direito

e os duzentos irumale do lado esquerdo

(...)

Duzentos é um número simbólico que significa grande quantidade e figura muitos outros contextos com o mesmo sentido. Pareceria que os irumalé a direita representam, numericamente, o dobro dos da esquerda. Por outro lado, na realidade, sempre se agrava 1 quando se quer mencionar uma grande quantidade de seres sobrenaturais (cf. 133-139). Esse 1 representa Èṣù, que pertence tanto à direita quanto à esquerda, veiculando o ase “de e para” uns a outros e intercomunicando todo o sistema. Os quatrocentos Male da direita são os Oriṣás e os duzentos da esquerda os ebora. (Silva, 2012, pp. 74-75)

Como é postulado por Silva, os *Irúnmolès* atuam como intermediários entre Àiyé e *Orun*. Eles são transmitem as vontades de *Olódùmarè* e estruturam o Àiyé no momento da criação, em nome Dele. Além disso, os *Irúnmolès* são supervisores da existência no Àiyé.

Nesse caso, desempenham um papel fundamental na comunicação entre as necessidades do mundo e *Olódùmarè*. Os *Irúnmolès* são espíritos da natureza, forças naturais divinizadas que participam diretamente da formação do *Àiyé* e interagem com a criação concretamente. O termo *Irúnmolè* refere-se a todos os entes divinizados enviados por *Olódùmarè* para promoverem a criação do *Àiyé*.

Aqueles *Irúnmolès* que são enviados da direita de *Olódùmarè* recebem o nome de *Òrìṣàs*, pois são regidos por *Oriṣásla*⁶² e se associam ao *Orí* dos seres humanos. A força elemental desses *Òrìṣàs* guia os indivíduos na busca pelo cumprimento de seus destinos.

Os *Òrìṣàs Irúnmolès* representam diferentes aspectos e forças da natureza e atuam como ministros e aplicadores das leis estabelecidas por *Olódùmarè*. No entanto, um *Irúnmolè* pode ser tanto uma entidade enviada por *Olódùmarè*, quanto um ser humano. Nesse caso, trata-se de alguém que realizou grandes feitos ao longo da história e ascendeu a condição de *Òrìṣàs*. Assim, tornou-se um ancestral divinizado. Dessa forma, alguns *Òrìṣàs* surgiram a partir da transformação de figuras humanas em forças ancestrais ligadas à natureza.

Por serem os primeiros a povoar o *Àiyé*, os *Òrìṣàs* iniciaram a humanidade e se envolveram com ela. Por isso, tornaram-se forças ancestrais que mantêm conexão com os seres humanos até os dias atuais. Nesse sentido, o *Òrìṣà* de um devoto é literalmente um ancestral, cuja força da natureza associada a esse *Òrìṣà* faz parte da essência do indivíduo que o cultua.

Entre os *Irúnmolès* enviados ao *Àiyé* para promoverem a criação do mundo, *Èṣù* ocupa um papel diferenciado e específico. Isso ocorre porque *Èṣù* representa elementos fundamentais da própria existência: a transformação, o movimento e a individualidade. Assim, para que toda a criação se efetive, é necessário que os *Òrìṣàs* promovam movimento e transformação no *Àiyé*, isso só é possível com a presença de *Èṣù* enquanto propulsor desse dinamismo.

Além disso, *Èṣù* é responsável por veicular o *Àṣẹ* de *Olódùmarè* aos demais seres, pois ele é o primeiro indivíduo. Por isso, é o portador original dessa força vital. Portanto,

⁶² Sobre o nome **ÒRÌSÀ**, encontramos nos mitos uma explicação lógica para sua origem. Ele era, primeiramente, usado para designar a divindade OBÀTÁLÁ, mais conhecido pelo nome de **ÒRÌSÀ NLÁ** ou **ÓSÀÁLÁ**. Esta distinção é proveniente de sua posição junto a Ólodùmarè e às tarefas a que foi incumbido de realizar. (...) Há uma outra tendência a se aceitar a origem do nome **ÒRÌSÁ** como uma modificação fonética da palavra **ORISÈ**, que é uma abreviação da frase Ibiti orí ti sè (“A origem ou a fonte de ori’”). Orí é o nome para a cabeça física do homem, mas nesse caso refere-se à essência da personalidade (Beniste, 2004, pp. 81 - 83)

sem *Èṣù* não seria possível a atuação dos *Òrisàs* no Àiyé, já que eles dependem dele para acessar o *Àṣe*.

Segundo Silva, *Èṣù* veicula o *Àṣe* “de e para” reciprocamente. Assim, promove a intercomunicação entre todos os elementos do sistema cósmico (Silva, 2012, p. 75). Isso demonstra claramente que *Èṣù* é o responsável por articular e relacionar todas as forças da natureza, possibilitando sua atuação no Àiyé. O mesmo processo ocorre tanto na relação dos *Òrisàs* com suas funções no mundo sensível, quanto na relação dos *Òrisàs* com seus devotos.

A presença de *Èṣù* e seu papel como perpetuador do *Àṣe* permite que cada indivíduo estabeleça uma relação com seu *Òrisàs*. Enquanto o *Òrisàs* reside no *Orun* e o indivíduo habita o Àiyé, apenas *Èṣù* é capaz de transitar livremente entre esses dois planos da realidade. De acordo com Cossard:

O homem é o último ato da criação. Olodumarê modela seu corpo com barro e lhe dá o sopro de vida, emi; seu ajudante, ajalá, modela a cabeça, ori: Obatalá lhe dá força espiritual. Orumilá é quem escolhe o destino de cada um, o odu. Através dele, são determinados: a personalidade de cada novo ser humano, o Exu, o Orixá protetor e o Iwa (caráter), que irão reger sua vida (Cossard, 2006, p. 18)

Èṣù é essencial na relação entre os *Òrisàs* e seus *Omø* *Òrisàs*, pois, como demonstra Cossard, ele está presente na criação do indivíduo na mesma proporção que seu *Òrisàs*, caráter e personalidade. Isso ocorre porque tudo que existe no Àiyé possui *Èṣù* como princípio individualizador. Assim, da mesma forma que um *Òrisàs* guia o *Orí*, cada *Omø* *Òrisàs* possui um *Èṣù* responsável pela transformação e mudança em sua vida. Além disso, *Èṣù* contém a partícula que se relaciona com o *Orun* de cada indivíduo e permite sua individualização. Desse modo, a incorporação consiste no despertar de uma centelha ancestral do *Omø* *Òrisàs* que se conecta à força divina do *Òrisàs*. Assim, a incorporação possibilita representação desse ser no plano do Àiyé por meio do corpo humano.

Esse processo está profundamente ligado à presença de *Èṣù*. No panteão dos *Òrisàs* ele mantém ligação direta com o Àiyé e transita por todas as instâncias da criação. Na dimensão humana, cada ser humano possui seu próprio *Èṣù* desde sua formação. Aqui, ele é a partícula individualizadora que viabiliza a troca de *Àṣe* com tudo que existe e a comunicação com os seres do *Orun*. A presença de *Èṣù* no indivíduo permite a conexão com aquilo que está fora dele mesmo.

No caso específico da relação entre indivíduo e *Òrisàs*, este compreendemos que o reside no *Orun* em sua forma pura. Porém, ele também habita o indivíduo enquanto ancestral e força essencial. No momento do transe, *Èṣù* é o responsável por estabelecer a

ligação entre essas duas dimensões do ser: a terrena e a espiritual. Dessa forma, possibilita-se a conexão entre o *Òrìṣàs* e o *Omọ Òrìṣàs*, bem como a manifestação dessa união no *Àiyé* por meio do transe.

Assim, o transe é entendido como um processo que envolve uma cadeia de acontecimentos interligados. Ele inicia com a atuação de *Èṣù* e sua capacidade de transmutar o *Àṣẹ*. Passa pela identificação do ser com um ancestral divinizado e culmina na ligação do indivíduo com seu próprio *Èṣù*, enquanto acesso aos seres divinos. O transe representa, então, uma queda do indivíduo em direção ao seu ser mais profundo e individualizado para estabelecer contato com a força elemental que o rege. Essa relação só é possível graças à presença de *Èṣù* tanto no indivíduo quanto no *Orun*.

A incorporação é, portanto, um processo de comunicação intensa entre *Àiyé* e *Orun*. Nela o corpo do *Omọ Òrìṣàs* se torna o palco desse encontro. A presença fundamental de *Èṣù* nesse processo é somente mais uma das facetas de sua essência como grande comunicador. *Èṣù* é responsável pela transição do *ebó* entre *Àiyé* e *Orun*. Analogamente, ele é o senhor da fala e do corpo em função da relação dos *Òrìṣàs* com o *Àiyé* e seus devotos. *Èṣù* habita *toda e qualquer matéria* e é designado a cada indivíduo no momento de sua formação. De acordo com Dravet:

Sua fala é potencialidade do sentido semântico, mas também é potência de sentidos sensoriais, uma vez que Exu está fora e dentro do corpo. Segundo a terminologia nagô, ele é Elegbara (a força do princípio universal dinâmico do mundo) e Bará (a força singular universal que anima cada corpo). Ele fala com a voz e com o corpo ao mesmo tempo.

(...)

Todos os caminhos de Ifá falam através da boca de Exu. Um dos mitos conta que os quatrocentos deuses que habitavam o mundo deram-lhe um pedaço de sua boca para que este falasse por eles ao grande Olodumare. Os búzios usados no jogo oracular afro-brasileiro são, aliás, muito semelhantes a dentes e, por vezes, considerados como bocas que falam. São dezenas de bocas-búzios (assim como são dezenas de dentes em cada maxilar), mas a décima sétima é Oxetuá, a fala de Exu à qual não se recorre, porque será certeira, intransigente, irremediável. Oxetuá, portanto não fala diretamente, apenas é o possibilitador da fala dos dezenas de caminhos. Talvez seja ele a força que anima a própria boca. (Dravet, 2015, p. 8)

O entendimento de Dravet dialoga com o ensinamento de Cossard (2006) sobre a presença de *Èṣù* em cada indivíduo. Podemos afirmar, portanto, que *Èṣù* é senhor da comunicação e da fala em um sentido corpóreo e material, pois ele está presente em toda matéria, especialmente no corpo humano, e reside em cada ser.

Portanto, *Èṣù* é responsável pela comunicação entre os seres divinos e mundanos, entre *Orun* e *Àiyé*, mas também por todas as instâncias da comunicação no plano humano. Isso inclui a interação entre seres humanos e a transmissão de mensagens pelos oráculos

aos sacerdotes. Portanto, *Èṣù* é o senhor de todas as línguas e o guardião da comunicação em seus múltiplos níveis.

Por fim, *Èṣù* está presente em todos os seres que existem. Por isso, ele fala todas as línguas e acessa todos os caminhos possíveis. Sua ubiquidade e sua natureza transformadora fazem dele o mediador universal entre os planos da realidade e entre os seres que nela habitam.

3.3 ÈṢÙ COMO PRINCÍPIO DA TRANSFORMAÇÃO

Èṣù conhece o segredo de ser individualizado do Todo, pois foi o primeiro a se separar. Assim, ele é responsável por toda transmutação e pelo princípio da individualidade. Por essa razão, *Èṣù* transita informações, responde aos apelos dos *ara-Àiyé* aos *Òrìṣàs* e atua como *Ojíse-ebó*, sendo o responsável pela travessia dos *ebós*. Ele também traduz a linguagem humana em linguagem natural divina e, por isso, é sempre o primeiro a ser cultuado.

Èṣù detém o segredo da transmutação, ou seja, é por meio dele que uma coisa pode se transformar em outra. Ele é o próprio ato e o propulsor do movimento existencial. *Èṣù* é movimento porque foi o primeiro a constituir a separação do Todo absoluto que é *Olódùmarè*. Dessa forma, ele contém o ato inaugural de separação, que dá origina o ser divino *Èṣù*.

Esse entendimento parte da ideia de que o primeiro movimento ocorrido no universo metafísico é justamente o movimento de individualização, a partir do qual emerge a existência. Assim, *Èṣù* nunca se move sem sentido. O primeiro movimento conferiu propósito à existência e possibilitou a individualização de tudo que existiria. A partir do momento em que esse movimento adquire individualidade, ele também tem sentido. Portanto, *Èṣù* é o princípio da movimentação enquanto existência.

A ideia de individualidade carregada por *Èṣù* está associada à separação do todo existencial representado por *Olódùmarè*. Ao transgredir e transcender o Todo ao tornar-se Outro, *Èṣù* inaugura a possibilidade de existência individualizada. Assim, ele é senhor da mudança e promotor da transformação em tudo que eventualmente se separará de *Olódùmarè*.

No entanto, na metafísica *Yorubá*, há a necessidade de se distinguir os papéis de *Èṣù* como senhor do movimento, princípio da transformação e portador do *Àṣẹ* de *Olódùmarè*. Além disso, é necessário distinguir *Èṣù* como princípio do movimento e da

transformação de *Èṣù* como força essencial do movimento. Portanto, é fundamental compreendermos a diferença entre o papel de *Èṣù* como princípio de transformação e o papel do *Àṣẹ* como força essencial do movimento, assim como o significado de cada um desses aspectos em relação a *Èṣù*.

Como vimos anteriormente, antes de iniciar a criação, *Olódùmarè* carregava consigo três poderes fundamentais. Estes poderes são os ingredientes essenciais presentes em tudo que permeia a existência: *Iwá*, *Àṣẹ* e *Aba*. *Iwá* é o impulso inicial da existência, a primeira força que *Èṣù* conhece, pois ele é o primeiro ser a surgir a partir dela. Essa força pertence exclusivamente a *Olódùmarè*, já que somente ele consegue criar a partir de si mesmo. *Aba* é o direcionamento indutor da existência, isto é, aquilo que define o caminho e dá propósito. Dessa força surge *Ela*, o guardião da forma, do propósito e do objetivo de tudo que existe. No entanto, *Ela* apenas guarda o destino. O *Aba* manifesta-se junto à existência, e nem mesmo *Olódùmarè* pode alterar um caminho já traçado. Quando *Aba* se estabelece e um destino é prometido, ele deve ser cumprido conforme sua orientação original. Ir contra o *Aba* significa mover-se contra o princípio da direção em si. Isso leva ao desmoronamento e à ruína.

Àṣẹ é a força do movimento, o *vir-a-ser*, a potência vital. *Àṣẹ* é a força primordial que permite a *Olódùmarè* criar tudo, pois é a essência pura da transformação entre o Um e os Múltiplos, entre o Todo e suas partes. Todo o *Àṣẹ* existente no universo provém de *Olódùmarè*, pois é ele que possibilita a mudança do Um em Outro e, posteriormente, o retorno ao Todo. Portanto, *Àṣẹ* é o poder que permite que algo surja da não existência e volte a não existência. Nesse movimento pendular ele é o impulso do *vir-a-ser*.

Do *Iwá* surge o primeiro impulso da existência, mas o *Àṣẹ* acompanha tudo que existe como motor da mudança e da transformação. Assim, ele é literalmente a energia vital de *Olódùmarè* presente em tudo que emerge Dele, como um *DNA* originário.

Como força vital, reconhecemos que o *Àṣẹ* pode mover-se, transferir-se, concentrar-se, dissipar-se e ser invocado ou retirado de qualquer elemento da existência. Trata-se efetivamente de uma substância existencial que constitui tudo que existe e viabiliza a troca e a transformação entre os seres. No entanto, é necessário distinguirmos precisamente *Èṣù* como princípio do movimento de *Èṣù* como propagador do *Àṣẹ* de *Olódùmarè*, aquele que leva essa força vital a todas as instâncias da existência.

A diferença entre o movimento do *Àṣẹ* e *Èṣù* como movimento reside no fato de que o *Àṣẹ* é a possibilidade ontológica do mover. *Èṣù* é possuidor da força vital presente em tudo que se move, o *vir-a-ser*. Já *Èṣù* é a própria movimentação em si. Para que o Todo se

torne algo além de si mesmo, ele precisa se mover para ser Outro. É a partir da existência desse primeiro Outro *Èṣù* que a possibilidade do movimento se efetiva.

Èṣù como primeiro Outro, resulta de *Iwá* e personifica o movimento. Isso ocorre porque ele é o primeiro portador do *Àṣẹ* fora do Todo que é *Olódùmarè*. Ao se desvincular do Todo, *Èṣù* carrega consigo uma parte do *Àṣẹ*, isto é, da potência do *vir-a-ser*.

Èṣù realiza a possibilidade do *vir-a-ser* diferente quando está fora do Todo. Enquanto o *Àṣẹ* representa o *vir-a-ser*, *Èṣù* é o primeiro a ser de fato. Assim, o *Aba* de *Èṣù* se relaciona diretamente com sua função de levar o *Àṣẹ* a tudo e a todos. Uma vez que *Èṣù* foi o primeiro a receber o *Àṣẹ* de *Olódùmarè* fora do Todo, ele também é responsável por veicular essa força vital a tudo que vier a existir.

Se *Àṣẹ* é a potência do movimento, *Èṣù* é aquele que realmente se move, o movimento em essência. Dessa forma, *Àṣẹ* é o princípio dinâmico do cosmos, dotado do poder da transformação, da movimentação e da dinâmica universal.

Èṣù mantém uma relação constante com *Iwá*, *Àṣẹ* e *Aba*, pois ele é o primeiro ser a emergir do Todo. Tudo que existe provém dessas três forças originárias de *Olódùmarè*. Por isso, também *Èṣù* se relaciona com tudo, pois tudo que existe contém em si *Iwá*, *Àṣẹ* e *Aba*.

Na dimensão da vida humana, *Èṣù* atua como princípio da transformação. Ele promove o movimento e a dinâmica necessários para impulsionar o *Orí* rumo ao cumprimento de seu pacto sagrado. Dito de outra forma, *Èṣù* impulsiona *Orí* em direção ao propósito individual estabelecido pelo *Aba*. Cada existência que emerge de *Olódùmarè* carrega um compromisso com a manutenção, continuidade e reparação da existência na totalidade.

No entanto, o *Orí* pode perder o caminho que conduz ao cumprimento desse propósito. Nesses momentos, *Èṣù* deve intervir para reorientar o indivíduo. Nesse sentido, ele desempenha o papel de provocar o movimento necessário para os seres permanecerem sempre alinhados ao seu propósito existencial. De acordo com Coleman:

A vida humana inclui a possibilidade de viver em harmonia com nosso acordo divino ou viver em oposição a esse acordo. A consequência de viver em oposição ao nosso destino é a experiência da disruptão, doença, luto, sofrimento mental e medo do desconhecido. Nas escrituras de Ifa, é *Èṣù* que guia o *Ori* (consciência) para uma ou outra dessas possibilidades. (Coleman, p. 22, 2021)⁶³

⁶³ Tradução livre do trecho original: “Human life includes the possibility of living in harmony with our agreement or living in opposition to our agreement. The consequence of living in opposition to our destiny is the experience of disruption, illness, grief, mental suffering and fear of the unknown. In Ifa scripture it is *Èṣù* who guides the *Ori* (consciousness) towards one or the other of these possibilities.” (Coleman, 2021, p. 22)

Como exposto por Coleman, *Èṣù* é responsável por guiar o *Orí* para viver seja em harmonia ou em desacordo com o pacto divino. No entanto, ele age como a força divina que atua para reorientar o *Orí*, quando este se perde do caminho estabelecido pelo *Aba*. Dessa forma, *Èṣù* desempenha o papel de mestre no candomblé, pois, à sua maneira jocosa, ele brinca com a vida e com as pessoas.

Aqui, “brincar” significa levar o indivíduo ao limite, já que *Èṣù* próprio não possui em sua essência limite. Sua essência é composta pela multiplicidade, pela sua recriação, por buscar incessantemente ser individual. Como bem exposto por Eugênio e Camargo, “*Èṣù* provoca o ser humano com a intenção de tirá-lo de sua estabilidade emocional e social, provocando-o a solucionar problemas, a sair da inércia.” (2022, p. 231).

Na metafísica do candomblé, só é possível ser e existir por meio do movimento e *Èṣù* sempre colocando o ser humano em movimento. Ele é uma provocação constante que impulsiona o ser a existir. Ele vive em artimanhas, em um processo contínuo de ensinar e rir, de levar as pessoas aos seus limites para provar que elas têm o poder de superar esses mesmos limites. Portanto, *Èṣù* está sempre presente, conduzindo a vida com leveza e brincadeira, mas com um propósito profundo, qual seja, mostrar que o movimento é essencial à existência. Segundo Eugenio e Camargo:

Na filosofia iorubá, não há esse julgamento quanto às polaridades nas interatividades entre os seres da Terra e as ações divinas, o que existe, no entanto, são gestões de sentimentos que organizamos durante nossas relações na Terra e que *Èṣù* as manipula para que possamos buscar sempre o melhor equilíbrio, coletar conhecimentos e melhorar as articulações em nossas interações sociais, elaborando em si mesmos uma percepção enquanto seres ontológicos comungando de relações comunitárias. (Eugenio e Camargo, 2022, p. 228)

A passagem acima demonstra que *Èṣù* é justo em sua jocosidade e ensinamentos. Devemos entender que ele atua como equilíbrio entre os lados positivo e negativo, pois se move entre essas polaridades e as articula continuamente como agente do caos. É importante reconhecermos que ele busca constantemente manipular as forças e energias existenciais para promover um equilíbrio no universo. No entanto, esse equilíbrio é dinâmico, pois está sempre em movimento e transformação.

Èṣù desempenha um papel orientador na relação com a humanidade. Nesse sentido, ele exige reciprocidade por todo o trabalho que realiza como portador das mensagens e mediador entre *Àiyé* e *Orun*. Ele concede aquilo que lhe é solicitado, se receber em troca

aquilo que lhe é devido. Esse é o princípio fundamental do movimento em *Èṣù*, qual seja, a ideia de troca. Sua satisfação reside em ser movido e em ser agraciado.

Quando essa reciprocidade não ocorre, *Èṣù* age provocando desafios, complicações. Esses desafios podem vir através de disputas, calamidades e intempéries àqueles que o negligenciam. É fácil compreendermos isso, ao entendermos que *Èṣù* vive/é o caos e, por isso mesmo, é capaz de promover ou não a ordem. Isso porque compreendemos que a ordem só pode surgir no interior do caos, ela se revela como resultado de uma reorganização constante das forças envolvidas que nunca param de ser.

Não discutiremos a complexidade das ações de *Èṣù* a fim de desvendá-lo, até mesmo porque *Èṣù* conhece todas as coisas, sabe de todos os sentimentos, conhece as possíveis personalidades dos seres humanos pela complexidade de suas ações. *Èṣù* exige disciplina e ordem. Faz-se então importante reflexão acerca dos princípios de *Èṣù*, que ajudam os seres humanos a terem uma vida mais equilibrada, colocando ordem no caos que o ser humano cria, tornando a comunicação mais compreensível e as relações equilibradas. (Eugenio e Camargo, 2022, p. 228)

Como Eugênio e Camargo colocam, o caos que *Èṣù* proporciona possui uma função de promover a transformação da vida humana e viabilizar a ordem e o equilíbrio. Esse caos atua como *motor existencial*, pois gera mantém o movimento constante. *Èṣù* é quem condena aquilo que não funciona e recusa a movimenta-se junto ao que escolhe estar estagnado. *Èṣù* repudia tudo aquilo que não se move para ser. Por esse motivo, o caos ocorre especialmente para iniciar ou reiniciar o movimento, já que onde não há dinamismo, onde não há movimento *Èṣù* não existe.

Nas casas de candomblé, assumimos como verdadeira a ideia de que *Èṣù* deve sempre ser agradado e agraciado. Isso garante que as provocações que ele pode fazer resultem em crescimento espiritual e pessoal. Uma condição para que qualquer processo comece é que *Èṣù* esteja em movimento e disposto a dar início ao fluxo da existência.

Dessa forma, *Èṣù* promove a transformação porque é o senhor do caos que orienta os seres rumo ao cumprimento de seu *Aba* e porque seu movimento transcende um princípio teórico da dinâmica cósmica. Ele se manifesta como ação efetiva *para-ser* no mundo. É por meio dele que as coisas mudam e se transformam de fato.

No entanto, essa transformação pode tornar-se uma dificuldade para a vida humana. Isso ocorre especialmente quando *Èṣù* se desagrada diante da ausência de compromisso do indivíduo com seu propósito. Nesses momentos, é possível recorrer à sua força complementar para obter auxílio e reencontrar o caminho da existência. Nesse sentido, Coleman afirma que:

É a função de *Ela* colocar limites nos atrapalhos causados por *Èṣù*. Para entendermos completamente essa relação é necessária uma explicação da forma com a qual Ifa aborda a divinação. As pessoas vêm à dafa por muitas razões, mas, do ponto de vista do sacerdote de Ifa, existe ultimamente apenas uma questão que pode ser perguntada. A questão é: eu estou alinhado com meu destino? Se a resposta é não, então é entendido que *Èṣù* pode estar causando uma condição conhecida como *Ori Ibi*. O dicionário ioruba define *ibi* como mal. Eu traduziria *Ori Ibi* como cabeça confusa. O propósito do dafa é promover orientação para que a cabeça confusa (*ori ibi*) possa se transformar em uma cabeça sábia (*ori ire*). Quando as pessoas vão à divinação com problemas de máfortunios, saúde prejudicada e confusão, Ifa identifica todos esses problemas como enraizados em *Ori Ibi*. Nessa circunstância, *Èṣù* pode ser visto como um Executor Divino. *Èṣù* cria todas essas condições para lembrar que a vida inclui a possibilidade de transformação e iluminação.

Quando a pessoa está em constante resistência à transformação, pode levar a má condição que Ifa chama de *Ori Buruku*. Essa condição é considerada tão repreensiva que a palavra *buruku* não é nunca falada sem que cubra a cabeça com as mãos. A palavra em si é uma forma de azarar e nunca deve ser falada em um local sagrado. O dicionário ioruba define *buruku* como inferno, mas aqui essa definição seria incoerente. Seria mais preciso entender o termo como se referindo a alguém que está inherentemente confuso. O melhor remédio para essa condição é a invocação de *Ela* na esperança de forçar uma descoberta que possa levar à cura. (Coleman, 2021, p. 22)⁶⁴

Como é possível observar a partir da passagem acima, a atuação de *Èṣù* em excesso pode gerar consequências negativas para o *Orí*. Essa situação ocorre quando o indivíduo, sob os efeitos do caos promovido por *Èṣù*, entra em um estado intenso de confusão existencial. Isso acontece porque suas ações e sua vida estão desalinhadas do seu propósito. Consequentemente, afastando-o do seu *Aba*. No entanto, podemos recorrer a *Ela* para interceder a nosso favor e apaziguar *Èṣù*.

Èṣù introduz o caos na vida do indivíduo para reorientá-lo rumo ao seu destino. Esse caos visa despertar a sabedoria necessária para o indivíduo retomar o caminho do propósito existencial. Aqui, *Èṣù* caracteriza-se como guardião e promotor da transformação. Além disso, ele é o *Executor Divino*. Como tal, ele cria as condições que lembram ao ser

⁶⁴ Tradução Livre do trecho original: “It is the function of Ela to place limits on the disruption caused by Èṣù. To fully understand this relationship requires an explanation of the way in which an Ifa priest approaches divination. People come to dafa for many reasons, but, from the point of view of the Ifa priest, there is ultimately only one question that can be asked. The question is; am I in alignment with my destiny? If the answer is no it is believed Èṣù can cause a condition known as *ori ibi*. The Yoruba dictionary defines *ibi* as evil. I would translate *ori ibi* to mean confused head. The purpose of dafa is to give guidance so that a confused head (*ori ibi*) can be transformed into a wise head (*ori ire*). When someone approaches divination with issues of misfortune, poor health, and confusion, Ifa identifies all of these issues are rooted in *ori ibi*. In this circumstance, Èṣù can be seen as the Divine Enforcer. Èṣù creates these conditions as a reminder that life includes the possibility of transformation and enlightenment.

When a person is in consistent resistance to transformation it can lead to a condition that Ifa calls *ori buruku*. The condition is considered so reprehensible that he word *buruku* is never spoken without covering the head with the hands. The word itself is a form of hexing and is never spoken in a sacred place. The Yoruba dictionary defines *buruku* as hell, but here again the definition is misleading. It would be more accurate to understand the term as referring to someone who is inherently confused. The main remedy for this condition is to invoke Ela in hopes of forcing a breakthrough that will led to healing” (Coleman, 2021, p. 22)

humano que a vida inclui a possibilidade de transformação e iluminação (Coleman, 2021, p. 22).

Caso o *Orí* não se reoriente espontaneamente⁶⁵, seja por meios naturais, seja por meio de intervenções rituais como *ebós* ou outros fundamentos religiosos, essa desarmonia e confusão podem se aprofundar. Se esse aprofundamento ocorre, ele gera impactos negativos em todos os aspectos da vida do indivíduo. Desse modo, ele pode causar profunda angústia. Nesses casos, ela só é sanada quando o *Orí* se reorienta em seu destino. Nessa condição, a atuação de *Èṣù* torna-se mais intensa por causa de sua insatisfação diante da ausência de transformação no *Orí*. Para acalmá-lo, somente a invocação de *Ela* pode abrir um caminho para a melhoria.

A invocação de *Ela* se dá pela reestruturação do *Eledá* para se restabelecer o equilíbrio de *Orí*. O *Eledá* é uma das partes constitutivas do *Orí*. Portanto, é o elemento fundamental para a abertura dos caminhos espirituais, especialmente no que diz respeito à clareza mental, racionalidade e intuição. Uma vez que *Eledá* está igado ao fundamento primordial da forma, ele também tem a função de manter a estabilidade do “eu”. Assim, ele atua como uma âncora, pois possibilita ao indivíduo construir uma identidade consistente, sem se perder totalmente nas mudanças e dinâmicas da vida cotidiana.

No filosofia do candomblé, o conteúdo essencial do indivíduo reside no *Eledá*. *Eledá* é a definição do indivíduo e o que o torna quem ele é, isto é, seu destino. Quando um indivíduo se desalinha de seu propósito, seu *Orí* apresenta os primeiros sinais de desarmonia, manifestados como interrupções e desafios no fluxo da vida cotidiana.

É a partir desse aspecto que podemos reconhecer *Èṣù* em sua face de *Trapaceiro*. A provocação dessas intercorrências objetiva chamar a atenção do indivíduo para retomar a ação em sintonia com seu verdadeiro ser. Dito de outra forma, para o indivíduo ficar em sintonia com aquilo que lhe foi dado pelo *Aba* contido no *Orí*, quando ele se ajoelha perante *Olódùmarè*. O *Eledá* é o local onde estão reunido os dados essenciais de cada indivíduo. Por isso, se o *Orí* retorna ao equilíbrio, é *Eledá* que o protegerá do *Èṣù* Trapaceiro, pois ele se relaciona primordialmente com *Ela*, força antagônica de *Èṣù*.

Nesse movimento, *Èṣù* é o agente que possibilita a transformação do indivíduo, sem que haja dissolução do “eu”. Ele impulsiona o ser humano a mudar aquilo que se desalinhou de seu destino. Essa ideia de transformação com realinhamento do “eu” se

⁶⁵ Como visto no capítulo anterior, o ser humano ao vir ao *Àiyé* perde toda sua consciência e acordo feito perante *Olódùmarè*. Por essa razão, ele não se lembra do seu propósito e destino, precisando assim ser orientado em seu caminho através do *meridilogun*.

efetiva na posição de *Èṣù* como executor do alinhamento dos caminhos divinos e de *Ela* como força que modera o caos e a dinâmica existencial por meio do *Eledá*, que é o espaço de contenção do “eu”.

Assim, podemos apontar que os aspectos de transformação trazidos por *Èṣù* são múltiplos e variados, pois está presente onde há movimento e mudança. Além de ser transformador do indivíduo em seu papel de *Executor Divino* e *Trapaceiro*, bem como mediador da ordem por meio do caos, *Èṣù* é a força responsável pela união e formação de tudo que se junta para dar origem ao novo. Dessa forma, sua potência transformadora atua nas transformações individuais e em todas as mudanças que ocorrem no *Àiyé*. Nesse sentido, Coleman afirma que:

Em Ifa, o número sagrado dezessete representa os dezesseis *Odu* primais mais *Ose'tura*, que é o décimo sétimo *Odu* de Ifa. Esse *Odu* têm a função de chamar os *Olu Odu* (os dezesseis primais) para a copulação, criando os duzentos e quarenta *Omo Odu* ou “filhos” dos primeiros dezesseis principais. Isso sugere que *Èṣù*, além de ser o Mensageiro Divino, é também a semente primal de criação. *Ose'tura* descreve o relacionamento entre *Èṣù* e a humanidade. Para ser mais específico, existe um número de manifestações de *Èṣù* e nesse verso (*Ose'tura*) a manifestação é chamada de *Èṣù O'dara*, significando que o Mensageiro Divino divide e espalha ou inicia a transformação. (Coleman, 2021, p. 47)⁶⁶

Como exposto por Coleman, *Èṣù Odara* é aquele que divide e espalha a transformação. Ele tem a característica de promover a melhoria mesmo que seja por meio do caos. A face *Odara* de *Èṣù* é aquela que se manifesta quando ele é cultuado e invocado corretamente. Dito de outra forma, ela se manifesta, quando lidamos com sua mudança e seu caos com sabedoria e intenção.

Para apaziguar *Èṣù* enquanto gerador de caos e manter sua força direcionada ao positivo, é necessário invocar sua face benéfica. Dessa forma, garantimos que suas mudanças sejam produtivas e que permaneçamos em suas graças como *Trapaceiro* benevolente. Por isso, dirigimo-nos a ele como *Èṣù Odara*, uma vez que em *Yorubá*, *Odara* significa tudo aquilo que é bom, próspero e maravilhoso. Além disso, representa uma qualidade superior reunida e sintetizada em uma única *palavra-essênciam*. Usamos esta nomenclatura quando invocamos a face positiva de *Èṣù* para pedirmos mudanças prósperas.

⁶⁶ Tradução livre do trecho original: “In Ifa, the sacred number seventeen represents the sixteen primal Odu plus *Ose'tura*, which is the seventeenth Odu of Ifa. This Odu has the function of calling the *Olu Odu* (the sixteen primal ones) to copulate, creating the two hundred and forty *Omo Odu* or “children” of the first sixteen principles. This suggests that *Èṣù*, in addition to being the Divine Messenger, is also the primal seed of creation. *Ose'tura* describes the relationship between *Èṣù* and humanity. To be more specific, there are a number of manifestations of *Èṣù* and in this verse (*Ose'tura*) the manifestation is called *Èṣù O'dara*, meaning the Divine Messenger divides and spreads or initiates transformation.” (Coleman, 2021, p. 47)

Ao clamarmos por *Èṣù Odara*, fazemos isso suplicando que ele olhe para a humanidade com bons olhos, com olhos *Odara*, e que nos conduza em direção à melhora. Assim, reconhecemos nele aquele que transforma tudo e promove a evolução constante.

A relação de *Èṣù* com a ideia de transformação torna-se mais clara quando observamos sua representação simbólica como senhor das encruzilhadas. Isso ocorre porque a encruzilhada é um ponto neutro de partida para sete possibilidades. Estas dividem-se em quatro caminhos visíveis e três invisíveis. Os quatro caminhos visíveis fisicamente são frente, atrás, direita e esquerda. Os três invisíveis são abaixo, acima e dentro de si.

Na cultura *Yorubá* quando falamos da encruzilhada tradicional, identificamos a expressão *Ikorita Meta*. Esta significa literalmente “encontro de três caminhos” ou “encruzilhada de três vias”. Essa expressão refere-se ao espaço simbólico que pertence a *Èṣù*, justamente por reconhecê-lo como senhor dos caminhos e dos encontros. Ele é o primeiro ser que surgiu. Por isso, tornou-se senhor do espaço existencial. *Èṣù* une o *Àiyé* e o *Orun* através de si. Ele é o intermediário que, a partir de dois elementos distintos, permite surgir um terceiro, o movimento da transformação. Por esse motivo, a encruzilhada é um espaço de transformação e reverenciada como local sagrado. De acordo com Passos:

Exu rege os caminhos e os espaços (...) dentro da filosofia do candomblé. Somente um orixá tão importante quanto Exu seria capaz de reger algo tão complexo quanto o espaço. A encruzilhada é dele, pois é o lugar onde dois espaços se cruzam. Ela não precisa, apesar do nome, ser necessariamente em forma de cruz. Ou seja, abrindo a possibilidade de quatro escolhas. Pode ser em forma de T ou, como nas antigas cidades gregas, de Y. Aí, as opções ou escolhas podem ser em número de três. Ou pode ser uma “encruzilhada” que permita uma entre duas possibilidades (Passos, 1999, p. 155).

Com base na passagem acima, podemos afirmar que a encruzilhada é a representação física da força transformadora de *Èṣù*. Isso ocorre porque estar na encruzilhada significa ter a possibilidade de sair da neutralidade e da inércia da não existência para se mover em direção ao ser. Desse modo, onde surge algo além do Um, ali está *Èṣù* em sua multiplicação existencial.

Por esse motivo, ele é *Ikorita Meta*. O caminho único que se divide em dois e se torna três ou os dois caminhos que se unem e geram um terceiro, distinto e novo. Nesse sentido, *Èṣù* promove o surgimento do diferente e é o mediador entre o Um e o Múltiplo.

Èṣù movimenta o não-ser para o ser. Ele parte do ponto neutro em direção a outro lugar, escolhe um caminho e abre oportunidades para existir e vivenciar o ato de viver por si. Esse é o fundamento central da ideia de transformação que *Èṣù* carrega. A necessidade de experienciar o ser além do Todo, pois a transformação é inevitável e essencial. A

transformação é inevitável e essencial para ser individualizado e para ser aquilo que se deve e pode ser.

Um ensinamento constante e básico na cultura tradicional das casas de candomblé é que o melhor lugar para estarmos é nas encruzilhadas. A ideia subjacente a essa sabedoria cotidiana é a de que, enquanto não permanecermos parados, uma encruzilhada sempre oferece uma nova chance. Assim, *Èṣù* nos impulsiona ao movimento para ser, e, independentemente do caminho escolhido, mover-se é transformar-se. Dessa forma, ter escolhas é ter oportunidades, aprender com erros e aproveitar acertos ao longo da jornada.

Èṣù entende tudo à luz da transformação e da mudança. Assim, a vida se dá na dinâmica contínua dos acontecimentos. *Èṣù* sempre retorna para testar aqueles que escolheram um caminho, pois a questão é verificar a capacidade do indivíduo de aprender e progredir com suas próprias escolhas. Dessa forma, *Èṣù* é a própria possibilidade de movimentar a vida. Ele possibilita nos encontrarmos com nós mesmos e agirmos para construirmos uma boa existência, alinhada ao propósito individual de cada um.

A visão candomblecista do *Àiyé* como um grande mercado ajuda a compreendermos a transformação promovida por *Èṣù* como elemento fundamental na constituição da vida humana é observar. Essa metáfora reflete a concepção iorubá da realidade como um espaço de relações constantes, de trocas que sustentam a dinâmica da existência.

Na visão *Yorubá*, “mercado” vai além de um local físico. Ele representa a ideia de intercâmbio contínuo, de mudanças de posição, de reorganização de ordens e construção de novos significados. Desse modo, “trocar” é a forma genuína de manter o *Àṣẹ* em circulação, ou seja, manter a potência vital fluindo e renovando a existência. Segundo Nascimento:

Ou seja, para essa perspectiva, tudo é trocável e circulável de modo a intensificar o axé, desde que não haja exploração, pois afé o que se instala é um bloqueio na circulação do axé e, portanto, das relações comunitárias que se fortalecem através das trocas.

Para a perspectiva do mercado-ojá, não existe doação sem contrapartida. Mesmo que a pessoa que receba algo não tenha nada material para retribuir, a instância simbólica, os laços comunitários, o afeto, o desejo de felicidade é algo que surge como “paga” pelo que fora dado. Não há nada “de graça” para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há a implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um se esforce para que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficiem da circulação das coisas/serviços/axé. (Nascimento, 2016, pp. 34-35)

Com base na passagem acima, podemos afirmar que a ideia de troca fundamenta as relações humanas na cosmovisão *Yorubá*. Nela nada é dado gratuitamente, mesmo quando objetos não são trocados materialmente. O esforço e o *Àṣẹ* envolvidos nas relações

sempre estão em movimento e são dados e recebidos. Por isso, *Èṣù* está sempre presente no mercado e é reconhecido como senhor das trocas, pois é por meio da troca que o *Àṣẹ* se movimenta e se atualiza.

A ideia de troca se torna possível na existência a partir do ato de *Èṣù* de deixar de ser parte do Todo para tornar-se Outro. Nesse gesto inaugural, ele inicia o movimento fundamental da individualidade. A partir desse princípio, a existência humana só se efetiva por meio de uma constante troca entre relações que constituem e constroem o indivíduo. Essa dinâmica de troca estabelece os fluxos contínuos de *Àṣẹ* em tudo que existe.

Dessa forma, *Èṣù* institui-se como princípio da transformação impulsionador das mudanças nas relações humanas e motor universal de tudo que se move no *Àiyé*. Como senhor elemental do movimento e responsável por levar o *Àṣẹ* de *Olódùmarè* a toda existência, *Èṣù* se estabelece como aquele que viabiliza a transformação em tudo que há, já que a mudança ocorre precisamente por meio da circulação e troca do *Àṣẹ*.

Èṣù se apresenta como força transformadora, pois foi o primeiro a se transformar e individualizar-se a partir do Todo. Nesse momento, ele é o primeiro ser a receber o *Àṣẹ* de *Olódùmarè*, isto é, o primeiro a concretizar a possibilidade de *vir-a-ser* distinto do Todo. Assim, torna-se o próprio movimento capaz de promover mudança e dinamismo em tudo que existir após ele. Portanto, ele está tudo que o sucede. Nesse contexto, *Èṣù* é o responsável por veicular e trazer o movimento do *Àṣẹ* de *Olódùmarè* a tudo que existe. Ele é o agente que torna real a possibilidade de mudança, o *vir-a-ser*, em todas as coisas.

Na relação com a humanidade, o princípio da transformação encarnado por *Èṣù* se manifesta de duas formas. Por um lado, como *Trapaceiro* ou *Executor Divino*. Aqui, ele é promotor de desafios e dificuldades, incumbido de testar os caminhos do ser humano e orientá-lo rumo ao cumprimento de seu *Aba*. Por outro lado, como *senhor da troca*. Nesse caso, ele é o propulsor do *Àṣẹ*, ou seja, propulsor da força que flui em movimento e intercâmbio. Dessa maneira, o *Àiyé* se revela como o grande mercado de *Èṣù*, isto é, o espaço simbólico onde ele promove e realiza as trocas fundamentais à existência. Para haver transformação, é necessário trocar aquilo que se tem pelo que não se tem, aquilo que se é pelo que ainda não se é.

Assim, *Èṣù* é o *Ikorita Meta Aiyê Orun*, a encruzilhada de três caminhos que une o *Àiyé* e o *Orun*. Como princípio da transformação ele possibilita tanto a união do que se separa quanto a separação do que se une. Por meio dele tudo o que foi e será se modifica constantemente. Dessa maneira, *Èṣù* é a força invisível que liga todas as coisas em sua multiplicidade. O primeiro a emergir do Todo e a se tornar parte integrante de tudo. Ele está

presente em todas as coisas como princípio estrutural, age nelas todas como força motriz e regula todas elas como guia da direção existencial.

4. CONCLUSÃO

Como o demonstramos nesta dissertação, há uma estrutura ontológica no candomblé que está por trás do processo ritualístico e religioso. Essa estrutura aparece por meio de conceitos existenciais cosmogônicos que explicam a possibilidade da existência e formação do mundo, além de todos os processos de criação e funcionamento da realidade. Nesse sentido, o objetivo principal dessa dissertação era realizar uma análise e demonstrar a ontologia do candomblé com ênfase no conceito de *Àṣe*. Isso permitiu analisarmos vários aspectos filosóficos que envolvem esse conceito. Para desenvolver o objetivo geral desta dissertação, dividimos o texto em três capítulos, cada um com três seções.

No primeiro capítulo intitulado “Filosofia e Cosmogonia Yorubá” demonstramos na seção “A Filosofia *Yorubá*” seus fundamentos estruturais e a relação entre o conhecimento do sagrado e o conhecimento do mundo por meio de construções ontológicas. Dito de outra forma, abordamos a possibilidade de uma filosofia *Yorubá*. Aqui, consideramos a realidade empírica do saber afro, sabendo que sua estrutura lógica se deu em conjunto com o desenvolvimento da compreensão da religiosidade. Mesmo sem possuir uma abordagem escrita, a filosofia *Yorubá* permaneceu constituindo a vida fática através da tradição oral e do culto religioso. Assim, mostramos que a maneira de pensar africana é intimamente ligada à religiosidade, voltando-se para uma teologia desenvolvida para a melhora pessoal e social de cada pessoa que cultua a própria existência com a natureza.

Na seção “Existencialidade na Cosmogonia do Candomblé”, mostramos que na Filosofia *Yorubá* as reflexões sobre a vida envolvem dimensões metafísicas da existência. Pensar sobre a vida significa, na verdade, pensar na pré-vida, naquilo que antecede a própria concepção da existência. O caráter religioso permite criar um mundo metafísico, que define a origem e o significado da existência. Demonstramos não haver como dissociar a compreensão do universo mítico-religioso *Yorubá* de sua filosofia, dado que a estrutura e compreensão da humanidade e o modo como ela se dá no *Àiyé* é através da relação de ambos. Por essa razão, o desenvolvimento filosófico africano sempre estará ligado ao religioso, porque filosofia e religião complementam-se no sentido de dar base ao conceito da existência e convívio da social.

Assim, o resultado dessa análise foi que o culto do candomblé é um culto a raiz ancestral ontológica da existência: o *Àṣe*. Essa força primeira do ato de existir, do ato da vida, é apresentada fisicamente através do momento do transe mediúnico. Este é o momento

em que o médium *vira* sua Natureza, a partir de louvações e invocações específicas aos *Òrìṣàs*. Por esta razão, o transe é manifestação física de uma experiência metafísica que se dá através do *Aṣè*. A filosofia *Yorubá* é uma compressão da relação entre o sagrado e o material, estabelecida pela religiosidade para organizar a existência e esta relação se dá pelo conceito de *Aṣè*.

Na seção “Cosmogonia *Yorubá*”, apresentamos as minuciosidades da estrutura cosmogônica que compõe o candomblé de origem *Ketu* e demonstramos as relações conceituais das divindades religiosas com locais metafísicos que sustentam a existência. Aqui, *Olódùmarè* é a primeira causa ou catalisador da existência, enquanto *Èṣù* é a primeira consequência particular do *vir-a-ser* e os *Òrìṣàs* são a primeira existência/ato de existir. É importante notarmos que essas forças compositoras da existência se relacionam com seus *Omós* com base no princípio ativo deles mesmo que são compartilhados ainda no *Orun*, e aqui são associados às essências dos *Òrìṣàs* correspondentes. Dessa forma, a pesquisa tomou como ponto de partida a relação de transe e conexão entre o mundo físico *Àiyé* e o metafísico *Orun* para delimitar a ontologia por trás do candomblé.

Assim, demonstramos que a religiosidade candomblecista visa um culto ao passado e a ancestralidade para manter viva a própria existência para que nela haja uma eterna continuidade. *Òrìṣàs* ao contrário de santos, não operam por milagres ou por serem seres perfeitos e incólumes. Um dos principais traços dos principalmente dos *Ìrúnmolés* é o ato de viver e ter falhado em vida, mas ter se redimido ao ponto de estar alinhado aos *Òrìṣàs*.

Assim, no primeiro capítulo na totalidade, expusemos a cosmogonia *Yorubá* a fim de mostrarmos como se dá a estrutura no candomblé. Desse modo, afirmamos haver um conhecimento ancestral passado através da oralidade para constituir um entendimento sobre os segredos da existência a partir de uma ótica afrocêntrica. Consequentemente, afirmamos que o pensar africano, mesmo ligado a espiritualidade, diz mais sobre uma conduta e modo de ser na sociedade.

No segundo capítulo intitulado “*Orun* e *Àiyé*: As Condições Para Existencialidade Do *Ará*, *Emí* e *Ori*”, prosseguimos demonstrando na seção “*Orun* e *Àiyé*” noções necessárias para a compreensão do mundo. Aqui, o ponto importante é que *Olórun* dividiu *Orun* e *Àiyé*. Por causa disso, os *Ara-Àiyé* anseiam retornarem para completude com seu *Ara-Orun*, pois, assim, estariam juntos ao *Todo* novamente. Entretanto, isso só é possível após cada particularidade experienciar na vida individualmente e ter seu *Odú*, ou seja, ter seu caminho traçado e permitido seu retorno por completo.

Assim, o resultado da nossa análise nessa foi que no candomblé a existência se dá nos campos correlatos de *Orun* e de Àiyé. Esses são mais do que céu e terra, pois organizam a existência. Eles explicam a relação entre espaço, tempo e existência. *Orun* abrange os fenômenos metafísicos e Àiyé os fenômenos físicos da vida. O que se faz em um terreiro, o que se utiliza nas festas realizadas, servem para reaproximar a “força”, reencontrar *Aṣè*, reaproximar ancestralidades, reconectar existencialidade física e metafísicas. Um toque para louvar os *Òrisàs* é realizado para aproximar o *Òrisà* ao Àiyé, possibilitando uma fagulha de fissão de encontro entre dois mundos que coexistem sem ser vê, que coexistem sem se tocar. E através do candomblé, a partir do processo do transe, há o choque de reencontro que movimenta de novo o *Aṣé* e o *aṣè*. Possibilitando dessa forma, a continuidade e manutenção da vida para a existência.

Na seção “*Orí* e a sua importância no candomblé” seguimos aprofundando a análise dos conceitos centrais para a construção da existência numa perspectiva Yorubá. Mostramos que *Orí* é um organizador-chave das possibilidades individuais. Ele soluciona a questão da individualidade em uma noção de realidade na qual tudo se conecta a *Olódùmarè*. *Orí* é o núcleo que contém a característica individualizante. Com base nos *Ítans*, demonstramos a importância de *Orí* na regência da existência humana, visto que ele representa o primeiro contato do ser com a vida e a espiritualidade ao mesmo tempo.

Assim, como resultado dessa análise afirmamos que o *Orí* é responsável pela individualidade e coabita duas formas de existencialidade. Ele possibilita o contato entre o sensível (a finitude) e o inteligível (a infinitude). A distinção entre Àiyé e *Órun* é encerrada pela capacidade de *Orí* existir no Àiyé enquanto se conecta ao *Orun*, uma vez que ele é a ponte essencial que possibilita a relação entre o humano e o sagrado, entre o mundo físico e o metafísico, pois cada *Ori-odé* tem ligação direta com seu *Ori-Inu* no *Orun*.

Na seção “Transe e *Aṣè*”, demonstramos como o transe no processo do culto religioso traz consigo uma revelação ontológica de funcionamento da realidade na perspectiva Yorubá. O transe desempenha um papel essencial e crucial, dado que ele é o processo no qual o indivíduo transcende e se conecta ao divino metafísico imanentemente. O transe é o instante essencial de reconexão da composição ontológica do ser com o Ser, pois é nesse estado que se estabelece um contato com a Natureza divina interior sensível do médium, bem como com a Natureza do Ser inteligível do médium. Assim, cria-se uma conexão favorável para o entendimento ancestral de si e da existência.

Assim, como resultado dessa análise afirmamos que o *Aṣè* é o elemento fundamental que promove e permite a realização do transe, pois o transe representa uma nova conexão entre o estado finito da existência e o estado infinito e de continuidade do Ser. A ligação promovida pelo transe cria um vínculo perpétuo entre *Òrìṣà* e *Omo Òrìṣà*, que se alimentam mutuamente. O transe estabelece uma conexão entre *aṣè* e *Aṣè* no corpo do indivíduo que incorpora, uma vez que o primeiro é somente um vestígio necessário para nossa existência, enquanto o segundo representa a existência pura, completa em si, que a forma humana não consegue abranger.

No segundo capítulo “*Orun e Àiyé*: as condições para existencialidade do *Ará, Emí e Orí*”, analisamos as estruturas necessárias para a existência da vida de cada indivíduo. na visão do candomblé. Na seção “*Orun e Àiyé – noções necessárias para compreensão do mundo*” explicamos os conceitos essenciais para a composição e manutenção da vida no *Àiyé* e como eles se relacionam de forma intrínseca e inseparável.

Como resultado dessa exposição, reafirmamos a importância da compreensão dos *Ítans* para entender o funcionamento da existência, na cosmogonia candomblecista. Demonstrado haver uma estrutura filosófica por trás da oralidade que sustenta a fundamentação religiosa do candomblé.

Na seção “*Orí e a sua importância no candomblé*” trabalhamos minuciosamente a noção de como se dá a estrutura do indivíduo. Nesse caso, a importância e necessidade do conceito *Orí* como o guardião da individualidade. Como resultado, vimos que a cabeça, o *Orí* é essencial para a existência da individualidade, sendo conceito e fator importante e indispensável de culto e compreensão.

Na seção “*Transe e Àṣe*” apresentamos o que é o processo mediúnico e como ele se dá a partir do transe e a relação necessária com o *Àṣe* para que ela ocorra. Nesta seção, analisamos os processos de transe, de como e porque eles acontecem. Como resultado, podemos entender que o transe no *Òrìṣà* é um desdobrar-se de si, que só é possível pela troca de *Àṣe* possibilitando que o mundo sensível e inteligível se aproxime momentaneamente. Demonstramos assim que o candomblé é o culto que promove e estimula o se entender e se descobrir para cada vez mais se conectar consigo mesmo.

No segundo capítulo, demonstramos haver uma estrutura e cosmovisão metafísica afro-brasileira sendo trabalhada, estudada e repassada nos terreiros através dos *Ítans*. Nesse capítulo expusemos toda a estrutura filosófica do candomblé e como funciona a vida do ponto de vista candomblecista.

No terceiro capítulo “*Òrìṣà Èṣù*: O processo da individualização da existência”, demonstramos, na seção “A criação e *Èṣù*: a primeira forma de existência”, que *Olódùmarè* é o princípio de tudo que existe e *Èṣù* é o princípio de cada particularidade que existe. Assim, *Olódùmarè* é o todo e *Èṣù* é a particularização desse todo. *Èṣù* é a essência da individuação da existência e é o movimento propulsor do *Aṣè*, uma vez que ele é o primeiro a detê-lo na criação. Portanto, *Èṣù* é-contém-movimenta *Aṣè*.

Assim, como resultado dessa análise afirmamos que *Èṣù* é o primeiro detentor individual do *Aṣé*, pois é a primeira partícula a se desprender do todo *Olódùmarè*. Portanto, tudo que existe individualmente, existe por e por meio de *Èṣù*, pois este representa a possibilidade primeira de se individualizar. Por isso, ele é o elo-mensageiro que há em todos e se comunica com o Todo, pois é parte direta deste. Assim, graças a capacidade de transformação de *Èṣù* que o processo de individuação é possível e existente.

Na seção “*Èṣù Oseturá* o Comunicador Divino: a relação entre *Èṣù*, *Òrìṣàs* e a humanidade”, exploramos como o processo de individualização promove a movimentação e transformação características da força de *Èṣù* e como isso o coloca como elemento fundamental na comunicação entre tudo que existe. Por ser a partícula individualizadora, *Èṣù* está em todos os indivíduos e se torna a partícula que se comunica em tudo que existe. Desse modo, demonstramos como o conceito de *Èṣù* é uma solução para a relação entre o todo e parte.

Podemos afirmar, portanto, que a comunicação que *Èṣù* promove soluciona a separação ontológica entre *Àiyé* e *Orun*, uma vez que ele promove uma reconexão com uma parte dessa totalidade. Isso ocorre por meio do culto a *Èṣù* e aos *Òrìṣàs*, dado que o culto restabelece um laço perdido. A vinda dos *Òrìṣàs* no *Àiyé* serve como acalanto e reestrutura da força de conexão ao ancestral. Dessa forma, há um reconhecimento entre o mundo invisível e o mundo visível de modo que eles se afinem e se aproximem. Aqui, o pressuposto básico é a atuação de *Èṣù* na necessidade de troca de um estado para o outro, do movimento entre o todo e o particular.

Na seção “*Èṣù* Como Princípio da Transformação”, demonstramos ser possível entender a relação entre a aproximação das realidades sensíveis e suprassensíveis pelo movimento que é/ser *Èṣù* e a necessidade do mesmo para movimentação do existir. Na filosofia de *Èṣù*, a qual é por essência movimento da ação de ser, tudo que é, é e existe por meio de *Èṣù*. O processo de início do mundo, antes mesmo da separação, se dá pelo movimento primeiro de matéria de *Èṣù* em seu passo de ação-existir. Assim, demonstramos

que o próprio ato de chamar, louvar, saudar *Èṣù* é um ato de preservação e culto ao princípio da própria existência. Nesse caso, compreender o que de fato é *Èṣù* é acessar a potência de transformação. *Èṣù* carrega a transformação por ser o primeiro a realizar movimento. Ele carrega em sua essência o movimento absoluto, pois foi o primeiro a se desprender do todo *Olódùmarè*. Por isso, ele é representação da essência do próprio ato de mover e transformar.

No terceiro capítulo “*Òrìṣà Èṣù*: o processo da individualização da existência”, analisamos o modo como *Èṣù* é visto e compreendido na filosofia candomblecista. *Èṣù* é o princípio da individualização. Este capítulo é crucial, pois nos permitiu mostrar o que é e como se deu o processo da existência individual. Consequentemente, mostramos como é de fato a relação entre os humanos e os *Òrìṣàs* por meio do *Aṣé* que os ligam.

Por esses motivos, demonstramos a estrutura da filosofia do candomblé. Dessa forma, podemos aprender que *Èṣù*, os *Òrìṣàs*, o transe e o *Aṣè* constituem a ontologia de base do Candomblé. Sendo assim, eles exprimem que a composição metafísica do existir é o *Òrìṣà* e o transe é a expressão do *Aṣè* no mundo físico. Concluímos afirmando que o *Aṣè* é o fundamento principal da existência. A vida é um processo de troca contínua do *Aṣè*. Esse processo é mediado por rituais, ética, comunidade e relação com os ancestrais. O candomblé é religião e um sistema filosófico de compreensão da existência que oferece caminhos de cura, autoconhecimento e reencontro com o sagrado.

Podemos concluir, portanto, afirmando que o cerne da ontologia do candomblé é o *Aṣé*, assim como o culto a ancestralidade da existência e a *Èṣù*. Desse modo, mante-se a continuidade da vida e o agraciamento que é o poder existir, viver, sentir e ser por si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Wande. **Sixteen Great Poemas of Ifa**, Lagos, Unesco, 1976.
- ABIMBOLA, Wande. **Ifá, an exposition of literary corpus**. Ibadan, Oxford Univ. Press, 1976.
- ALESE, Olukayode. **Yorubá Philosophical Ways of Reasoning**: an introduction. Independently Published, 2018.
- BENISTE, José: Òrun Àiyè, O Encontro de Dois Mundos: O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre o Céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005
- BENISTE, José. **Jogo de búzios**: um encontro com o desconhecido. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- BENEDICTO, Ricardo Matheus; FAISLON, Leonardo Lázaro. Candomblé: Axé e Ancestralidade como categoria analítica afrocêntrica. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, p. 25. 2020. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/1828>
- CORREIA, Paulo. Poder e transfiguração do imaginário no candomblé. Revista **OPSI**, ano 11, n. 10. 2011
- COSSARD, Giselè Omindarewá. **Awó**: o mistério dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- COSTA, Alexandre; MORAES JÚNIOR, Mário Pires de. Reflexões sobre o transe ritualístico no Candomblé. **Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 16, n.21, pp.72-87, jul-dez de 2014.
- COLEMAN, D. W.; AWO FALOKUN FATUNMBI. **African Traditional Religions Textbook: Ifa**. Disponível em: <https://pressbooks.pub/africanamericanreligionisifa>
- DELFINO, Jair; CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes; SILVA, Samia Paula dos Santos; MEDEIROS, Jarles Lopes de. IFÁ um sistema binário de divinação. In: Seminário de educação matemática nos contextos da educação do campo, 4., 3-4 dez. 2015, Caruaru – PE. Anais PE: GPEMCE – UFPE, 2015. pp. 93-97.
- DIAS, João Ferreira. **Nos trilhos do pensamento religioso Yorubá**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2017.
- DRAVET, F. M. Corpo, Linguagem e Real: O Sopro de Exu Bará e Seu Lugar na

- Comunicação. **Ilha do Desterro A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies**, v. 68, n. 3, pp. 015–026, 1 out. 2015.
- EUGENIO, N. P.; CAMARGO, K. A estética iorubá nos itans e orikis de èsù e sua relação de coexistência entre ser humano e divino. *Problemata*, v. 13, n. 1, pp. 223–238, 2022.
- IDOWU, Bolaji. Olódùmarè: *God in Yorubá Belief*. London: Longmans, 1962.
- FATUNMBI, Awo Fa'Lokun. **Orí: The Ifa Concept of Consciousness. The Metaphysical Foundations of Ifa**, Vol.4. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- FERREIRA, A. B. de H. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999
- GORENDER, J. O épico e o trágico na história do Haiti. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, 2004.
- JR, Oswald Eckles. **The Philosophy of Olodumare and Shango**. [s.l.] iUniverse, 2005.
- KORMIKIARI, M. C. “O conceito de ‘cidade’ no mundo antigo e seu significado para o norte da África berbere”. In: FLORENZANO, M. B.; HIRATA, E. (Orgs.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2009, pp. 137-172.
- MAIRINQUE, Igor das Mercês. Karl Popper e a teoria dos Mundos de Platão. *Revista Eletrônica Print por UFSJ*. n. 5, pp. 7-17, 2003. Disponível em <https://ufsjiang.edu.br/portal-repositorio/File/revistametanoia/numero5/igor.pdf>
- MARTINS, Adilson Antônio. **O jogo de búzio por Odu**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- MORAES-JUNIOR, Mário Pires De. *Candomblé – discurso em transe. Dissertação* (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.
- NASCIMENTO, Wanderson flor do. Orí: *A saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas*, Belo Horizonte, v. 1, 2014.
- NASCIMENTO, Wanderson flor do. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, v. 4, n. 1, 27 set. 2016.
- NOGUERA, Celeide Agapito Valadares. O Momento do Transe como “veri-ficação teológica” e transfestação da existência Liberdade da alma e do corpo. *Paralellus Revista de Estudos de*, v. 1, n. 2, pp. 13–33, 2012. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/131>
- NOVAES, Luciana de Castro Nunes. A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos. **Revista de Arqueologia, [S. l.]**, v. 34, n. 3, pp. 283–306, 2021. DOI: 10.24885/sab.v34i3.919. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/919>.

- ÓLAIGBO, O. *Èsù Okoto*. Disponível em: <https://ocandomble.com/2014/02/19/Èsù-okoto>. Acesso em: 24 maio. 2024.
- OLÚWOLÉ, B. Sophie. **Socrates and Òrúnmìlà**: two patron saints of classical philosophy. Lagos: Ark Publishers, 2015.
- PARÉS, LUIS NICOLAU. O triângulo das Tobosi uma figura ritual no Benim, Maranhão e Bahia. **Afro-Ásia**, n. 25-26, 26 jan. 2001.
- PARIZI, V. G. **O livro dos Orixás**: África e Brasil. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. Disponível em: https://www.institutobuzios.org.br/2021/01/Vicente-Parizi_O-Livro-dos-Orixas.pdf
- PASSOS, Mara de Sá Martins da Costa. Exu pede passagem. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo, 1999.
- PRANDI, R. Os orixás e a natureza. **Estudos Afro-Brasileiros**, v. 3, n. 2, pp. 285–307, 9 ago. 2022.
- RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy Through Ubuntu**. Mond Books: Harare, 1999.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil**: os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil: os Iorubás**. São Paulo, Sp: Editora Oduduwa, 1996.
- SANTOS, J. E. Dos. Os Nagô e a Morte: *Pàde, Àsèṣè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTOS, Manuela. Aristóteles e a questão da Dynamis desde a ótica de Martin Heidegger. *Periagoge*, v. 1, n. 1, 2018. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/periagoge/article/view/8918>
- SEBASTIÃO, S. A filosofia de òrúnmìlà-ifá e a formação do bom caráter. **Pucgoias.edu.br**, 2015.
- SILVA, Sebastião Fernando Da. *A Filosofia de Órúnmilà-Ifá e a formação do bom caráter*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, f. 132. 2015. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br>
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOUZA, E. C. De. A Teoria das Formas de Platão. *Temas & Matizes*, v. 4, n. 8, pp. 39–46, 2007. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/temasematizes/article/view/424>

- TEMPLES, Placide. **Bantu philosophy**. Paris: Presence Africaine, 1959.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: O uso das plantas na sociedade Ioruba. Companhia das Letras, 1995.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Ifá, an exposition of literary corpus**. Ibadan: Oxford Univ. Press, 1976.

GLOSSÁRIO

Àiyé – O mundo físico, material e terrestre, onde os seres humanos vivem, agem e realizam suas trajetórias. Contrapõe-se a *Orun*, o plano espiritual, mas ambos os mundos são interdependentes e se comunicam por meio de rituais, transe e mediação dos Òrìṣàs.

Àṣẹ (Axé) – Força vital, poder de existir e princípio ontológico fundamental na cosmovisão yorubá. Representa a energia divina que flui de *Olódùmarè* para todos os seres, sustentando a vida, o movimento e a realização de ações. O Àṣẹ só se mantém por meio da partilha, da palavra (*Ofó*) e da comunicação ritual.

Ara – Corpo físico ou ser encarnado no plano terrestre (Àiyé). Refere-se à dimensão material do indivíduo, distinta de sua essência espiritual no *Orun*.

Ara-Àiyé – O corpo ou ser humano no mundo físico. É a manifestação material do indivíduo, composto de matéria ancestral e partes de *Èṣù Yàngí*, que lhe conferem movimento e individualidade.

Ara-Orun – O corpo espiritual ou forma imaterial do indivíduo que reside no mundo dos ancestrais (*Orun*). Representa a continuidade da identidade além da vida terrena.

Èṣù (Exu) – Força primordial, mediador entre *Orun* e Àiyé, senhor dos caminhos, da comunicação e do movimento. Responsável por abrir e fechar os destinos, transmitir mensagens e garantir o equilíbrio entre ordem e caos. É essencial em todos os rituais, pois nenhum *ebó* ou oferenda chega aos Òrìṣàs sem sua mediação.

do Àṣẹ.

Ebó (Sacrifício ritual) – Oferta ou sacrifício feito para equilibrar forças, pedir proteção, agradecer ou corrigir desvios no destino. Cada *ebó* é composto por elementos naturais e ativado pela força da palavra (*Ofó*), sendo despachado na natureza após realizado.

Ela – Força cósmica que representa a **forma** e a **estrutura**. Derivada de *Olódùmarè*, atua como princípio organizador da matéria, permitindo a manifestação individualizada no Àiyé.

Eledá – Conhecido como "Senhor da Criação" ou o "Guardião Ancestral" da alma humana. Também é como se reconhece a parte da alma ligada ao destino, que é a energia espiritual do indivíduo, a essência que o liga ao paraíso e ao destino.

Emí – Sopro vital, alma ou princípio de vida. É o *Emí*, dado por *Olorun*, que dá movimento ao corpo e conecta o ser humano ao mundo espiritual. É depositado no *Orí* no momento da concepção.

Ifá – Sistema religioso e oracular de origem *Yorubá*, que se baseia na adivinhação para

orientação espiritual através do estudo e interpretação dos *Odus*.

Ire – Bem, prosperidade, harmonia. *Ori Ire* é a "cabeça sábia", alinhada com o destino e com o fluxo do Àṣẹ. O objetivo da divinação é transformar *Ori Ibi* em *Ori Ire*.

Iponri – O eu superior ou imagem espelhada do indivíduo que reside no *Orun*. Parte do complexo de *Orí*, representa a ligação direta com o ancestral e com o destino pré-natal. Também conhecido como o "doble" espiritual.

Itán (pl. Itãns) – Histórias sagradas ou mitos que contêm ensinamentos filosóficos, morais e cosmológicos. São transmitidos oralmente pelos *babalawos* e servem como orientação para evitar erros do passado.

Obí – Noz de cola, usada em rituais como símbolo de vida, hospitalidade e conexão com o sagrado. É considerada uma divindade imaterial (*irunmole*) e tem função mediadora entre humanos e divindades.

Odù – Caminho cósmico ou destino traçado antes do nascimento no *Orun*. Cada indivíduo escolhe seu *Odù* em acordo com *Olódùmarè* e *Òrúnmìlà*. Através da divinação (*Ifá*), o *babalawo* revela o *Odù* para orientar a vida no Àiyé.

Odù Òsétùrá – *Odù* associado à comunicação e à mediação, ligado a Èṣù Òsétùrá. Representa o caminho da tradução entre o divino e o humano.

Ofó – Força da palavra, poder criativo do discurso. É o princípio que ativa os rituais, os *ebós* e as bênçãos. A palavra dita com verdade e intenção correta tem o poder de transformar a realidade.

Olódùmarè – Deus supremo, criador do universo e fonte de todo o Àṣẹ. É a origem de todas as coisas, incluindo Èṣù, Elá e os Ìrúnmolè. Embora distante do mundo físico, é a raiz de toda existência.

Olórun – Um dos nomes que *Olódùmarè* é conhecido. Geralmente se traduz seu nome como "o dono do céu", ele é o governante máximo que criou o universo, a terra e as divindades orixás, embora raramente desça do céu. *Olórun* não é representado fisicamente nem recebe oferendas diretas, sendo considerado um deus onipotente e onipresente que guia e sustenta a vida através de seus mensageiros

Omọ Òrìṣà – significa “descendente espiritual de um Òrìṣà”. A expressão é usada para se referir a alguém que é iniciado para o segredo dentro do candomblé. Ser um *Omọ Òrìṣà* implica um compromisso com os ensinamentos, a sabedoria e a obediência aos mais velhos, visando à evolução contínua e à honra dos ancestrais

Òrúnmìlà (Orunmilá) – Orixá da sabedoria, da adivinhação e do destino. É o intermediário entre *Olódùmarè* e os humanos, responsável por transmitir os *Odùs* através do oráculo de

Ifá. Os *babalawos* são seus sacerdotes.

Òrìṣà (Orixá) – Forças divinas ou arqui-divindades que atuam como mediadoras entre o humano e o sagrado. São manifestações do Àṣẹ em formas específicas (natureza, elementos, emoções). Segundo o texto, os *Òrìṣà* são seres humanos deificados após realizarem grandes feitos.

Orí – Cabeça física, mas também alma, destino, consciência e *Òrìṣà pessoal*. É o centro da identidade individual. Antes do nascimento, o indivíduo escolhe seu *Orí* no *Orun*, selando seu destino. O esquecimento ao nascer exige um processo de reencontro, mediado pela divinação.

Orí Inu – O eu interior, a centelha divina dentro de cada pessoa. É a parte do *Orí* que conecta o indivíduo ao seu ancestral e ao seu Àṣẹ.

Orí-Orun – O *Orí* no mundo espiritual, que permanece ligado ao ancestral e ao destino pré-natal.

Orí-Àiyé – O *Orí* no mundo terrestre, que guia a vida encarnada. O alinhamento entre *Orí-Orun* e *Orí-Àiyé* é o objetivo da busca espiritual no candomblé.

Orun – Mundo espiritual, invisível, transcendente. Espaço onde residem os ancestrais, os *Òrìṣàs* e o *Iponri*.

Roda de Koia – ritualística do xirê dedicada a reverenciar os cargos no candomblé.

Sírè (Xirê) – Cerimônia musical e ritualística em que os *Òrìṣàs* são invocados para se manifestarem no Àiyé. Divide-se em três momentos: *zuela de chamada*, *zuela de aparição* (ápice do transe) e *zuela de retorno*.

Yàngí – Arquétipo de Èṣù como o primeiro ser a emergir do caos primordial. Simboliza a origem do movimento, da matéria e da individualidade. É composto da mesma lama usada por *Ajala* para moldar os corpos humanos.

Zuelas – músicas e cânticos para invocação, louvação aos *Òrìṣàs*.

