

Fé, rito e vivência templária - a busca da harmonia entre o mundo natural e o mundo sobrenatural

Fernanda Leandro Ribeiro

1. Apresentação

Este trabalho propõe pensar como a fé, os rituais e a vivência templária se relacionam entre si nas religiões afro-brasileiras e de que maneira, nestas religiões, eles contribuem para garantir a ligação do homem com o mundo sobrenatural.

Estamos chamando de sobrenatural o mundo habitado pelos mortos, ancestrais e deuses. Poderíamos chamá-lo metafísico ou transcendente, mas optamos pelo termo sobrenatural, porque acreditamos que ele transmite melhor a idéia de complementaridade com o mundo cotidiano, que chamaremos mundo natural.

Estamos chamando mundo natural tanto o que as ciências naturais denominam mundo físico (universo) como os aspectos sociais e culturais da vida humana.

Fora das religiões, a noção de sobrenatural parece não fazer o menor sentido. Mas, nas religiões, faz muito sentido falar em uma realidade sobrenatural, que complementa a realidade cotidiana. Em geral, a realidade sobrenatural antecede e determina a realidade natural. Ou seja, para o homem religioso, tudo o que existe no universo e na vida humana, tem uma relação com a dimensão espiritual. Assim, o sentido da existência é construído nesta relação com o mundo sobrenatural. Estamos entendendo esta construção dentro daquilo que Clifford Geertz propõe, ao definir religião como:

“(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (1989, p. 67).

É importante salientar que as religiões afro-brasileiras consistem em um grupo amplo de tradições religiosas orais, ou seja, baseadas na experiência religiosa e não em escrituras sagradas, mesmo que inseridas em uma sociedade baseada na escrita, como é o Brasil da atualidade.

Isto porque, elas nasceram a partir do encontro das três matrizes culturais que formaram a sociedade brasileira: a indígena, a africana e a indo-européia, sendo que as duas

primeiras se baseiam na oralidade, uma vez que são culturas com organização do tipo tribal e que até a pouco tempo não tinham contato com a escrita.

Mesmo que inserido em uma economia de mercado, sendo considerado um país em desenvolvimento, o Brasil apresenta na vida cultural e religiosa a herança da oralidade, uma vez que duas de suas raízes formadoras, a indígena e a africana, tinham a oralidade como base de seus sistemas culturais.

As religiões afro-brasileiras compartilham de uma estrutura social, econômica e cultural baseada na escrita, porém nos aspectos religiosos e mesmo culturais, há uma forte influência da oralidade, devido à herança africana e indígena. De modo que, mesmo tendo acesso à literatura em geral, incluindo a literatura sobre as religiões afro-brasileiras, a vivência é o aspecto predominante.

Nestas religiões haveria a co-existência entre oralidade e escrita. Seria o que Paul Zumthor denomina oralidade mista (1997, p. 37).

A oralidade está baseada na experiência religiosa concreta. Por isso, não somente as palavras proferidas são importantes, mas todo o gestual, a dança, a música e a interação entre as pessoas (Ong, 1986, p. 41).

O tempo é sempre o tempo presente, pois é nele que a experiência acontece.

A fim de manter a experiência viva, as mudanças estão sempre presentes, de modo que alguns elementos da experiência são esquecidos e outros modificados. Só permanecem aqueles que continuam fazendo sentido para aquele grupo (Goody, 1995, p. 45).

E o que deve se manter vivo, pois é o motor nas religiões afro-brasileiras, é a ligação com o sobrenatural, com os ancestrais e as divindades, principalmente por meio dos rituais, alimentados por toda uma simbologia capaz de manter esta ligação. Esta visão de mundo fundamenta a própria vida dos adeptos, conferindo-lhe sentido.

2. A fé nas religiões afro-brasileiras

A palavra fé nos remete, sem dúvida, ao contexto religioso e teológico cristão, pois foi ali que ela nasceu. Mas sua utilização se estendeu para outros contextos religiosos e no Brasil tem sido usada extensivamente por uma gama ampla de religiões.

A fé no Antigo Testamento significava uma relação entre o homem e Deus, marcada por um sentimento de confiança irrestrito. Por Deus ser estável e confiável poderia o homem

acreditar completamente nele. No Novo Testamento, fé passou a ser entendida mais do que uma atitude receptiva de confiar e esperar, ela se tornou a própria concretização daquilo em que se crê. Fé passou a ser atitude, certeza, convicção (Bortoletto Filho, 2008, p. 442).

Paul Tillich, filósofo cristão, afirma que a fé é um meio de se ligar ao que ele denomina *Incondicional*. O *incondicional* é descrito como aquilo que é imprescindível na vida de uma pessoa ou de uma comunidade, aquilo que está acima de tudo o mais, e por isso se torna a *preocupação última*, ou seja, a preocupação mais importante (2001, p. 6-7).

O autor associa o *incondicional* aquilo é absoluto, infinito e ao qual se contrapõe tudo o que é provisório, passageiro e finito. E o-relaciona com Deus no Cristianismo. A fé, segundo ele, seria paixão pelo *incondicional*.

“Nesta altura de nossa investigação, de nada nos adiantaria chamar aquilo que é experimentado no ato da fé, de ‘Deus’ ou ‘um deus’. Antes, perguntamos aqui: Que é que fundamenta a divindade na idéia de Deus? A resposta é: Trata-se do elemento do incondicional, do que tem validade última. Isto determina o seu caráter do divino” (Ibid, p. 11).

O autor sugere que a *idolatria* (culto aos ídolos - deuses) consistiria em tomar por incondicional aquilo que na verdade seria condicional, o que levaria o homem à frustração. E ainda, esta fé (*idólatra*) partiria de um centro que é periférico, o que levaria a perda do próprio centro e a destruição da pessoa. Isto porque ela faria o homem tomar o caminho que leva ao incondicional como algo incondicional, quando em verdade, seria condicional, por se referir ao mundo da finitude. (Ibid, p. 12; 51-53).

A concepção de uma dimensão infinita, absoluta e incondicional também está presente nas religiões afro-brasileiras. E a fé, também fortemente presente, mantém o homem ligado a esta dimensão.

No entanto, nas religiões afro-brasileiras, somou-se a esta concepção cristã, as concepções indígenas e africanas. A grande contribuição das raízes indígena e africana para a noção desta dimensão sobrenatural se dá, principalmente, em dois aspectos.

Primeiro, além de uma Divindade criadora, estas tradições concebem a presença de um panteão de divindades que também participaram da criação do universo e da vida humana. Estas divindades são consideradas intermediárias entre a Divindade Suprema e os homens. E,

diferentemente da Divindade maior, mesmo após a criação de todas as coisas, elas continuam ajudando a humanidade, garantindo a continuação da vida terrena.

Em segundo lugar, além desta plêiade de divindades também existe também uma plêiade de ancestrais, seres espirituais que, em geral, já passaram pela Terra, mas que não vivem mais na Terra. Apesar de viverem uma realidade diferente da dos homens, interferem constantemente no mundo com o intuito de ajudar, proteger e manter a existência humana.

Nestas tradições (indígena e africana) a Divindade Suprema é tida como criadora. Mas não no sentido cristão, de Deus enquanto individualidade. Quando se fala de um Ser Supremo se remete sempre à idéia de “consciência”, “poder”. O mesmo acontecendo com as demais divindades. A descrição destas divindades como individualidades parece ser uma interpretação cristã. Basta lembrarmos, por exemplo, que a maior parte da bibliografia existente sobre a cultura indígena foi produzida por missionários católicos.

Entre os nagôs (yorubás), um dos grupos africanos que veio para o Brasil, o Orixá é concebido como uma “massa” e os filhos de cada orixá são partes dele, partes desta “massa” (Santos, 2002, p 76).

Assim, para estas religiões, ao contrário do que afirmou Paul Tillich por meio da idéia de idolatria como algo que aliena o homem e o mantém distante da dimensão incondicional, a crença nesta plêiade de divindades e ancestrais não aliena o homem, ao contrário, o mantém ligado à Divindade Suprema.

Neste sentido, a fé nestas religiões também se volta para a dimensão do absoluto, porém, conta com estes intermediários.

3. Alguns elementos teogônicos e cosmogônicos indígenas nas religiões afro-brasileiras

Os tupi-guaranis têm como Divindade Namandú, que significa Coração Grande (Clastres, 1990).

Namandu definiu para cada um dos deuses precedentes geradores uma função. Estes deuses sabem sobre o momento inaugural da história do mundo e afirmam divinos a origem e o destino da humanidade. Estão mais próximos dos humanos do que Namandu, assegurando a permanência das representações terrestres do divino.

O panteão destes deuses é composto por: Coração Grande, Karai, Jacaira, Tupã e seus homólogos femininos que podem ser ditos no singular ou no plural.

Karai significa chama, fogo solar, calor, renascimento regular do divino como natureza e seu eterno retorno garante aos guaranis que os deuses não estão mortos.

Jacaira significa a bruma e é companheira da chama (Karai). A bruma de Jacaira reúne em si a substância divina no humano, as belas palavras.

Tupã reina sobre as águas dos rios e mares. Oferece o frescor à terra, sem o qual, o calor excessivo de Karai arriscaria consumir os homens, dado que eles não são deuses. O frescor de Tupã toma a terra humana e permite aos seus habitantes evitar o abandono de tudo o que, tal como a cólera, encontra-se ao lado do quente, do excesso.

Entre os índios caiapós¹, existem três deuses superiores: Guaracy (sol), criador de todos os animais; Jacy (lua), criadora de todos os vegetais e Perudá ou Rudá, o Deus do amor (Magalhães, 1975).

Cada um deles é servido por outros deuses e cada lago, rio, animal ou vegetal tem sua mãe, assim como ocorre na teogonia dos índios guaranis.

Os deuses sob o comando do Sol (Guaracy) são: Anhangá, Guirapurú e Uauyará.

Anhangá é o deus da caça no campo e protetor dos animais que estão amamentando. Guirapurú é o deus dos pássaros e é quem conduz as pessoas quando elas se reúnem. Uauyará é o deus dos peixes e sua manifestação se dá através do boto.

Os deuses submetidos à Lua (Jacy) são: Mboitatá, Curupira, Saci Cererê e Urutaú.

Mboitatá (cobra de fogo) é o deus que protege as florestas do incêndio e incinera quem coloca fogo na mata. Curupira é o deus que protege as árvores e pune quem as derruba.

Os deuses sob o comando de Perudá são Cairé (lua cheia) e Catiti (lua nova) e ambos têm a missão de despertar saudades no amante ausente.

Para os tupinambás² - pertencentes ao tronco tupi - segundo Lery (1961), não existe uma palavra que represente Deus, nem o conceito de criação da terra e tudo que nela existe.

Já Métraux enfatiza a figura de Topy para os tupinambás, enquanto um ser sobrenatural poderoso, possivelmente um Deus (1979).

Outros grupos indígenas têm como Divindade Suprema Tupã e também Sumé, que significa “meu avô” (Abreu, 1987).

As tribos indígenas que viviam no Brasil eram muito numerosas. Com a colonização a maior parte delas foi dizimada. As suas terras foram “desapropriadas” para serem usadas para plantações, criações de gado, extração de minérios e vegetais (seringueiros) e construção de ferrovias, rodovias e cidades.

Muitos morreram também por doenças trazidas pelos europeus, contra as quais eles não tinham imunidade e nem meios de cura. Mesmo assim, restaram alguns grupos, que de uma forma ou de outra, têm se integrado ao restante da sociedade, re-significando, a medida do possível, suas crenças e tradições.

Muito destas tradições foi perdido. Porém, alguns registros escritos e fotográficos foram realizados, principalmente por jesuítas durante o processo de colonização e mais recentemente por antropólogos, sociólogos e etnólogos.

Nas tradições afro-brasileiras, os elementos indígenas aparecem de modo difuso.

Exemplo disso é que não se cultuam divindades indígenas da mesma maneira que se cultuam as divindades africanas, que foram sincretizadas com os santos católicos, como veremos a seguir. Da mesma maneira, os mitos indígenas também não estão tão presentes nestas religiões.

Por outro lado, valores como devoção à natureza, sacralização do cotidiano, ênfase na experiência coletiva, transmissão oral, crença na vida após a morte, comunicação com os mortos, “reencarnação”, rituais de cura, uso de ervas (em banhos e defumações), uso de fumo, dança e música permanecem vivos nas tradições religiosas afro-brasileiras.

Deste modo, pode-se dizer que os elementos indígenas que permaneceram foram os rituais e aqueles referentes ao ethos (modo de viver).

Eles foram re-significados nas tradições orais religiosas afro-brasileiras³.

Possivelmente esta re-significação foi o que garantiu que continuassem existindo.

Retomaremos alguns destes elementos nos tópicos sobre rito e sobre vivência templária.

4. Alguns elementos teogônicos e cosmogônicos africanos nas religiões afro-brasileiras

Dentre as tribos africanas, também chamadas nações, temos os termos Zambi ou Zambi Apongô (Angola), Olorun ou Olodumaré (Nagô) e outros, para designar a Divindade Suprema.

Depois da Divindade Suprema, vêm os Orixás - divindades cultuadas nas religiões afro-brasileiras e conhecidas pela maior parte das pessoas. Os mais cultuados no Brasil são:

Oxalá (Obatalá), Ogum, Oxossi, Xangô, Oyá (Yansan), Ibeji, Nanã, Yemanjá, Obá, Ewê, Obaluayê, Oxum, Oxumaré, Ossaim e Exú (Rivas Neto, 2002, p. 260).

Estamos utilizando o termo Orixá por ser o mais conhecido. Ele pertence ao sistema religioso africano nagô ou yorubá⁴.

A nação Angola e a Nação Gêge - grupos africanos que também vieram para o Brasil - utilizam outros nomes para se referir as mesmas divindades. Assim, os angolenses se referem às divindades com o termo Inkice e os Gêge as-chamam de Voduns.

Do mesmo modo, Ogum para os yorubás é chamado Gun pelos Gêge e Nkoce Mukumbe pelos Angola. Exu para os yorubás é chamado Elegbara pelos Gêge e Aluvaiá pelos Angola (Rivas Neto, 2002, p. 260).

Apesar de existirem muitas divindades comuns, algumas existem somente dentro de uma única nação, não possuindo similares nas outras.

No Brasil, estes sistemas se misturaram. Um aspecto muito importante deste processo foi que, na África cada cidade cultuava apenas um orixá. No Brasil, dada a nova configuração social e cultural, os terreiros cultuam vários orixás e não apenas um (Beniste, 2010, p.20).

Um outro aspecto importante foi o sincretismo das divindades africanas com os santos católicos. As religiões de influência africana como a Umbanda e o Candomblé cultuavam seus deuses africanos disfarçados de santos como forma de se protegerem do preconceito que sofriam e mesmo de perseguições.

No período pós-abolicionismo, as autoridades policiais, mas também as sanitárias se ocuparam de coibir as práticas religiosas do curandeirismo. Com o advento da República após 1900, não podendo mais ser combatidas pelo próprio governo, as religiões afro-brasileiras passam a ser perseguidas pela igreja católica. Em 1908 surgem as noções de alto espiritismo e baixo espiritismo. Constrói-se uma relação entre o que é branco e moralizador com o alto espiritismo e o que é negro e imoral com o baixo espiritismo. Ao primeiro se relaciona a noção

de religião-ciência e ao segundo a noção de magia-superstição. O primeiro protegido pelo Estado o segundo não. Um legítimo, outro não (Giumbelli, 2003).

Assim, o sincretismo possibilitou que estas práticas religiosas não se extinguissem.

Tem-se a seguir os Orixás africanos sincretizados com os santos católicos nas religiões afro-brasileiras, segundo Rivas Neto (1999, p 220):

Oxalá - Jesus Cristo

Yemanjá - Nossa Senhora

Ogum - São Jorge (RJ e SP); São Sebastião (BA)

Oxossi - São Jorge (BA); São Sebastião (RJ e SP)

Xangô - São Gerônimo

Ibeji - São Cosme e Damião

Omulu/Obaluayê - São Lázaro; São Roque; São Sebastião (Recife-PE)

Nanã - Sant'ana

Oxum - Nossa Senhora Aparecida; Nossa Senhora das Candeias

Oyá (Iansan) - Santa Bárbara

Assim como nas sociedades indígenas, cada divindade africana participou de alguma forma da criação do mundo e dos homens. Se esta história fosse um livro, poderíamos dizer que os capítulos foram escritos por grupos de Orixás. Por isso, cada um deles está relacionado com alguma força da natureza e com alguma atividade humana, e é responsável pela manutenção dos mesmos (Santos, 2002, p. 72-95):

Oxalá, um dos primeiros Orixás, participou da criação dos homens sob as orientações de Olorun, a Divindade Suprema. É associado ao ar e à água, mas a água no seu aspecto masculino, a água da chuva, que fertiliza e apazigua.

Nanã é considerada um dos primeiros Orixás femininos. Esta mãe ancestral é representada pela lama, que é a água misturada com terra, ou seja, dois elementos femininos que dão origem à vida.

Oxum vive nas águas doces dos rios, cuida dos bebês durante a gravidez e das crianças, está relacionada também à riqueza material.

Oyá está ligada ao vento e aos espíritos dos mortos.

Ogum e Oxossi são considerados caçadores e vivem nas matas. Ogum é também o patrono das ferramentas, da metalurgia.

E assim por diante.

A matriz africana influenciou as religiões afro-brasileiras tanto nos aspectos teogônicos, míticos, como no rito e no ethos.

Elementos rituais como o transe, a comunicação com os mortos e com os ancestrais, uso de ervas, fumo, dança e música eram comuns a estas religiões - assim como existiam também entre as tribos indígenas - e estão fortemente presentes nas religiões afro-brasileiras. No ethos têm-se também muitos elementos como a devoção à natureza, a sacralização do cotidiano, a importância do coletivo.

5. Rito

Muitos destes elementos indígenas e africanos estão presentes nos rituais das religiões afro-brasileiras, juntamente com elementos católicos, kardecistas e orientais.

Podemos afirmar que a presença dos caboclos e dos pretos-velhos são um dos aspectos mais expressivos deste processo. Ambos são tidos como entidades (seres ancestrais) que um dia já viveram na terra e que não vivem mais. Os caboclos se manifestam como um índio, caboclo mesmo, e os pretos-velhos se manifestam como anciões, permanecem sentados, falam baixinho e andam curvos. Apesar de não serem necessariamente negros, foram associados aos espíritos de ex-escravos.

Eles “baixam” nos terreiros e se manifestam por meio da mediunidade ou transe mediúnico, dando o que chamamos de consulta.

As consultas se dirigem aos consulentes, pessoas que vão ao terreiro para participarem do rito. São conselhos, orientações e ações mágicas – conhecidas também como passes - por meio das quais eles retiram “cargas negativas” e estabilizam o campo astral ou aura da pessoa - entendido como uma dimensão mais sutil que se relaciona com o corpo físico.

É nesta dimensão das energias sutis, que têm início os desequilíbrios emocionais ou mentais, que ao se manifestarem no corpo físico dão origem às doenças. Por isso é tão importante mantê-lo equilibrado. E toda ação ritual tem como objetivo intervir nesta dimensão. Por isso, são chamadas de ações mágicas.

Os desequilíbrios no aura de uma pessoa são produzidos tanto por atitudes, sentimentos e pensamentos negativos dela própria como pelo ataque de seres desencarnados, que por motivos de inimizade buscam causar a ruína na vida desta pessoa.

Os desequilíbrios são considerados como doenças e aqui doença é entendida não somente como alterações fisiológicas no corpo. Inclui também problemas emocionais como depressão, neuroses e psicoses, dificuldades nas relações interpessoais, dificuldades no campo afetivo, insônia, dificuldades financeiras (Rivas Neto, 2003, p. 245).

E a resolução para estes problemas requer tanto mudanças de atitudes da própria pessoa, como ações mágicas que agem no plano sobrenatural. Por isso as consultas realizadas pelas entidades nos terreiros incluem tanto aconselhamento como os trabalhos espirituais.

Estas ações no campo sobrenatural podem se dar de diversas maneiras dentro e fora do rito.

Elas ocorrem por meio do uso de ervas em banhos, chás e mesmo passando-as pelo corpo ou inspirando o odor que elas liberam.

O som dos atabaques (tambores) e dos outros instrumentos musicais também repercute aí, assim como a dança.

O mesmo acontece com as “fumaçadas” dos charutos dos caboclos, dos cachimbos dos pretos-velhos, cigarrilhas das pomba-giras (Exús femininos que cuidam dos afetos) e as marcas (semelhantes a cachimbos) dos mestres da Jurema (entidades que se apresentam como pessoas do sertão).

Além disso, são utilizados sinais gráficos, denominados pembas. Eles são riscados no chão ou em placas de madeira e têm o poder de atrair ou repulsar forças.

Esta vivência religiosa que prevê uma relação com mortos e antepassados vem principalmente dos indígenas e dos africanos. Por parte dos indo-europeus esta característica está presente no kardecismo e nas religiões orientais (algumas escolas do budismo). Não existe, por exemplo, no catolicismo.

Do catolicismo herdamos o culto aos santos, a teogonia cristã com a crença na trindade (Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo) e as orações ou rezas, que estão presentes em alguns terreiros.

Uma outra característica das religiões afro-brasileiras e que também é muito importante são falanges, presentes principalmente na Umbanda.

As falanges são grupos de entidades que trabalham numa mesma linha, ou seja, que possuem funções próximas, elas “trabalham juntas”. Assim, por exemplo, existem as caboclas, que estão relacionadas à Yemanjá e ao elemento água e atuam na parte sentimental das

pessoas. Existem os caboclos de Ogum, que são guerreiros e ajudam as pessoas a vencerem suas dificuldades, os caboclos de Oxossi que trabalham nas matas (Birman, 1985, p. 20; Rivas Neto, 2002, p. 174; 231).

Entre os Exús, existem aqueles que são guardiões, os que trabalham com as almas (seres desencarnados), os Exus que trabalham com o fogo nos processos de neutralização de energias deletérias, as pomba-giras que atuam nas questões amorosas das pessoas (Rivas Neto, 2011, p. 111-119).

Esta configuração da atuação ritualística destas entidades repete, de certa maneira, as teogonias indígenas e africanas que vimos anteriormente, em que os seres espirituais atuam em grupos conforme as funções que exercem, estando associados a determinados elementos da natureza: água, fogo, matas, rios.

Vê-se assim um elemento ritualístico que tem influência de teogonias, mesmo que muitas delas já tenham sido esquecidas, como acontece com os mitos indígenas, e também os africanos.

O rito pode ser considerado o momento mais especial da experiência religiosa nas religiões afro-brasileiras, porque é nele que acontece o encontro com os ancestrais (entidades) através do transe mediúnico.

No rito, além do transe mediúnico existe também o transe do Orixá, que é uma experiência bastante diferente. Pode-se dizer que ele é um encontro com o Orixá de cabeça (Eledá), em última instância com a nossa própria essência, visto que somos parte do nosso Orixá. Este tipo de transe é mais comum nos terreiros que possuem maior influência africana.

Cada rito é único, porque terá a presença de determinadas pessoas com determinadas necessidades e predisposições, naquele momento. E em função destas demandas é que as entidades e o sacerdote conduzirão o rito desta ou daquela maneira.

Neste sentido, o rito nas religiões afro-brasileiras é heraclitiano, cada momento é único e irrepetível, porque o tempo é sempre o tempo presente. Diferente das “religiões do livro”, ou seja, as religiões abramícas (Catolicismo, Islamismo e Judaísmo), que conduzem os adeptos ao momento histórico de suas narrativas.

O “improviso” nas religiões afro-brasileiras se deve justamente a esse fato. É a relação entre as entidades, os médiuns e consulentes (pessoas que vão para participar do rito) que define como ele vai ser. Por isso os ritos não possuem uma duração de tempo determinada a

priori, assim como os pontos que vão ser cantados não são combinados a priori, o mesmo acontecendo com todos os demais elementos como a fala que o sacerdote faz no início e no fim do rito e as consultas que as entidades dão aos consulentes por meio dos médiuns.

As funções cognitivas – atenção, memória, raciocínio – são muito importantes e são requisitadas o tempo todo. Acontece que elas não existem de modo separado, autônomo. Elas existem em função da própria vivência. Estão integradas em um todo maior juntamente com os sentimentos e as sensações.

Por isso, os livros, quando utilizados, servem como auxiliares e não como centrais como acontece nas religiões abramícas. Além disso, sua utilização acontece fora dos rituais, diferentemente das religiões cristãs, nas quais a leitura é um elemento central da missa ou do culto.

6. Vivência templária

Apesar da centralidade do rito na experiência religiosa, ele não é o único momento desta experiência.

Dada a importância da coletividade nestas religiões, existem momentos de convivência dos adeptos entre si e com seus pais e mães de santo por longos períodos antes e depois do rito. São nestes momentos de conversa, de bate-papo, que se compartilham experiências, que se desenvolvem as amizades.

Além disso, como se diz no linguajar dos terreiros, são nestes momentos que o sacerdote (mãe ou pai de santo) transmite os fundamentos a seus filhos espirituais. Os fundamentos são os conhecimentos espirituais que cada um vai adquirindo conforme suas predisposições e suas experiências religiosas.

Acredita-se que a fala do sacerdote é sagrada. Não somente porque o que ele fala se refere ao sagrado, mas porque as palavras são vivas, saem de sua própria boca. É o que os africanos chamam de ofós (palavras mágicas) ou awôs (segredos). Por isso que o sacerdote é também chamado de Babalawô, que significa Pai (Baba) dos Mistérios (Awô) (Costa, 1995, p. 69-71).

O hálito do sacerdote possui valência (poder), encantamento. Assim como os gestos, o olhar e muitos outros elementos.

A experiência é sempre viva, diferentemente da narrativa, pois aquilo que se narra já não é o que aconteceu. Na narrativa tem-se um deslocamento em relação ao acontecimento. Um distanciamento no tempo e no espaço.

Porém, a vivência templária inclui outros aspectos também, além da convivência entre as pessoas.

Nos terreiros, em geral, são as próprias pessoas que cuidam do ambiente. Divididas em equipes de trabalho, elas mantêm a higiene e a organização do espaço antes, durante e depois dos ritos. Além disso, dividem as despesas, fazem ações como rifas e bingos para levantarem fundos e cuidam das funções administrativas.

Esta também é uma forma de interação com o terreiro muito importante. Trata-se de um meio de compartilhar do axé coletivo e de se sintonizar com ele, o que possibilita a pessoa harmonizar-se consigo mesma e ter um desempenho melhor não só nos ritos, como também na própria vida.

Além disso, o povo de terreiro costuma ir aos locais sagrados da natureza. São as pedreiras, cachoeiras, matas, praias, rios, montanhas. Lugares nos quais se busca entrar em contato com as forças da natureza, alimentando-se destas forças (axé). Isso ajuda o corpo astral, do qual falamos anteriormente, a ficar hígido, fortalecido, o que se traduz em saúde no corpo físico e melhoria em diversos âmbitos da vida: afetivo, financeiro, espiritual.

Acredita-se que os ancestrais: caboclos, pretos-velhos, crianças, exús, baianos, marinheiros, boiadeiros, mestres da Jurema atuem nestes locais.

E cada um destes sítios sagrados tem como patrono um Orixá. Em geral, se relaciona o mar com Olocun e Yemanjá, as pedreiras com Xangô, as matas a Oxossi, os rios a Oxum, as cachoeiras aos pretos-velhos e a Oxum também, as praias a Ogum.

Assim, sem que isso signifique antropomorfizar, nas religiões afro-brasileiras pode-se dizer que a convivência acontece no mundo natural - com as demais pessoas - e no mundo sobrenatural - com os ancestrais e com os Orixás. Reverenciar um ancestral ou uma divindade é uma forma de estar ligado a ela e alimentar uma amizade por ela. É um modo de participar de sua natureza sagrada, de seu poder espiritual. E ao participar de sua natureza sagrada, está se comunicando consigo mesmo, com o sagrado que vive no seu próprio interior.

Com isso, o homem, tanto individualmente como coletivamente, é quem faz a ligação entre mundo natural e mundo sobrenatural, por meio da experiência religiosa. Esta ligação se

intensifica com o tempo, por meio da ajuda do sacerdote, porque ele é aquele que possui esta ligação já bem estabelecida e por isso pode conduzir outras pessoas. O sacerdote desempenha praticamente a função que o pajé desempenha numa tribo indígena.

7. Conclusão

As religiões afro-brasileiras apresentam traços marcantes da oralidade, herdados das tradições indígenas e africanas, que eram sociedades orais de organização tribal.

Dada sua inserção em uma sociedade moderna como o Brasil da atualidade, muitos elementos míticos-teogônicos e elementos rituais foram re-significados, garantindo sua permanência nas religiões afro-brasileiras.

Os adeptos das religiões afro-brasileiras concebem a existência humana em duas dimensões: natural e sobrenatural e, portanto, tudo que acontece na vida, seja bom ou ruim, envolve estas duas realidades. Por isso, recorrem aos ancestrais e divindades em busca de proteção e ajuda, especialmente nos momentos difíceis.

Esta relação é tão importante para estas pessoas, que se torna algo natural, fortemente presente em seu modo de viver, tornando-as próximas destes seres espirituais tanto quanto estão ligadas às outras pessoas.

Notas

1. Os caiapós estão presentes principalmente na região central, compreendendo Paraná e Mato Grosso.
2. Os tupinambás se localizam no Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará, são o grupo mais estudado, devido ao fato de sua extensão e de sua localização, pois muitos deles viveram na região litorânea (Métraux, 1979).
3. Severino Croatto (2001) e Gerd Theissen (2009) afirmam que mito, rito e ethos funcionam como elementos interligados de forma dinâmica dentro das religiões, um influenciando o outro. No caso da raiz indígena dentro das religiões afro-brasileiras, ter-se-ia a permanência apenas dos elementos rituais e referentes ao modo de viver (ethos), perdendo-se os mitos. No entanto, os conteúdos míticos continuariam influenciando de modo indireto, dada sua ligação com o rito e o ethos.
4. Segundo Luis Viana Filho (1964) apud Juana Elbein Santos, os nagôs foram os últimos grupos de escravos que se estabeleceram no Brasil, no final do século XVIII e início do século XIX (Santos, 2002, p. 30).
Nesta mesma época, junto com os yorubás, vieram também outros dois grupos, os Gêge e os sudaneses.
Os africanos de origem Bantu, Congo e Angola vieram antes, no início do processo de colonização e foram espalhados por todo o território, em áreas de plantação, tendo se concentrado principalmente nas regiões centrais e litorâneas do sudeste brasileiro.
Os nagô (yorubás) parecem ter sido o grupo que mais conservou suas características, talvez pelo fato de terem vindo em número maior e numa fase final da colonização (Santos, 2002, p.31). Sua influência nos cultos afro-brasileiros é bastante expressiva.

Referências Bibliográficas

Livro:

- ABREU, Aurélio Medeiros Guimarães de. Culturas Indígenas do Brasil. Traco: São Paulo, 1987, p. 52- 54.
- BENISTE, José. Mitos yorubás - o outro lado do conhecimento. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p. 17-38.
- BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense, 1985 (p. 20).
- BORTOLETTO FILHO, Fernando (org.). Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: Aste, 2008.
- CLASTRES, Pierre: A fala sagrada - mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Trad. Nícia Adan Bonatti. 3ª edição. Campinas: Editora Papirus, 1990.
- COSTA, Ivan Horácio. Ifá: O Orixá do Destino: O jogo de Ôpon e do Opelê Ifá. São Paulo: Ícone, 1995, p. 69-80.
- CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa - uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 220-250.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GOODY, Jack e WATT, Yan. Las Consequências de la cultura escrita. In: Cultura escrita en sociedades tradicionales. GOODY, Jack (compilador). Tradução do inglês Glória Vitale e Patricia Willian. Barcelona: Genesa, 1995, p. 39-92.
- LERY, Jean de. Viagem às terras do Brasil. Tradução Sérgio Millet. Editora Biblioteca do Exército, 1961. (p. 185- 206, 221- 246).
- MAGALHÃES, Couto de: O Selvagem. (1ª edição Editora Livraria Itatiaia). 2ª. edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 85.
- MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás. 2ª edição. São Paulo: Brasiliana, 1979.
- ONG, Walter J. Oralidad y escritura- tecnologias de la palabra. Tradução do inglês Angélica Scherp. México: Fondo de cultura económica, 1986, p. 5-60.
- RIVAS NETO, Francisco. Exu, O Arcano dos Sete Orixás. 3ª ed. São Paulo: Ícone, 1999, p. 210-223.
- RIVAS NETO, Francisco. Exu, O Grande Arcano. 4ª ed. São Paulo: Ayom, 2011, p.11-119.
- RIVAS NETO, Francisco. Sacerdote Mago e Médico – Cura e Autocura Umbandista. São Paulo: Ícone, 2003, p. 167- 297.
- RIVAS NETO, Francisco. Umbanda - A Proto - Síntese Cósmica. 3ª ed. São Paulo: Pensamento, 2002, p. 254-265.
- SANTOS, Juana Elben dos. Os Nagô e a Morte . 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- THEISSEN, Gerd. A religião dos primeiros cristãos - Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009 (p. 11-21).
- TILLICH, Paul. Dinâmica da Fé. trad. Walter O. Schlupp. 6ª. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 5-14; 50-56.
- ZUMTHOR, Paul. Introdução à poesia oral. Tradução de Jerusa P. Ferreira, Maria Lúcia D. Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hulcítec, 1997, p.21-45.

Revista:

- GIUMBELLI, Emerson. Horizontes Antropológicos. “Baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, jul. 2003, p. 247-281.