



## A TEXTUALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO NA RELIGIÃO DOS ORIXÁS<sup>1</sup>

### *The textuality of space and time in the religion of the Orishas*

Rodolfo Ferreira Alves Pena

Mestrando em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em Geografia pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Pesquisador do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA-UEG) e do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER).

**RESUMO:** A ação humana no contexto das práticas religiosas é representativa de uma visão de mundo. Tal visão é mediada pelas relações simbólicas, das quais a religião se inclui; isso confere a emergência de uma textualidade concebida a partir de uma inter-relação sistêmico-fenomenológica de significados. Nesse ínterim, abre-se um precedente metodológico que será aqui sustentado por meio de uma interpretação sobre as concepções hermenêuticas da filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005). Tal respaldo terá o objetivo de construir uma abordagem epistêmica e metodológica que forneça algumas vias de entendimento para uma leitura sobre a religião do Candomblé. Partindo do princípio de que a construção dessa religião ocorre por meio da constituição de um texto dotado de pleno sentido e que se reproduz nas práticas, falas e ações, realizaremos a presente abordagem procurando desvendar a rede de significados contida nas expressões religiosas candomblecistas. Assim, faremos a leitura das múltiplas espacialidades e temporalidades presentes na referida religião, realizando, ao final, uma leitura específica sobre a festa no Candomblé – o *Xirê* –, ocasião em que a pluralidade de contextos se congrega.

**Palavras-chave:** Textualidade, Hermenêutica, Candomblé, *Xirê*.

**ABSTRACT:** The human action in the context of religious practices is representative of a worldview. This vision is mediated by symbolic relations, of which the religion is included; it gives the emergence of a textuality conceived from an interplay of systemic and phenomenological meanings. Meanwhile, opens up a precedent methodology that will be held here through an interpretation of the concepts of hermeneutical philosophy of Paul Ricoeur (1913-2005). Such support will aim to build an epistemic and methodological approach that provides some way of understanding to a reading on the religion of the Candomblé. Assuming that the construction of this religion occurs through the formation of a text endowed with full meaning and practices that reproduces, speech and actions, will realize this approach seeking to unravel the network of meanings contained in the Candomblecists religious expressions. So, do the reading of multiple spatialities and temporalities present in said religion, performing at the end, a reading about the specific party in Candomblé - the *Xirê* -, at which the plurality of contexts congregates.

**Keywords:** Textuality, Hermeneutics, Candomblé, *Xirê*.

---

<sup>1</sup> Agradeço aos professores Dr. Sylvio Fausto Gil Filho e Dra. Mary Anne Vieira Silva pelas críticas e sugestões realizadas ao longo dos estudos que resultaram no presente trabalho.

### Considerações iniciais

Nesse mundo de sons, os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolos, transmitem um conjunto de significados determinado pela sua inserção nos diferentes ritos. Reproduzem a memória e a dinâmica do grupo, reforçando e integrando os valores básicos da comunidade através da dramatização dos mitos, da dança e dos cantos, como também nas histórias contadas pelos mais velhos modelos paradigmáticos. (BARROS, 2009, p.39).

As práticas religiosas, como podemos observar no epílogo acima, são expressões de significados. Esses revelam uma expressão de mundo que se sustenta sob a estruturação dos mitos e das vivências religiosas. Os objetos, as expressões e os gestos são elementos que nos permitem conhecer uma dada realidade em um dado contexto. Nesse sentido, faremos uma análise dos elementos simbólicos da religião do Candomblé que envolva a sua constituição semântica e a ação humana expressa nesse âmbito. As manifestações religiosas de matriz africana, ao se promulgarem por corporeidades, sons, signos, gestos e símbolos, evidenciam uma rede ampla e específica de significados, que só podem ser compreendidos à luz do contexto ao qual estão inseridos.

Essas expressões configuram, assim, a sua própria textualidade, o que favorece realização de uma leitura concebida uma abordagem hermenêutica. Desse modo, para operacionalizar essa matriz de entendimento, faremos uso de algumas assertivas presentes na filosofia de Paul Ricoeur, sobretudo no sentido de construir uma orientação teórico-metodológica. Para tanto, estabeleceremos, em primeiro lugar, um corpo teórico-metodológico que fundamentará o nosso projeto hermenêutico a partir de uma análise do pensamento do autor supracitado; em segundo lugar encaminharemos as definições realizadas para o nosso estudo de referência, na intenção de compreendê-lo sob a ótica do espaço e do tempo; o terceiro momento será o de abordar a prática do *xirê* – a festa do Candomblé realizada em aclamação aos orixás – no sentido de compreendê-la a partir da expressão textual de seu tempo e de seu espaço.

### A mediação da compreensão e a dupla hermenêutica em Paul Ricoeur

“Poder-se-á afirmar que as duas noções fundamentais presentes na metodologia ricoeuriana são a de *sentido* e a de *existência*”, comenta Madison (1999, p.40, grifos no original). Essa informação inicial nos revela que elaborar uma proposição teórico-metodológica a partir da filosofia de Ricoeur perpassa pelo enfrentamento dos dois conceitos citados e a consideração destes ao longo das obras do referido autor. De tal modo, pode-se observar que, através da leitura de algumas de suas contribuições teóricas (RICOEUR, 1978; 1989; 1990a), o seu objetivo foi o de debater as aporias acerca da existência através de uma abordagem conceitual, isto é, utilizando-se de conceitos e definições para explicitar questões referentes ao ser. Nesse contexto, é possível sublinhar que a grande preocupação de Ricoeur foi a de buscar o entendimento de questões acerca de três pressuposições principais: “a filosofia como reflexão, a filosofia como fenomenologia e depois a hermenêutica, ou seja, as mediações sucessivas pelos sinais, pelos símbolos e pelos textos” (MOGIN, 1997, p.36).

No que concerne ao processo de constituição de sua hermenêutica, Ricoeur realiza um amplo debate com Husserl. Nesse contexto, ele herdará a tradição metodológica descritiva husserliana ao não questionar a existência das coisas, procurando, assim, visar o *sentido* da experiência humana. No entanto, Ricoeur (2009) problematiza as relações proclamadas pela *redução fenomenológica* e pelo *idealismo transcendental*, com base na interpretação de um “poder constituinte” da consciência pautada na descrição das ações do voluntário e do involuntário. Não obstante, o autor promove a tentativa de uma “passagem de uma fenomenologia descritiva e constitutiva para uma ontologia da consciência” (RICOEUR, 2009, p.62). Realiza, pois, suas considerações sobre o sujeito a partir de uma via interpretativa do ser-no-mundo, haja vista esse ser constitui sua existência antes de sua essência.

Além do mais, ele propõe a superação, pela via hermenêutica, do método descritivo husserliano que, em tese, circunscreve-se a uma lógica idealista. Para Ricoeur (1989, p.49), “o que a hermenêutica arruinou não foi a fenomenologia, mas uma das suas interpretações, a saber, a sua interpretação *idealista* pelo próprio Husserl; é por essa razão que eu falarei, doravante, de idealismo husserliano” (grifos no original). Assim, essa própria crise do modelo de Husserl elevada pela hermenêutica estabelece um sentido a que Ricoeur (op. cit., p.64) denomina de “fenomenologia hermenêutica”, que se configura a partir da escolha da leitura pelo sentido.

Ricoeur (1978) conceberá, então, a hermenêutica como um *enxerto da fenomenologia*. Primeiramente, tal fundamento parte do princípio de que a hermenêutica é mais antiga que a fenomenologia; em segundo lugar, pelo fato de o filósofo considerar que não há a possibilidade de a fenomenologia *ultrapassar* a hermenêutica, ou seja, de ir além dela sem lhe fazer o devido uso.

A partir disso, podemos elencar a influência decisiva que Heidegger exerceu em seu itinerário filosófico – leitura essa que Ricoeur realiza a partir de um avanço que vem de Schleiermacher, passando por Dilthey e se estendendo a Gadamer. O autor pondera a respeito do processo da interpretação filosófica heideggeriana, idealizada a partir do que Ricoeur denomina por “via curta” da compreensão humana e pautada sobre os fundamentos da ontologia. Nesse percurso, Ricoeur (1978, p.09) alega que o modo de pensar heideggeriano se refere “ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser” (RICOEUR, 1978, p.09, grifos no original). Dessa forma, não se chega gradativamente à compreensão, uma vez que essa é o próprio ser em si, que já existe compreendendo.

Em contrapartida, Ricoeur considera que a liberdade humana em interpretar diretamente a sua realidade é limitada, momento em que rompe parcialmente com sua filiação existencialista. No entanto, ele não advoga a desconstrução da via curta, mas a sua extensão por uma “via longa” do entendimento, no sentido de ampliar as etapas de compreensão do ser-no-mundo. Tal posição evoca a necessidade da fenomenologia em ultrapassar a problemática do *sujeito x objeto* e se interrogar sobre o sentido do ser.

Assim, seu projeto hermenêutico é o de construir uma via interpretativa que conceba a compreensão a partir de uma mediação. Em outras palavras, tanto de Heidegger quanto de Husserl, Ricoeur rejeita a ideia de que o sujeito concebe o mundo de forma direta e imediata, pois esse o faz através dos símbolos, dos signos e dos textos. Considera, então, que o significado das coisas não é produto da reflexão de um sujeito, mas do encontro entre esse mesmo sujeito com determinados *símbolos que os leve a pensar*, conferindo aos elementos simbólicos uma significação que lhe é própria. Tal

significação está ligada à configuração dos *textos* que se apresentam como uma manifestação própria de linguagem, imbuída de um significado que lhe é específico. Em uma importante reflexão, ele considera que:

o símbolo dá a pensar”: essa sentença que me encanta, diz duas coisas. O símbolo dá. Não ponho o sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é ‘a pensar’, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar (RICOEUR, 1978, p.243).

Para o autor, o símbolo é doador de um sentido primeiro de interpretação, o que nos faz ter uma compreensão sobre o sentido simbólico dos fenômenos, sem que necessariamente tenhamos adquirido consciência desse processo. Por isso ele é doador, porque é uma intencionalidade que designa um segundo sentido<sup>2</sup>. A hermenêutica teria, portanto, a finalidade de interpretar o significado não literal ou simbólico dos signos e das expressões de “duplo-sentido”. A partir de então, Ricoeur amplia o seu foco de preocupação interpretativa dos símbolos aos textos.

Para explicar a lógica da mediação da compreensão, Ricoeur recorre àqueles que denomina por “mestres da suspeita”, a saber: Freud, Nietzsche e Marx. Tal adjetivação se refere ao fato de que cada um desses pensadores encontrou uma forma própria de duvidar dos fatos conforme eles se expressam, de modo que o conhecimento imediato é sempre um conhecimento aparente, que pode ser superado.

Para Ricoeur (1978, p.128-129), esses autores não obliteram a consciência, mas promovem uma extensão dela. Sobre Marx, afirma que ele pretendia “liberar a *práxis* pelo conhecimento da necessidade; mas essa liberação é inseparável de uma ‘tomada de consciência’ que retruca vitoriosamente às mistificações da consciência falsa”. Já Nietzsche, na visão do autor, obstinava o “aumento do poder do homem [...]”; mas aquilo que a Vontade de poder quer dizer deve ser recoberto pela meditação das cifrações do ‘super-homem’, do ‘retorno-eterno’ e de ‘Dionísio’, sem as quais esse poder seria apenas a violência de um aquém”. Freud, por sua vez, objetaria fazer com que “o analisado, ao fazer o seu sentido que lhe era estranho, amplie seu campo de consciência [...], com a condição de dizer que a análise quer substituir uma consciência imediata e dissimuladora por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade”.

Nesse entendimento, Ricoeur afirma que não há uma compreensão imediata e intuitiva de si. Toda consciência nada mais é do que uma apreensão metafórica e que o objetivo não seria a destruição desta, mas a sua extensão, ou seja, o aprofundamento da interpretação da realidade. Assim, o que se percebe é que a maneira de agir da hermenêutica se faz a partir da consideração dessa dificuldade no que se refere à apreensão contígua sobre os fenômenos observados. O filósofo então propõe a instauração de uma hermenêutica pluritópica, que mediante o sentido falso, busque o duplo sentido, o significado oculto, que revele a plurivocidade dos acontecimentos, sejam eles no campo do texto, sejam no campo da ação.

---

<sup>2</sup> Sobre essa questão, destaca-se a seguinte passagem em sua obra: “um símbolo, no sentido mais geral, funciona como um ‘excesso de significação’ [...]. O mar, nos antigos mitos babilônicos, significa mais do que a vastidão da água que se pode ver da praia. E um nascer do sol num poema de Wordsworth significa mais do que um simples fenômeno meteorológico”. (RICOEUR, 1987, p.67).

Além disso, a própria ação consciente é, por si própria, produtora de um discurso e, assim, pode ser lida e interpretada como um texto, uma manifestação de linguagem. Ricoeur (1990b) considera que essa questão se estabelece pelo fato de que todo ato de agir ocorre a partir de um contexto, o que nos remete a importância da textualidade.

Em nossa interpretação, consideramos que o tempo e o espaço estão imbuídos desse contexto, dessa significação textual. Assim, essas duas dimensões são plenamente dotadas de sentidos e, quando consideradas a partir de uma rede específica de acontecimentos e significados, oferecem as bases de uma hermenêutica das manifestações humanas.

Com isso, chegamos à conclusão de que é possível fazer uma leitura interpretativa textualidade da religião do Candomblé. Para realizar essa leitura, torna-se necessário compreender a rede de significados que integram as suas espacialidades e temporalidades.

### **A pluralidade espaço-temporal da religião do Candomblé**

Segundo Prandi (2001a) o tempo na Religião do Orixás não é aquele com o qual estamos cotidianamente acostumados a vivenciar. Trata-se de uma outra forma de temporalidade, concebida não conforme os padrões ocidentais de demarcações exatas de horários, compromissos e distribuições de tarefas. O tempo do Candomblé é o transcendente, é aquele em que as coisas acontecem ‘quando o Orixá quiser’, ou ‘quando a mãe-de-santo disser que pode’. O autor citado comenta que “no terreiro, aliás, é comum tirar o relógio do pulso, pois não tem utilidade” (PRANDI, 2001a, p.45).

Para além disso, talvez possamos observar que não há *um* tempo no Candomblé, mas várias temporalidades, podendo haver, inclusive, uma superposição de uma para com a outra. É o tempo do orixá, é o tempo do pai ou da mãe de santo, é o tempo do iniciado, é o tempo do cliente ou o tempo de quem observa. Nota-se, a partir disso, que o tempo é uma demonstração própria de contexto, porque – ao menos em nossa abordagem – ele é dotado de uma simbologia ou é compreendido a partir de uma mediação simbólica. Nesse ínterim, a compreensão e visão dos indivíduos praticantes da religião sobre a temporalidade nela expressa se dá por uma via indireta, mediada portanto.

Pode-se afirmar que o mesmo ocorre com a dimensão do espaço religioso. Com base no que já foi posto no presente texto, não acreditamos que seja possível conceber o Candomblé somente a partir de espaço material do terreiro ou dos locais em que são destinadas oferendas ou onde se praticam os rituais.

O espaço, a partir de um recorte hermenêutico que preze a importância da textualidade dos elementos de significados e que conceba a ação humana como um texto, pode ser compreendido em um sentido mais amplo que o material concreto. Pode ser o espaço da transcendência, ou dos sentidos. Assim, por ser portador e doador de sentido, o espaço é a própria expressão textual que configura a teia de signos e símbolos que conferem a existência da compreensão.

Dessa forma, existem vários contextos no âmbito do Candomblé que podem ser vistos sobre essa ótica, o que nos reporta a conceber essa religião a partir das mais variadas espacialidades. O que se pode concluir, então, é que há o espaço-tempo dos orixás e das narrativas míticas – chamadas de *itans*<sup>3</sup> –, o espaço-tempo dos pais e filhos

---

<sup>3</sup> “Histórias do sistema oracular que narram os mitos explicando a criação e a complexa relação dos orixás com os homens e o universo” (PÓVOAS, 1989, p.173-174).



de santo, o espaço-tempo dos elementos simbólicos, dentre inúmeros outros possíveis. Destarte, o que veremos a seguir será uma tentativa de abordar essas múltiplas espaço-temporalidades sob um viés hermenêutico.

### **As múltiplas espaço-temporalidades do Candomblé: os mitos, as ações e os símbolos**

O Candomblé se constitui historicamente através da ressignificação dos elementos religiosos africanos, o que assinala a emergência de uma cadeia de sentidos que se posicionam entre o tradicional e o moderno, ou seja, entre as suas práticas milenares em outro continente e suas fundações atuais em território brasileiro. Redefiniram-se as crenças e transformaram-se as visões de mundo, o que corroborou para a emergência de uma nova posicionalidade cultural e religiosa que resguarda as memórias de suas origens.

As reminiscências referentes aos diferentes povos da África, entre as quais se inclui os ritos do Candomblé, difundiram-se no Brasil com a ocasião histórica da escravidão, em que os habitantes desse continente foram sistematicamente aprisionados e forçados a migrar para as terras ameríndias para servir de mão-de-obra. Assim, os mais diversos grupos étnicos oriundos de diferentes regiões do continente africano vieram ao Brasil e aqui permaneceram, com a tentativa de resguardar, ao menos parcialmente, seus costumes originais (SILVA, 1994).

Durante a formação do Candomblé, diferentes tradições africanas constituíram uma confluência religiosa, incluindo alguns valores presentes em terras brasileiras, o que propiciou a difusão e o crescimento de uma elevada riqueza ritual para essa religião. Assim, conforme destaca Rocha (2000), o Candomblé formou-se a partir da designação de variadas “nações”, cada qual com as suas especificidades ritualísticas e mitológicas. Prandi (1996, p.16) assinala que essas diferentes nações “vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países de Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do golfo da Guiné [...], circunscritos ao atuais territórios da Nigéria e do Benim”. Constituíram-se, a partir dessas duas ramificações, as nações religiosas denominadas, respectivamente, *Ketu* (correspondente aos yorubás), *Angola* (de origem banto) e *Jeje* (cujas tradições derivam dos povos de língua *ewê-fon*).

Para fins metodológicos, assumimos no presente artigo apenas a leitura e análise das configurações religiosas dos Candomblé de nação Ketu, sem desconsiderar a importância das demais denominações. Essa elevada gama de variações forma-se sobre contextos muito plurais, de difícil apreensão quando vistos em conjunto.

O expressão espaço-tempo da mitologia dos orixás – aqui, como já explicamos, no Candomblé nação de Ketu – pode ser abordada sobre as mais diversas formas. Por se tratar de uma tradição puramente oral, existem, em alguns casos, diversas versões sobre uma mesma história. Deste modo adiantamos que não é oportuno, para a presente abordagem, considerar ou até nutrir essas divergências, pois cada versão das histórias sagradas pode ser uma constituição de verdade para quem a advoga, uma vez que ela concede o contexto em que as respectivas práticas religiosas estão imbuídas. Assim, buscaremos uma breve apresentação das lendas e histórias mais correntemente seguidas pelos praticantes.

No sistema explicativo da origem formadora do mundo mítico pelos candomblés yorubás, há uma multiplicidade de divindades. Acima de todas está Olorum<sup>4</sup>, o grande criador. Por seu uma divindade relativamente distante – que habita apenas o Orum<sup>5</sup> – e que não possui um sistema direto de intervenção sobre o Ayê<sup>6</sup>, sua figura não é cultuada pela religião, que, por isso, é circunscrita como a *religião dos Orixás*<sup>7</sup>.

Abaixo de Olorum, estão os Orixás, que são os entes que realizam a conexão do *Orum* com o *Aiyê* por meio da incorporação. Porém, um deles possui uma relação e uma forma de culto diferenciada dos demais: Orumilá, também conhecido como *Ifá*<sup>8</sup>. É o ser da intuição, das adivinhações e do conhecimento sobre o futuro. Apesar de haver um culto específico a ele em algumas ramificações, no Candomblé de Ketu ele é representado apenas pelos jogos de búzios, que nada mais são do que consultas a *Orumilá*.

Segundo o seu *itan*, desde de que abandonou o *Aiyê* pela primeira vez e passou a habitar o *orum*, ele decidiu que jamais retornaria e, portanto, não incorpora em nenhum filho de santo. Os homens ofereceram diversas oferendas para que ele retornasse à Terra, porém ele apenas deixou um conjunto de dezesseis nozes de dendê e afirmou: “quando tiverem problemas e precisarem falar comigo, consultem este *Ifá*” (PRANDI, 2001b, p.443). Dessa forma, *Orumilá* tornou-se a própria forma da comunicação dos Orixás para com os homens.

Seu sistema de adivinhação perpassa pela constituição dos seus *odus*, de forma que cada um deles domina uma área de entendimento. No total, existem 16 tipos de *odus* diferentes que representam “os mitos da criação e o complexo relacionamento dos seres divinos entre si e com os homens e a Natureza” (PÓVOAS, 1989, p.180). Eles apontam, assim, conhecimentos sobre o nascimento, a morte, os negócios, a fartura, as guerras, as perdas, a amizade, a traição, a família, o destino e a sorte (PRANDI, 2001b).

*Orumilá* é, assim, um dos principais demonstrativos da maneira com que o espaço e o tempo do mundo das tradições míticas transformam o mundo da religião. As expressões simbólicas agem diretamente sobre as demais expressões. As inferências de *Ifá*, por meio do jogo de búzio, conduzem às ações práticas do líder de santo e de seus filhos, adeptos e, principalmente, de seus clientes, que enxergam nesse rito uma forma de contato com o Candomblé.

Temos, depois, os 16 orixás que compõem o panteão ketu/nagô. Segundo demonstra Verger (2002), cada um deles possui um comportamento arquetípico específico, definido em personalidades previamente demarcadas. É interessante observar que os filhos, quase sempre, irão reproduzir os comportamentos ou o caráter do Orixá que rege a sua cabeça, ou seja, o seu *ori*. Rocha (2000, p.55) ressalta que “ao falar de um Orixá, automaticamente associamos suas características à personalidade de

---

<sup>4</sup> “Olorum” é apenas um dos vários nomes designados para tratar da deidade suprema dos Yorubás, porém o mais popular dentre eles. Seu nome vem da união das expressões *Ol*, que significa “posse” ou “comando”, e *Orum*, que significa “céu” (BENISTE, 2006).

<sup>5</sup> Orum corresponde os nove céus aos quais habitam as divindades sagradas da religião do Candomblé.

<sup>6</sup> Em oposição ao Orum, o Ayê é o mundo terreno, não necessariamente visto como profano, em que habitam os homens e, por ventura, os Orixás.

<sup>7</sup> Segundo Beniste (2006, p.38), Olorum não é cultuado no Brasil, de acordo com a via explicativa mitológica, porque “ele é o Rei e Juiz, o Criador e o Senhor da Vida, o Invisível e o Sempre-Presente; com tais atributos é impossível conceber de que forma a Divindade poderia ser representada. Nem pensar em poder confina-lo dentro de um espaço, da forma como é feita com os orixás”.

<sup>8</sup> “Orixá da adivinhação; o oráculo do Candomblé. Conjunto de 16 búzios ou meia nozes do fruto do dendezeiro, para o jogo divinatório onde se lê a fala do orixá” (PÓVOAS, 1989, p.172).

seus filhos [...]. Portanto, falar dos Orixás é também falar de nós mesmos”. São espaço-temporalidades contextuais do mundo transcendente se entrecruzando com as do mundo das ações humanas.

Com base em apontamentos e indicações gerais presentes em algumas bibliografias especializadas (PRANDI, 1996; SIQUEIRA, 1998; ROCHA, 2000; VERGER, 2002), construímos um esquema representado na Tabela 01, indicando os principais orixás cultuados pelo Candomblé de Ketu, seus domínios sagrados e algumas de suas características de personalidade e comportamento. Trata-se de uma síntese explicativa, que está longe de acumular de forma aprofundada os conhecimentos de uma cultura tão rica e complexa, mas que nos serve como elemento norteador.

<b>Quadro 01 – Esquema-resumo representativo dos domínios, poderes e personalidades dos Orixás.</b>			
<b>Orixá</b>	<b>Domínio</b>	<b>Poder</b>	<b>Personalidade</b>
Exú	Encruzilhadas e entradas	Comunicação e movimento	Alegria, esperteza, ao mesmo tempo bom e mau.
Ogum	Estradas e Tecnologia	Guerra e Abertura de caminhos	Fúria, nervosismo, justiceiro e lutador
Oxóssi	Floresta e os animais que a habitam.	Caça, Fartura e alimentos	Inteligência e astúcia do caçador e solidão.
Ossaim	Matas	Manipulação mágica das folhas	Cautela, equilíbrio e serenidade
Oxumaré	Riqueza e ciclos	Movimento e continuidade dos fenômenos	Renovação e mudança constante de comportamento.
Obaluaiê	Terra, Pragas e doenças.	Causa e cura das doenças	Pessimismo, teimosia e sofrimento.
Xangô	Trovão e fogo	Justiça	Guerreiro, justiceiro e vaidoso
Iansã	Relâmpagos, fogo e espírito dos mortos	Chuvas, relâmpagos, raios e ventos	Beleza, esperteza, sexualidade
Obá	Encontro do rio com o mar	Poder sobre os rios	Feminismo, poder da mulher
Oxum	Água doce e metais preciosos	Amor e fertilidade	Sensualidade, vaidade, tranquilidade.
Logun-Edé	Rios que correm nas florestas	Caçador e rei das águas	Ora é doce e calmo como Oxum, ora é solitário como Oxóssi, seus pais.
Euá	Matas virgens, mulheres castas e tudo o que é inexplorado.	Domínio sobre a violência e sobre a felicidade	Bipolaridade, mudança de comportamento conforme a ocasião.
Iemanjá	Mares e Oceanos	Saúde mental,	Maternidade, vaidade,



		sucesso familiar	beleza
Nanã	Lama e do pântanos	Morte e fecundidade	Calma, lentidão, benevolência.
Irôko	Árvores sagradas	Tempo	Ciúme, eloquência, comunicação
Oxalá	Criação e ar	Vida, cultura material, sobrevivência	Sabedoria (Oxalufã), Virilidade (Oxaguiã)

Fontes: Prandi (1996), Siqueira (1998), Rocha (2000), Verger (2002).

Ao analisar as características e personalidades dos orixás, podemos concluir que eles reproduzem, de certa forma, as adjetivações humanas, como a vaidade, os ciúmes, o amor, a fúria, o sentimento de justiça, entre outros. No entanto, se se considera o ponto de vista da linguagem mítica, são os indivíduos quem, na verdade, reproduzem os traços típicos dos orixás. Não é raro ouvir depoimentos do tipo “eu sou filho de Xangô e não tolero injustiças” ou “sou calmo, afinal, quem rege o meu *ori* é Oxalufã”. Assim é possível observar a transposição do espaço-tempo sagrados sobre a materialidade simbólica e sobre as ações humanas, uma vez que cada orixá possui um domínio sobre a natureza, bem como uma forma pré-determinada de comportamento.

Outra forma de ação no mundo mítico sobre o mundo das ações são as narrativas envolvendo as deidades candomblecistas, os *itans*. Com base neles, explica-se muito das práticas cotidianas realizadas em um terreiro. Por exemplo: sacrifícios e oferendas destinados aos orixás *Obaluaiê* e Nanã não utilizam metais durante o corte e preparo de suas comidas, pois eles são rivais de Ogum, a deidade que rege o ferro e os instrumentos de corte. Assim, em seus cultos utiliza-se, geralmente, instrumentos de madeira afiados para o corte ou outras técnicas. Aparentemente banal, essa forma de agir é regida por uma lógica contextual, que se posiciona em um sentido transcendental específico da religião, formando uma rede interna de significados que não pode ser compreendida por um olhar externo, desprovido de alteridade.

A textualidade espaço-temporal das ações, constitui-se interligada com as expressões sagradas, porém são inteiramente relacionadas a elas. Ela pode, inclusive, ser concebida a partir de uma dualidade: de um lado a posicionalidade central do pai de santo e, de outro, as ações e vivências dos filhos de santo.

O líder de uma casa costuma ser uma figura muito conhecida no âmbito da religião e respeitada em função de sua vasta sabedoria e do carisma que possui. Por isso, constrói em torno de si uma espaço-temporalidade específica, particularizada e que atende a uma correspondência própria. Essa se estrutura, principalmente, com base em seus valores e em sua filiação tradicional.

Desde as fundações iniciais do Candomblé no Brasil é possível notar essa questão. Silva (1994, p.93) afirma que, ao longo do processo de reconfiguração territorial das tradições religiosas africanas no Brasil, “a organização social dos terreiros estruturou-se a partir de uma hierarquia de cargos e funções”. Essa conformação de poderes se reordenou em diversos aspectos, acumulando sobre a figura do pai e da mãe de santo, atribuições que antes não lhes eram circunscritas. O autor supracitado comenta

que “o pai-de-santo, por exemplo, tornou-se a figura central assumindo várias funções, como a de babalaô<sup>9</sup>”.

Forma-se uma hierarquia que “nasce” na centralidade do pai de santo e se estende ao demais, perpassando pelo tempo de vivência de cada indivíduo na religião. Carneiro (1967) realizou alguns relatos e apontamentos referentes a esse tema. Para ele, os chamados “mais velhos de santo”, aqueles que realizaram um número maior de obrigações<sup>10</sup>, possuem maior poder e prestígio. Observa-se assim o princípio da sabedoria e da senioridade. A figura do líder de um terreiro será sempre o ponto chave dessa estrutura e, por isso, construirá em torno de si uma textualidade própria, que, em alguns casos, pode-se sobrepor a outros contextos.

Dessa hierarquia, emana então uma outra textualidade, a dos filhos de santo mais novos e situados na porção inferior da hierarquia interna do terreiro. Esses filhos, juntamente com *abiãs*<sup>11</sup> e clientes, são de importante função para a religião: em primeiro lugar, garante a ela a sua continuidade, cabendo a eles a reinterpretação dos mitos que serão realizados no futuro; em segundo, eles são o elo entre a religião e o mundo que a ela lhe é externo, função essa garantida principalmente por aqueles que se consultam em busca dos mais diversos serviços.

São esses últimos que, de certo modo, garantem a sobrevivência da casa, através do pagamento desses serviços (PRANDI, 2005). Além disso, conforme ressalta Opiari (2009), esses clientes estabelecem-se conforme uma rede, que se estrutura por um viés informal, do “boca a boca” e que é responsável por articular uma demanda de serviços rituais os mais diversos. Estes, de certa forma, estabelecem uma espaço-temporalidade religiosa específica, pois cria uma linguagem diferenciada no âmbito da religião.

A religião do Candomblé passa a ser então concebida por se apresentar em um espaço e em um tempo que confluem narrativas míticas e elementos oriundos das ações e práticas humanas. Esses fenômenos encontram-se imbricados e constroem um sentido que exerce a função de mediar a compreensão do homem sobre o real, estruturando a forma com que o sujeito vive e transforma a sua realidade.

No entanto, é importante reconsiderar aqui uma das assertivas oferecidas pelo pensamento de Paul Ricoeur: a de que *o símbolo nos leva a pensar*. Nessa perspectiva, torna-se impossível conceber a religião do Candomblé sem considerar a sua materialidade simbólica, que se expressa por uma série de adornos, acessórios e adereços, que também possuem uma espacialidade contextual própria: a dos signos e dos símbolos.

Esse mundo objetivo é o espaço do terreiro e a distribuição dos ornamentos e símbolos nele dispersos. Nesse contexto existem algumas formas gerais que costumam se repetir entre as diferentes casas. Tais formas se expressam, por exemplo, na distribuição dos assentamentos do terreiro, em que, de um lado, ficam os orixás brancos e de outro, os orixás eboras<sup>12</sup>. Além disso, o uso dos mais variados tipos de ferramentas

<sup>9</sup> Babalaô é o responsável por realizar as adivinhações por intermédio dos búzios. É o adivinho. Na África, essa função era dada a um sacerdote específico, ao contrário do que ocorre no Brasil, quando é designada ao pai ou à mãe de santo.

<sup>10</sup> A expressão “obrigação” é muito utilizada no Candomblé e remete a “qualquer solenidade religiosa para servir aos orixás. Execução de uma tarefa religiosa que o filho-de-santo é obrigado a cumprir” (PÓVOAS, 1989, p.180).

<sup>11</sup> Abiãs são pessoas que, de certo modo, vivem a religião mas ainda não são consideradas membros efetivos. Segundo Póvoas (1989, p.154), trata-se de um “fiel ao candomblé ainda não-iniciado”.

<sup>12</sup> Os orixás brancos – também chamados de *orixás funfuns* – são aqueles que compõem o mais alto escalão dentre as deidades candomblecistas; a eles foi dada a missão de construir o mundo dos homens, o

e instrumentos possuem um significado específico, sendo representativo de uma cosmovisão, a própria expressão de sua materialidade.

Sabe-se, de acordo com a mitologia yorubana, que Exú é aquele que guarda os caminhos. Rocha (2000, p.56) assinala que “ele é tão importante que sempre é servido na frente: a primeira oferenda é sempre dele”. Por isso, exu guarda as encruzilhadas e também as entradas. Dessa forma, durante o ordenamento espaço-temporal material do terreiro, essa relação deve estar bem expressa, como podemos verificar nas figuras 01 e 02.



**Figura 01** – Assentamento de Exu na entrada do Barracão do Ilê Axé Oya Igbem Bale, Aparecida de Goiânia (GO). Fonte: Acervo CieAA (2010)<sup>13</sup>

---

Ayê, exemplos: Oxalá e Iemanjá. Os *Orixás Eboras* fazem parte de uma espécie de segundo escalão dentre os orixás, e são aqueles que surgiram das figuras de importantes reis e heróis que viveram em algumas regiões da África, a exemplo de Xangô, Iansã, Ogum, Oxum e outros.

<sup>13</sup> Essas fotografias foram registradas durante a execução dos projetos *História do Candomblé em Goiás e Mães de Santo*, ambos vinculados ao Centro Interdisciplinar de Estudos África Américas e coordenados, respectivamente, por Eliesse Scaramal e Mary Anne Vieira Silva, os quais estive vinculado como pesquisador integrante.



**Figura 02** – Assentamento de Exu na entrada do Ilê Axé Onilewá Azanadô, Aparecida de Goiânia (GO).  
Fonte: Acervo CieAA (2010).

Assim, podemos concluir que, nesse caso, a posição de um assentamento de Exú nas entradas dos salões onde realizam-se as festas e boa parte dos rituais religiosos do Candomblé é uma expressão contextual da religião. O seu sentido não pode ser lido fora do contexto em que se insere e os seus signos, que só podem ser compreendidos à luz da teia de significações da qual eles são partes integrantes.

Com bases em uma abordagem que considere a expressão dessas múltiplas espaço-temporalidades, apresentaremos, a seguir, uma interpretação do Xirê e suas expressões contextuais. A escolha desse ritual em detrimento de outros tanto é por conta da textualidade que nele se manifesta, expressa pelas formas, pelos gestos e pelas corporeidades, que se constituem como uma forma de linguagem. Assim, será possível observar a confluência contingencial entre elementos textuais transcendentais, humanos e materiais.

### **Xirê: as múltiplas textualidades do Candomblé se encontram**

O Xirê é, ao mesmo tempo, a festa e a ritualística do Candomblé. Nesse momento, registra-se o encontro mágico entre deuses e pessoas, entre os Orixás os filhos-de-santo. Trata-se de um momento importante, que produz o seu próprio texto na cadeia de suas ações e que circunscreve a interposição das múltiplas espaço-temporalidades em uma mesma conjuntura. Para Vieira Silva (2010, p.106), a expressão do xirê “revela a existência de uma identidade que se liga ao conjunto de experiências do praticante com sua religião, que o torna candomblecista, além de evidenciar papéis exercidos por ele em funções designadas à prática do Candomblé”.

Trata-se portanto de um momento de identidade e um locus de expressões. Além disso, o Xirê também é uma vitrine, é o local das ornamentações, das belezas, a apresentação que possui tanto o seu caráter estético quanto sua dimensão religiosa. Amaral (1998, p.98) revela que a festa no Candomblé

é um modo de mostrar ao público a identidade do culto, muito mais ampla e complexa, mais bonita e lúdica do que o que possa parecer, num contato com finalidades “instrumentais” do culto, como é o caso da consulta ao jogo de búzios e da realização de ebós. A cena dos orixás vestidos com roupas brilhantes, com seus filás escondendo os rostos dos iniciados, é a cena da festa, frequentemente vista em revistas, televisão, licros e discos. A festa mostra o que o grupo é [...].

Forma-se um contexto ritualístico, um espaço-tempo de significados e significações, que manifestam um sentido aparente e metafórico, mas que esconde em si o seu sentido oculto. Esse sentido é o das linguagens míticas, são os mitos dos orixás sendo revividos, são os *itans* sendo recontados, é a identificação entre o terreno e o transcendente, em seus conflitos de temporais e espaciais, dos quais emergem a simbologia e a textualidade sagradas.

Nas figuras 03, 04 e 05 podemos observar o quanto o xirê é rico em sentidos e em significações, muitas vezes manifestos em suas materialidades, outras vezes nos gestos, nas danças e nas músicas. É nítido, porém, que simples imagens e tão pouco descrições não serão capazes de oferecer toda a carga semântica que se observa em uma festa de Candomblé.



**Figura 03** – Xirê no Ilê Axé Oya Igbem Balé. Fonte: Acerco CieAA (2010).





**Figura 04** – Olubajé no Ilê Axé Onilewa Azanadô. Fonte: Acervo CieAA (2011). **Figura 05** – Xirê no Ilê Axé Canto de Oxum, em Goiânia (GO). Fonte: Acervo CieAA (2011)

Torna-se flagrante o fato de que o Candomblé e o Xirê não são expressões distintas e interligadas por um contexto, mas o próprio contexto em si, dotado de uma expressão de linguagem que é concebida pelo tempo e pelo espaço. Portanto, o tempo do Candomblé durante a festa é a própria festa e, por sua vez, o espaço do Candomblé, nesse contexto, é a sua própria manifestação textual. Muitas vezes o contínuo processo de reafirmações identitárias da religião se expressa pela ininterrupta transposição de temporalidades e espacialidades, tornando o Xirê a própria expressão religiosa. Dessa forma, fazendo uso das palavras de Amaral (2005, p.60) “a religião passa a se confundir com a própria festa”.

Assim, o Xirê, mais do que uma festa é um evento e, como tal, porta-se na forma de um discurso religioso propriamente dito. Segundo Ricoeur (1987, p. 24), “podemos conectar a referência do discurso ao seu falante com o lado eventual da dialética. O evento é alguém falando”. Portanto, fazendo uso dessa expressão, o Xirê é a fala dos Orixás, é o dizer dos pais e filhos de santo que ecoa em seus hábitos, ritmos e ações.

### Considerações Finais

Nesse artigo, fizemos uma tentativa de construir uma abordagem sobre a religião do Candomblé com base na seguinte proposição: a de conceber as suas manifestações como uma expressão textual, onde o espaço e o tempo seriam a própria cadeia de significados sobre a qual o sentido da religião de sustenta.

Por isso, além dos mitos, todas as ações, todos os comportamentos, as falas, os gestos, os sons, os símbolos e todos os demais elementos são expressões e, como tal, podem ser lidas. Essa leitura, entretanto, deve ser realizada sob uma *hermenêutica da suspeita*, que seria a forma com que argumentamos em procurar estender o sentido literal dos fenômenos em busca de seu sentido oculto.

Os Orixás, para a religião do Candomblé, são elementos da natureza. Por sua vez, nas palavras de Ricoeur (1987, p.75), “o caráter sagrado da natureza revela-se no seu dizer-se simbólico”. Portanto, falar de sua significações é falar da sua própria disposição de sentido. Com isso, torna-se possível a elaboração de métodos e abordagens que permitam realizar uma leitura sobre o hábito religioso concebendo-o em sua textualidade.

### *Referenciais*

AMARAL, R. C. Awon Xirê: A festa do Candomblé como elemento estruturante da religião. In: MOURA, C. E. M. (org.). **Leopardo dos Olhos de Fogo**. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 1998.

AMARAL, R. **XIRÊ**: O modo de crer e de viver no Candomblé. São Paulo: Pallas, 2005.

BARROS, J. F. P. **O banquete do Rei... Olubajé**: uma introdução à música sacra afro-brasileira. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BENISTE, J. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed.Ouro, 1967.

MOGIN, O. **Paul Ricoeur**: as fronteiras da Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

OPIPARI, C. **O Candomblé**: imagens em movimento. São Paulo, EDUSP, 2009.

PÓVOAS, R. C. **A Linguagem do Candomblé**: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rui de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, R. **Herdeiras do Axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PRANDI, R. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: v. 16, n. 47, pp.43-58. 2001a.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

PRANDI, R. **Segredos Guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RICOEUR, P. **O Conflito das Interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, P. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.

RICOEUR, P. **Do Texto à Acção**. Porto: Rés-Editora, 1989.

RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologias**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990a.

RICOEUR, P. **Soi-même comme autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990b.

RICOEUR, P. **Na Escola da Fenomenologia**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.

ROCHA, A. M. **As Nações Kêtu**: origens, tradições, ritos e crenças. 2ª ed. Mauad, 2000.

SIQUEIRA, M. L. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

VERGER, P. F. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VIEIRA SILVA, M. A. Xirê – A festa no Candomblé e a formação dos entre-lugares. **Habitus**, Goiânia: v. 8, n. 1/2, p. 99-117, 2010.

Recebido: 15/10/2013

*Received*: 10/15/2013

Aprovado: 19/12/2013

*Approved*: 12/19/2013