



## RELIGIÕES DOS ORIXÁS: MITO E TEOLOGIA NA ÁFRICA E NA DIÁSPORA

Cláudia Cerqueira do Rosario<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho busca construir uma reflexão sobre como os mitos que fundamentam as Religiões dos Orixás podem constituir uma teologia fundamental sob a diversidade dos modos através dos quais esta crença se organizou diversos contextos, da origem na África à diáspora para as Américas. Para isto, construirá a relação entre os conceitos de “mito” sob seu aspecto de “narrativa do sagrado”, e de “teologia” a partir de seu sentido primeiro de “discurso sobre o divino”, e a importância da abordagem teológica para uma compreensão global do fenômeno religioso. A partir disto, procuraremos identificar alguns elementos fundamentais para uma compreensão teológica dos princípios básicos que norteiam a crença nos Orixás e que permeiam as diversas formas de cultuá-los na África e nas Américas. Buscaremos, por fim, sugerir uma reflexão acerca dessas noções teológicas como elo entre as diversas culturas entre as quais floresce a crença nos Orixás.

### Introdução:

Em primeiro lugar se coloca uma questão importante abordada por diversos autores e fundamental para o campo das Ciências da Religião: qual seria o papel da Teologia no campo

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião (PPCIR/Universidade Federal de Juíz de Fora - MG, DFCS/CCH/Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO), E-mail: claudiarosario@globo.com



dos estudos acadêmicos? Ou mesmo: há lugar para a Teologia no campo acadêmico? Se afirmativo qual seria este lugar? Do ponto de vista do conceito moderno de cientificidade, os estudos teológicos sofrem uma restrição a princípio, ou seja, o fato de que em qualquer teologia se estuda aquilo no qual, de antemão, se crê. Isto acaba tornando o exercício teológico acadêmico um campo complicado – inclusive do ponto de vista da definição, da extensão e da compreensão do conceito, e principalmente sob dois aspectos determinados, que colocamos como Eduardo Gross (2001, p.323):

O que se entende por teologia? Isto poderia parecer pedante, não fosse o mal-entendido reinante no que se refere ao termo. Mal-entendido que, no caso do contexto brasileiro, tem suas raízes em dois fatores principais: primeiro, a influência positivista no âmbito acadêmico; segundo, o domínio de uma determinada tradição teológica (cristã, e, mormente católico-romana) no âmbito público. Estes dois fatores se complementam, criando zonas de influência auto-excludentes: um é o âmbito “científico”, outro o “teológico”.

O uso do termo “teologia”, pois, acaba por inevitavelmente passar pela dificuldade de se entender – e fazer – teologia hoje após a apropriação do termo pelo discurso cristão. Coloca-se então a necessidade de discutir o problema de uma teologia das religiões que busque se construir intrinsecamente a partir dos elementos constitutivos de cada religião – e não “à luz” da teologia de uma religião determinada. Entendemos também que isto se faz necessário em função da própria discussão do estatuto da teologia como disciplina acadêmica. Para isto seria necessário entender, em primeiro lugar, os sentidos do termo “teologia”, o etimológico e os contextuais, com vistas a caracterizar uma noção que, ao mesmo tempo em que atenda na medida do possível a exigência de laicidade do campo acadêmico, também permita uma abertura aos sentidos das diversas teologias particulares.



A via que vislumbramos para isto é a do estudo do mito como “narrativa do sagrado”. Igualmente equívoco, o mito não será entendido aqui no sentido de lenda ou fábula, ou de mentira, ou ilusão como é tão corrente no senso comum. Será entendido como “história verdadeira” na medida em que carrega elementos plenos de sentido constituindo uma linguagem peculiar que, como veremos, é fundamental para o pensamento religioso.

No caso da mitologia de matriz yorubá, que se estendeu da África em diáspora principalmente para as Américas, entendemos que ela constitui o arcabouço de uma teologia sutil que envolve uma cosmologia, uma epistemologia, uma metafísica e uma ética ainda a ser mais sistematicamente explorada. Na medida em que constitui o fundamento da crença religiosa de milhões de pessoas no mundo <sup>2</sup> em todos os continentes, entendemos que a compreensão da filosofia contida nesta teologia pode ser forma de identidade espiritual, unificada pela crença nos Orixás ainda que sob as mais variadas formas de cultuá-los nos diversos contextos onde esta crença se estabeleceu.

### **1. Teologia:**

Em seu sentido etimológico, o termo “teologia”, é de origem grega e foi amplamente utilizado no contexto da filosofia antiga. Pode significar “discurso sobre o divino”, ou “ciência que trata do divino” (Goring, 1992, p. 526). Seu objeto é a existência da divindade, sua natureza e atributos, e sua relação com o mundo – o que, evidentemente, inclui sua relação com a

---

<sup>2</sup> “Orisa practioners in the world are many, with one estimate putting them at 75 million people, although there is no scientific basis to arrive at any number. All that is clear is that many continue to practice one variation of the Yoruba religion or another in África, Europe and Americas. The search foran African identity in the Americas since the mid-twentieth century has also generated an increased numbers of followers” ( Falola e Genova, , 2005, p.4).



humanidade. Devemos levar em conta que neste contexto original significava entre outras coisas a atividade suprema daquele que se entendia como o “amigo”, ou “amante” da sabedoria, ou seja, constituiria o “cume da filosofia”, como a entendia Aristóteles (Boff, 2004, p.119).

Entendemos aqui que uma reflexão sobre um conceito de teologia com seus sentidos possíveis e suas implicações, e que seja independente da apropriação do termo por alguma religião específica pode se dar através da reconstrução ou, principalmente de uma re-apropriação do sentido do termo a partir de seu contexto de surgimento no âmbito da filosofia grega. Buscaremos entender a teologia aqui em primeiro lugar como a busca de compreensão de uma “ciência ou lógica do divino” e de suas possibilidades de expressão com relação à existência, natureza e relação com o mundo de uma realidade que podemos designar como inefável.

Seria interessante aqui uma passagem pelo histórico do uso do termo. De acordo com Gross (2001, p.325):

O termo aparecia em Platão, por exemplo, na *República*. Platão chamava de *teologia* as narrativas míticas sobre os deuses contadas pelos poetas, especialmente Homero e Hesíodo. Ele queria livrar a sociedade de mitologias ilusórias, que representassem elementos indignos ou imorais nas divindades. Independentemente da apreciação da poesia e do seu papel pedagógico por parte de Platão, pode-se dizer que para ele *a teologia era entendida como um discurso poético, uma ordenação de mitos, uma narrativa simbólica sobre divindades*.

Gross assinala ainda que a crítica de Platão refere-se não à idéia de que a teologia seria ilusória, mas que a linguagem poética de Homero e Hesíodo seria ilusória por não apresentar uma identificação do divino com o bem, devendo ser criticada em favor de uma teologia mais “virtuosa”. O autor prossegue em seu histórico:

Uma visão distinta é a que se via em Aristóteles. Ele apresentava uma conotação bastante positiva do uso do termo *teologia*, identificando *teologia* com *metafísica*. Isto



**Anais**  
**V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil**

é, para ele se tratava não somente de uma ciência verdadeira como da ciência primeira. Evidentemente se tem aqui a antítese da avaliação platônica do termo: para Aristóteles, a teologia trataria não de símbolos, mitos e narrativas, mas da realidade do divino como ele realmente é. E tratar disso, sem poesia obviamente, seria a condição para compreender bem a realidade do mundo e de si mesmo (Gross, 2001, p.326).

Do mesmo modo, os estóicos entenderam a teologia como um estudo teológico do divino de acordo com o que seria a natureza própria deste, distinguindo uma teologia filosófica de uma teologia mitológica – ou de uma teologia político-estatal<sup>3</sup>.

Mais tarde o termo toma ainda outra conotação, como assinala Edward Schillebeeckx:

Com o *De Mundo* (obra pseudo-aristotélica), teologia, sem mudar de significado, acha um novo campo de aplicação, em razão da passagem a uma religião cósmica. Os deuses já não são os do Olimpo, são o próprio cosmo, os “*meteora*”. A meteorologia torna-se propriamente teologia (1968, p. 82).

Este é o sentido que encontrarão os primeiros cristãos, que a princípio rejeitaram o uso do termo por estar carregado de conotação religiosa grega. O termo será paulatinamente cristianizado, principalmente a partir de Orígenes – que o usa tanto no sentido grego antigo como significando o discurso sobre Deus e Cristo – e Eusébio, que oporá a teologia então dita pagã a uma teologia segundo Cristo. O termo primeiro se torna usual entre os bizantinos e somente muito mais tarde – século XII – passará a ser utilizada, como em Abelardo, para indicar o tratado sobre Deus. Somente a partir do séc. XIII será assumido pela Igreja latina como termo técnico para significar “doutrina sagrada” e evoluir, a partir da Idade Moderna, para diversificar-se em várias áreas.

---

<sup>3</sup> Schillebeeckx, em *Revelação e Teologia*, assinala a propósito do contexto da antiguidade: “Assim, na vida religiosa do povo, teologia significa, por exemplo, um canto de louvor em honra do deus Dionisos; no culto imperial, “*theologein*” é honrar o imperador como a um deus. Expressar algo teologicamente (*theologiôs*) significa expressar verdades divinas sob forma velada”. (1968, p.82).



A modernidade efetuará a crítica à religião como reação às guerras e perseguições religiosas, e os efeitos repressores da identificação entre verdade metafísica e teologia cristã e, posteriormente, evoluiu até a crítica da própria metafísica enquanto ciência. De acordo com Gross, o discurso sobre a divindade passa a ser entendido como ficcional, sendo o “ficcional”, por sua vez, entendido como falso, e é com isso que a teologia perde seu estatuto de verdade no âmbito acadêmico.

No entanto, como assinala Etienne Higuét:

A teologia pode perfeitamente funcionar como uma das múltiplas abordagens ou aproximações a um mesmo objeto: a religião ou o religioso, sem afirmar necessariamente que ela seria uma “ciência” da religião. Segundo Pierre Gisel, a teologia compartilha com as ciências da religião pelo menos três focos de interesse: a referência ao absoluto (transcendente último ou Sagrado); a referência ao simbólico e ao ritual; a referência aos lugares de pertença, de tradição e de experiência. A exclusão da Teologia do campo interdisciplinar das Ciências da Religião deriva do pressuposto implícito de que apenas as ciências empíricas e, entre elas as ciências sociais como a sociologia e a antropologia alcançariam o estatuto de ciência. Encontramos, aí subjacente, um equívoco quanto às noções de ciência e de teologia. A noção atual de ciência não pode mais se restringir às ciências dedutivas, nem às ciências empírico-formais, mas abrange também as ciências hermenêuticas, que envolvem, de modo essencial, a categoria de “sentido” (2006, p. 34).

Diríamos que pode ser considerada “teologia” a reflexão em torno de qualquer forma de compreensão da divindade, reflexão esta que, entendemos aqui, pode se realizar tanto a partir da análise das crenças religiosas – constituindo uma “ciência da fé” tal como coloca o teólogo católico Clodovis Boff – como das narrações mitológicas que podem ser entendidas como “Linguagens da Divindade”. Assim, a Teologia seria também o modo de compreensão destas linguagens a partir de seus *logos* internos e peculiares de compreensão do mundo e da existência,



e de e seu significado como um todo divino/terreno. Mas de que maneira podemos falar de um *logos* no sentido do *mythos*?

## 2. Mito:

Podemos compreender que, entre outras possibilidades, a teologia é um lugar onde *logos* e *mythos* podem se justapor. Isto pode encaixar-se no âmbito dos estudos acadêmicos através da categoria fundamental do “sentido”. Podemos considerar o mito como uma narrativa imagética e dramática de instauração de sentido. Podemos também considerá-lo como fundamental para a compreensão de um modo de ser que nossa limitada capacidade de conceituação poderia chamar de “inefável”. Este “inefável” é algo que se manifesta sob aspectos que nossas também limitadas categorias tentam apreender – a de “sagrado”, por exemplo.

Assim, podemos colocar a seguinte questão: como o mito se relaciona com a experiência religiosa e com o discurso a respeito, ou seja, a teologia? O mito pode ser uma ponte entre ambos, entre a experiência religiosa e as formulações teológicas a respeito: o mito pode ser entendido como fundamento das práticas religiosas e como expressão de sua teologia. O mito neste sentido funciona como uma espécie de “condensador” de significado religioso, portador e verificador de uma verdade religiosa, como guardião da ação do sagrado e como expressão narrada desta ação.

Uma abordagem teológica do mito, a nosso ver, não pode prescindir da noção de “sagrado”. Esta noção, fundamental no campo de estudos das religiões, remete à uma especificidade inegável do fenômeno religioso. Ainda que, de um ponto de vista crítico, o conceito de “sagrado” possa ser relativizado, para o *homo religiosus* ocorre o que tão bem



expressa Mircea Eliade:

Um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro de sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar esse fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc. é traí-lo, deixar escapar precisamente o que existe nele de único e irreduzível, ou seja, seu caráter sagrado.(1990, p. 17).

A abordagem fenomenológica busca esta especificidade do fenômeno religioso. Como a própria expressão indica, um fenômeno religioso é antes de tudo uma manifestação, uma “forma de aparecer”. Por trás desta manifestação, e mesmo dizendo como um *a priori* que as possibilita está uma realidade entendida como sagrada e que constitui o que a exemplo de Rudolf Otto trataremos por *númen* ou objeto numinoso (1985, p. 229). Isto deve ser entendido como a manifestação de uma realidade que transcende o sujeito e a própria realidade imediata ou que chamaríamos de “natural”. Se uma aproximação do sagrado através da via racional implica a utilização destes conceitos, é preciso relativizá-los no intuito de não nos afastarmos de uma série de aspectos relacionados à questão e que exigem outras formas de aproximação – como, por exemplo, o recurso à experiência. É onde o sagrado entendido como manifestação se mostra em sua maior força: entendido como fenômeno.

Chamamos aqui, a exemplo de Mircea Eliade, de “hierofania” (1960, p.25), esta manifestação do sagrado, que exprime uma modalidade e um momento de sua história. Temos, pois, para nosso efeito, de estabelecer uma distinção de duas ordens, ou seja, a do numinoso e a do sagrado que é mais propriamente sua expressão e que se manifesta sempre numa certa situação histórica, através de suas modalidades. Uma modalidade é um modo de ser, e os modos de ser do sagrado são estrutural e historicamente diferenciados. O sagrado se manifesta na forma



de mitos, ritos, formas divinas, objetos sagrados e venerados, símbolos, cosmologias, homens, animais, plantas e lugares consagrados. Cabe, pois ressaltar outros problemas terminológicos que envolvem a questão. Se enveredarmos pelo aspecto não racional, ou a-racional, do fenômeno religioso, qualquer aproximação ao *numen* escorrega e se perde nos labirintos da linguagem que a delimita, mas não a apreende em sua totalidade.

O sagrado assim compreendido tem, pois, sua gênese na própria esfera da religiosa. É nestes termos que o entendemos aqui como fundante dos fenômenos religiosos, expressando-se nas mais diversas formas principalmente, para nosso efeito, através do mito. O sagrado, tomado neste sentido, aponta para um excesso de significação – que Otto prefere chamar de “numinoso” para designá-lo para além de seus componentes racionais. A idéia de Otto é que o termo “numinoso” seja usado para designar uma categoria peculiar,

explicativa e valorativa, e uma disposição ou têmpera numinosa do ânimo que sobrevém sempre que aquela se aplica. Mas como é inteiramente *sui generis* não se pode definir em sentido estrito, como ocorre com todo elemento simples, com todo dado primário, cabe apenas dilucidá-lo”(Otto, 1985, p.16).

Esta dilucidação em busca de uma possível compreensão – que é uma compreensão apenas “na medida do possível” – se dá por delimitações sucessivas por parte daquele que busca esta compreensão até o ponto de seu próprio ânimo de onde tem que despontar, surgir e fazer-se consciente: “(...) Quer dizer que nossa incógnita não pode ensinar-se no sentido estrito da palavra; só pode suscitar-se, sugerir-se, despertar-se, como em definitivo ocorre com quanto procede do espírito (Otto,1895, p.16)”. O mito será um veículo primoroso na transmissão desta “incógnita” à qual se refere Otto. José Severino Croatto (2002, p.187) assinala que o mito revela de uma maneira única o “intertexto” que é uma cosmovisão religiosa.



Este “intertexto” revelado pelo mito deve ser entendido como a sua possibilidade de transfiguração dos fenômenos em categorias em que, por exemplo, a morte e a ressurreição de uma divindade de determinada cultura não deve ser entendida empiricamente, mas como a modalidade cósmica que o mito simboliza: a unidade morte-vida, a esperança de imortalidade, configurando assim o arquétipo de todas as mortes e todas as ressurreições (Croatto, 2002, p.203). Categorias como essas são mais bem reveladas pelo mito. Ainda de acordo com Croatto, não há mitos sobre coisas banais, eles estabelecem uma conexão arquetípica com a transcendência: algumas intuições da transcendência só poderiam ser narradas de forma mítica, pela necessidade de dizer o que o *logos* não alcança.

Assim, por exemplo, um conceito como o de “divindade” ou “deidade” pode ser considerado como o símbolo para a idéia mais elevada referente ao fundamento de tudo o que existe, e o princípio lógico que permite entender o que existe, representando assim a mais alta forma de intuição intelectual daquilo que é o elemento “inefável” da experiência do sagrado. O discurso mítico, impregnado da experiência religiosa do sagrado, constituirá um fundamento de natureza cultural, ritual e extática que organiza, como palavra sagrada, a compreensão deste inefável a partir de uma palavra ou discurso razoável, tornando-se assim, uma mitologia carregada de sentido que pode vir a constituir-se como teologia. Assim, como assinala Gross:

Caberia à teologia se entender explicitamente como um discurso sobre mitos, ritos e símbolos. Ela passaria a ser vista como formulação conceitual, o mais rigorosa possível, destes caracteres simbólicos. Evidentemente esta concepção pressupõe o exame das tradições teológicas passadas, resgatando elementos simbólicos representativos e enriquecedores das mais variadas religiões. Por outro lado, pressupõe também a valorização de formas não conceituais de representação do saber religioso enquanto modelos teológicos. Isto é, a aproximação entre teologia e mitologia implica tanto a caracterização dos conceitos teológicos como símbolos, quanto a descoberta de conteúdos racionais em narrativas míticas (2001, p. 328).



A nosso ver, esta idéia pode ser completada por Higuete, a propósito da legitimidade das abordagens teológicas no âmbito acadêmico:

No estudo plural da religião, procuraremos superar a polêmica entre a perspectiva das ciências sociais, tida por muitos como enfoque reducionista do fenômeno religioso, e aqueles que defendem o caráter irreduzível da religião, sua inadequação aos critérios explicativos das ciências sociais. Na realidade, olhar externo e olhar interno, dimensão explicativa e dimensão compreensiva ou hermenêutica se completam em todas as análises da religião, em proporções variáveis. O estudo exclusivamente empírico tende a abordar a religião a partir do que ela não é, privilegiando elementos externos como funções e instituições sociais. A metodologia precisa dar conta do “resquício mítico” da religião, do seu referencial à transcendência como aspecto central e incontornável do fenômeno religioso. É preciso partir do caráter concreto do evento simbólico que caracteriza toda experiência religiosa como algo realmente vivido pelo sujeito religioso e que como tal é performativo de suas atitudes e de seu ser no mundo. É preciso compreender a religião a partir de seus argumentos e sentidos internos, levando em conta a compreensão que os sujeitos, as instituições e as culturas religiosas têm de si mesmos (2006, p.35).

Entendemos, pois que este tipo de enfoque teológico, através das mitologias, pode efetivar-se sob diversos prismas. Entendemos também que este enfoque lança luzes para a compreensão das religiões, mesmo quando elas são compreendidas como fenômenos sociais, já que se refere aquilo que está no cerne do fenômeno religioso e é fundamental para sua importância para sua constituição como fato cultural. Isto vale para o caso das Religiões dos Orixás: conhecer o que de fato se crê quando se crê nos Orixás (e não o que discursos dominantes religiosos, políticos e sócias dizem deste modo de crença) pode ser de enorme importância para compreender fatos culturais Africanos e da diáspora que espalhou esta crença para as Américas, ou mesmo compreender, por exemplo, seu paulatino aparecimento em países



européus. Não podemos esquecer, também, o que a diáspora acrescentou em sincretismos culturais em geral - e não apenas religiosos - à crença nos Orixás.

### 3. A Teologia e os Orixás:

O enfoque deste trabalho é, pois norteado pela idéia de uma “teologia primeira”, uma abordagem das Religiões dos Orixás através de seus mitos. A mitologia dos Orixás fundamenta todas as práticas neste campo, e traz fixado em suas narrativas uma possibilidade de compreensão daquilo que se crê quando se crê nos Orixás. É na mitologia que encontraremos o sentido que norteia não apenas a espiritualidade, mas a forma de estar no mundo, ou de um modo de crer, através de uma diáspora que se estende pela África e pelas Américas e cuja origem perde-se em tempos imemoriais.

Devemos observar que, se já é uma questão problemática a aceitação dos estudos de natureza teológica no âmbito acadêmico, a questão se complica ainda mais quando se trata deste campo que estamos designando genericamente por “Religiões dos Orixás”. Se concordarmos por um lado com Higuier que as religiões devem ser compreendidas a partir de seus sentidos internos levando em conta a compreensão que os sujeitos, as instituições e as culturas têm de si mesmas, é preciso levar em conta dois aspectos: o primeiro é que a expressão “Religiões dos Orixás” é largamente utilizada no âmbito acadêmico para designar diferentes organizações culturais originárias dos povos yorubanos da África, centralizados no culto aos assim chamados Orixás. Pierre Verger assinala:

O termo *Orisá* nos parecera outrora relativamente simples, da maneira como era definido nas obras de alguns autores que se copiaram uns aos outros sem grande discernimento, na segunda metade do século passado e nas primeiras décadas deste.



**Anais**  
**V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil**

Porém, estudando o assunto com mais profundidade, constatamos que sua natureza é mais complexa. Léo Frobenius é o primeiro a declarar, em 1910, que “a religião dos iorubás tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultante de adaptações e amálgamas progressivas de crenças vindas de várias direções”. Atualmente, setenta anos depois, ainda não há, em todos os pontos do território chamado Ioruba, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros (1986, p.17) <sup>4</sup>.

No contexto Africano, a religião dos orixás está ligada fundamentalmente à noção de família, havendo, pois uma extrema diversidade e variação de coexistência entre os orixás, o que de acordo com Verger (1886, p. 18) suscitaria certa descrença diante de concepções demasiado estruturadas. O tráfico de escravos africanos para o Novo Mundo – compreendendo as Américas e as Antilhas – fez com que os Orixás atravessassem o Atlântico e passassem a ser cultuados de formas diferentes devido a circunstâncias. Através dos últimos séculos o que na África se constituía como culto familiar ou tribal transformou-se em formas culturais mais ou menos estruturadas identificáveis por categorias como “Candomblé”, no Brasil, por exemplo, ou “Regla de Ocha”, em Cuba. Além disso, amalgamaram-se de forma sincrética, em muitos casos, não apenas aos elementos católicos que constituíam a religião dos dominadores, mas também às crenças e elementos de outras etnias africanas<sup>5</sup>, também submetidas à barbárie da escravidão e irmanadas na necessidade de resistência. Mais do que isso, foram também absorvidas por indivíduos de diferentes culturas, que acrescentaram e têm acrescentado à elas elementos de seu modo de pensar.

---

<sup>4</sup> A observação serve para os dias de hoje, vinte anos depois da obra de Verger, ainda mais se levamos em conta os contextos da diáspora.

<sup>5</sup> Como, por exemplo, o culto aos *voduns* dos Fon, do Daomé.



Mas, apesar das diferenças, algo permanece em comum nesta diáspora religiosa: os mitos continuaram presentes nas explicações da Criação, na composição dos atributos dos orixás, na justificativa religiosa dos tabus, nas danças rituais, ainda que sem organização sistemática. Isto constituiria um segundo problema, aquele assinalado por Gross a propósito do preconceito contra as formas míticas do pensamento no ambiente acadêmico, notadamente o brasileiro no qual atuamos: narrativas míticas são fundamentais para compreender os fundamentos destas religiões. Some-se a isso o fato de que, além de míticas, as Religiões dos Orixás são tradicionalmente ágrafas, fundamentaram-se na transmissão oral de conhecimentos conforme diferentes etapas iniciatórias – as Religiões dos Orixás apresentam, de modo geral, caráter iniciático. Mas Reginaldo Prandi assinala:

A partir da década de 1960 conheceram significativo reavivamento das religiões tradicionais, entre elas as religiões dos orixás constituídas na América, verificando-se grande expansão do candomblé, que da Bahia se alastrou por todo território brasileiro, e da santeria cubana, agora também cultivada nos Estados Unidos, sobretudo entre os imigrantes hispano-americanos. Isso fez proliferar as publicações sobre as religiões dos orixás. Textos oraculares, coletâneas de mitos e fórmulas rituais colhidos na África, em Cuba e no Brasil têm sido publicados por pesquisadores e sacerdotes, geralmente de modo fragmentado e pouco sistematizado. Essas publicações, científicas ou religiosas, foram se tornando mais e mais procuradas, tanto pelos pesquisadores como pelos seguidores das religiões dos orixás, denominados entre nós o povo-de-santo (2005, p.19).

Quanto ao assim chamado “povo-de-santo”, cabem aqui duas observações. A primeira nos vem de Roger Bastide, escrita em 1958, a propósito do Candomblé da Bahia:

A religião do Candomblé, embora africana, não é uma religião só de negros. Penetraram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano sem ser negro. O ingresso no mundo dos candomblés efetua-se por meio de uma série de



**Anais**  
**V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil**

iniciações progressivas de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é à medida que se vai penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo aprendidos. São principalmente os sacerdotes que tem o valor do tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental quer saber tudo desde o primeiro instante, eis porque no fundo nada compreende. Como dizia um dos meus informantes: “A cada semana, a cada mês, ensinarei ao senhor algo de novo, pouco a pouco...”. Assim, devagarinho, a poder de paciência, de amizade recíproca, a filosofia africana vai se desvendando por etapas. Se ainda não se tornou conhecida, ou se é insuficientemente conhecida, foi porque toda a atenção se tem voltado quase unicamente para o culto público<sup>6</sup>; foi porque o preconceito inconsciente da inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana (2001,p.25) .

Prandi assinala também uma crescente expansão de adeptos das mais diversas classes sociais e escolaridades ao Candomblé, “habitadas à idéia da informação pelo livro” – noção que pode ser expandida à prática das Religiões dos Orixás nos outros contextos. De acordo com ele:

Esse novo segmento, que em geral associa culturalmente religião com a palavra escrita, encontrou nos mitos explicações e sentidos para as práticas e concepções do candomblé, descobrindo que o mito está impregnado nos objetos rituais, nas cantigas, nas cores e desenhos das roupas e colares, nos rituais secretos da iniciação, nas danças e na própria arquitetura dos templos, e marcadamente, nos arquétipos ou modelos de comportamento do filho-de-santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual se crê descender o filho humano (2005, p.19).

Ambas as observações nos remetem a duas noções importantes para uma reflexão teológica neste campo. A primeira é o caráter talvez não universal, mas universalizante da crença

---

<sup>6</sup> Por sua vez, apesar da apreciação estética, bastante incompreendido pelo leigo não familiarizado com a mitologia que o fundamenta.



nos orixás cujo conhecimento se abre àqueles “chamados pelos deuses” independentemente de etnia ou classe social – cumpre notar que o contato e a adesão no sentido da conversão à crença nos Orixás com enorme frequência se dão através daquilo que se considera um “chamado dos deuses”, já que o proselitismo não é uma característica destas religiões. Isto por si só já justificaria a legitimidade da busca de compreensão a nível teológico dos conteúdos dessas crenças: sempre pode haver um “chamado dos deuses”, uma experiência religiosa fundante. Em segundo lugar, a importância fundamental do mito presente em todos os aspectos dessas religiões, tanto os que concernem à constituição do conhecimento neste campo, à sua aquisição e à prática ritual dele derivada ou que ele fundamenta.

Roger Bastide comenta em *Imagens do Nordeste Mítico* (1955, p.129): “A filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado”. Estendemos o comentário à tudo aquilo que fundamenta teologicamente as Religiões dos Orixás de modo geral. Concordamos com Bastide – e acreditamos que o interesse que o crescente registro escrito da tradição outrora apenas oral o atesta – que “é preciso mostrar ainda que estes cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (2001, p. 24).

No sistema de crenças de matriz yorubá existe um mito que narra a origem, natureza e função dos mitos, como numa meta-linguagem mítica. Narra-o assim Reginaldo Prandi (2005, p.17):

Um dia, em terras africanas dos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres



**Anais**  
**V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil**

humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham de ser devidamente consideradas. Exu devia estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa patientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte.

Este saber foi entregue ao adivinho Orunmilá que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes denominados babalaôs ou pais do segredo. Para os iorubás antigos, ainda segundo Prandi (2005, p.18), “nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular”. Não só da decifração oracular, diríamos, mas de todo o complexo de rituais, modos de comportamento, enfim, os mitos seriam a base de um aspecto fundamental da teologia que norteia o modo de crer das religiões dos Orixás. Nosso meta-mito o atesta: Exu, o Orixá-mensageiro, aquele que é entre outras coisas o responsável por toda a possibilidade de comunicação, reúne, através da coleção de histórias, um saber fundamental, cosmológico, que fundará um sistema de orientação que diz respeito não só às diversas instâncias da vida humana



como da existência em geral. Os mitos constituem tanto a metafísica quanto o *ethos* das religiões dos Orixás.

Esta metafísica e este *ethos* constituiriam a “filosofia sutil” a qual Bastide se refere, e investigá-la seria compreender um aspecto importante de uma forma de ver o mundo que, com as raízes fincadas numa antigüidade remota, sobrevive ainda hoje após atravessar a História, misturar-se a diversos modos de crer, adaptar-se e reinventar-se. No entanto, guarda como elemento essencial a crença nos Orixás como elementos vitais do Cosmos, entendendo-se “cosmos” aqui no sentido de “mundo organizado” tal qual o conhecemos.

#### 4. Considerações finais:

Uma teologia dos Orixás constitui uma aproximação a uma filosofia de matriz yorubana. Implicaria uma reflexão acerca de toda uma cosmovisão e de uma visão conseqüente da relação ente os elementos do mundo, incluindo os seres humanos. Se nos propomos a realizar uma teologia no sentido do uso original do termo, como parte da filosofia – esta entendida como amor, desejo, aspiração à sabedoria – neste caso específico ela apontaria para a elucidação de um modo específico de relação com o mundo, de uma concepção ecológica e de um tipo de possibilidades compreensivas entre elementos culturais diversos. Ordep Serra, em *Águas do Rei*, assinala o aspecto amplamente inclusivo da teologia neste campo. Conta-nos uma história encantadora de como Mãe Altamira, Ialorixá da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, Bahia, resolveu a questão de um empresário paulista que tendo passado desesperadora situação em viagem de negócios à Índia, conseguiu a solução tendo feito uma oferenda à uma “entidade” num templo desta terra. Ele procurou a Casa Branca, pois sentiu que devia renovar a oferenda a



seu benfeitor, embora não soubesse como e intuiu que a Casa poderia ajudá-lo. Como trazia consigo a oferenda, Mãe Altamira resolveu a questão determinando que fosse depositada na casa de Exu. Serra assinala:

A solução de Mãe Tatá não foi arbitrária. Tem lógica. Exu é o grande mensageiro e intérprete, um viajante de todos os caminhos, que anda por quanto mundo existe e “troca língua” como quer. É ainda o portador de oferendas por excelência. A Ialorixá considerou que ele não teria problemas parair ao encontro de um santo estrangeiro e fazer-lhe a entrega dos votos do moço de São Paulo(...) Não elaborou essas correspondências construindo um modelo teológico novo, mas valeu-se de um esquema de sua cosmologia, de sua religião, para pensar a comunicação entre universos religiosos distintos: a teologia de Exu.. Essa aplicação da doutrina dos predicados de Eleru evidencia uma inclinação ecumênica do povo-de-santo. No caso, tal inclinação manifestou-se num ato de reconhecimento “em aberto”, sem outros pontos de apoio na tradição (1995, p. 18;19).

Uma forma de crença com esta abertura para o mundo que se evidencia nas qualidades de Exu entendido como princípio teológico - o movimento, a comunicação, o domínio do espaço e do tempo – demanda um olhar atento para as possibilidades para o pensamento que se acham em seus fundamentos. Mais, uma reflexão neste sentido poderia mesmo ser lugar de diálogo entre povos e culturas, ao fazer circular conceitos ancestrais, mas esquecido dentro das ideologias dominantes, mas importantes inclusive do ponto de vista ecológico. É uma teologia que pode dialogar mesmo com a ciência, já que não possuem cosmovisões radicalmente excludentes, e ao mesmo tempo não excluir as questões de fé – o que a insere nas reflexões atuais sobre a necessidade de novas quebras de paradigma no mundo contemporâneo. Por fim, é uma teologia que pode sugerir uma filosofia a partir de novos enfoques, alternativos aos dominantes no mundo acadêmico.



## REFERÊNCIAS:

BASTIDE, Roger: *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ BASTIDE, Roger: *Images du Nordeste Mystique en Noir et Blanc*. Belgique: Babel, 1995.

BOFF, Clodovis: *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis : Vozes, 2004.

ELIADE, Mircea: *O Sagrado e O Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, ca.1960.

\_\_\_\_\_. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1990.

FALOLA, Toyin, e GENOVA, Ann: *Orisa: Yoruba God and Spiritual Identity in África and the Diaspora*. Trenton/Eritrea: Africa World Press, Inc., 2005.

GORING, Rosemary: *Dictionary of Beliefs and Religions*. Great Britain: Wordsworth Reference, 1992.

GROSS, Eduardo: Considerações Sobre a Teologia Entre os Estudos da Religião, in, TEIXEIRA, Faustino, org. : *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil : Afirmação de Uma Área Acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

HIGUET, Etienne : A Teologia Em Programas de Ciências da Religião, in, *Revista Eletrônica Correlatio* ([HTTP://www.metodista.br/correlatio](http://www.metodista.br/correlatio)) , no. 09, p. 33-42, maio de 2006.

OTTO, Rudolf: *Lo Santo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

PRANDI, Reginaldo: *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_ *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.



**Anais**  
**V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil**

SCHILLEBEECKX, Edward: *Revelação e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 1968.

SERRA, Ordep: *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VERGER, Pierre: *Orixás*. São Paulo: Ed. Círculo do Livro/ Corrupio, 1986.