



## A relação com o Orixá como cultivo da experiência religiosa

*The relationship with the Orisha as a continuity of the religious experience in Candomblé*

Rúbia Campos Guimaraes Cruz<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo mostrar que o cultivo da experiência religiosa no Candomblé se dá por meio da relação do fiel com seu Orixá. Para isso, em primeiro lugar buscou-se entender o que é experiência religiosa, tendo como referencial teórico as obras de autores como Rudolf Otto e Mircea Eliade. E a partir de então, pensa-se a relação do fiel com o Orixá, mostrando sua constituição e desenvolvimento. E por último buscou-se responder à questão central do texto: 'Por que essa relação (entre fiel e Orixá) pode ser considerada uma experiência religiosa?' E 'Como essa relação contribui para perpetuação da tradição?'. Esse trabalho é fruto de uma disciplina cursada na UFJF, intitulada "Religiões Afro-brasileiras", e a intenção é apresentar de forma inicial o Candomblé àqueles que desconhecem essa tradição, e têm curiosidade pela mesma.

**Palavras-chave:** Candomblé, experiência religiosa, fiel, Orixá.

**Abstract:** The objective of this paper is to show that the religious experience in Candomblé permeates the relationship of the devoted with its Orisha. To achieve that goal, the first step was to understand religious experience as what it is, using as theoretical basis the works of authors like Rudolf Otto and Mircea Eliade. In sequence, is presented the relationship of the devoted with its Orisha, showing its constitution and development. Lastly, it sought to answer to the main point of the text: "Why this relationship (between devoted and Orisha) can be considered a religious experience?" And "how did this relationship contribute to the perpetuation of tradition?" Besides, this paper is a result of the course "Afro-Brazilian Religion", from UFJF. It intends to present, on a initial way, the Candomblé to those who unknown this tradition and have curiosity by it.

**Key-words:** Candomblé, religious experience, devoted, Orisha

### Introdução

Em África, tem-se um conjunto de povos, culturas, línguas e uma diversidade de diferentes grupos étnicos. Por isso, não se sabe quantas religiões africanas chegaram ao Brasil. Mas, algo que pode ser visto como elemento comum entre todas elas é a fé em ser(es) supremo(s), divindade(s). Em alguns casos, pode haver um culto intenso à divindade(s); em outros casos, a(s) divindade(s) pode(m) se colocar de

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências Humanas e Especializanda em Ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

forma distante das pessoas. Em casos como estes, mesmo a existência dessa(s) divindade(s) não sendo negada(s), não há uma intensidade tão presente em culto a elas como no caso em que estão mais presentes. A compreensão é de que esses seres supremos e únicos podem ter figuras/seres que executam tarefas determinadas. Outro elemento importante destas religiões é a crença na existência de espíritos, ou seja, seres ou forças intermediárias entre o(s) ser(es) superior(es) e os seres humanos, com os quais as pessoas têm contato. Segundo Berkenbrock (2019), estes não são seres entendidos basicamente como bons ou maus e, ainda, existem duas espécies desses espíritos: os seres do sem-limite, que tiveram sua origem com a origem do universo (Orixás), e os que tiveram uma vida terrena e após a morte se tornam seres-espíritos (os antepassados humanos, eguns). Os africanos entendem esses espíritos de maneira pessoal e personalizada. Portanto, é com estes seres que as relações pessoais são estabelecidas, mais especificamente com os Orixás.

A partir deste pano de fundo, esse artigo deseja refletir sobre a relação do fiel com a divindade. Mais especificamente, deseja-se focar no Candomblé<sup>2</sup>, e entender como, nessa religião, se dá a relação do fiel com o Orixá e como a mesma pode ser considerada uma experiência religiosa. Ainda, pretende demonstrar que o cultivo da experiência nessa religião é feito mediante essa relação, bem como da própria religião.

Para demonstrar o que está proposto, o presente artigo será dividido em quatro partes. Primeiramente, busca-se apresentar o que se entende por experiência religiosa; em segundo lugar, será feita uma breve introdução ao Candomblé, religião na qual está o foco deste artigo; em terceiro lugar, será abordada a relação do fiel com o Orixá, como ela se constitui e se desenvolve; e, em quarto lugar, procura-se responder a questão: por que essa relação (entre fiel e Orixá) pode ser considerada uma experiência religiosa? E, por último, será feita uma breve conclusão.

## **1- O que se entende por experiência religiosa**

---

<sup>2</sup>É importante pontuar aqui que, segundo Berkenbrock (2017), não existe “Candomblé”, mas sim “Candomblés”. Aqui, usaremos a palavra no singular para evitar complicações e para trazer a conotação de que há um modo de pensar original e próprio desta tradição. A base aqui, portanto, é o Candomblé jeje-nagô, também chamado de queto, o modelo típico de Candomblé no Brasil.

Para que se possa chegar ao ponto central deste texto e então mostrar como a relação do fiel com o Orixá perpetua a experiência religiosa, faz-se antes necessário compreender o que esta sendo chamado de experiência religiosa.

Este texto, portanto, irá supor o fenômeno da experiência religiosa como algo dado. Não é de interesse, aqui, discutir se existe ou não experiência religiosa, mas sim buscar a compreensão a respeito dela. E, para expor o que se entende a respeito deste assunto, buscaram-se autores que trabalham com este tema, como Eliade (2012), Rudolf Otto (2014), Panasiewicz (2013) e Berkenbrock (2018). Através destes autores, é possível perceber o que é a experiência religiosa, como ela se apresenta e de que maneira ela impacta a vida do ser humano.

Neste âmbito, primeiramente, é importante entender o significado da palavra “experiência”. Para isso, Berkenbrock (2018) se apresenta como um autor importante. Ele mostra que esta palavra é usada de diversas maneiras, tanto para acontecimentos banais quanto para acontecimentos de suma importância. Esta é uma palavra importante tanto para a academia – como no caso de algumas ciências – quanto para o Candomblé, pois, é através dela que se estabelece a relação e o intercâmbio entre o indivíduo e o Orixá, o que fundamenta toda esta tradição.

A “experiência” pode ser usada tanto para comprovar um efeito como para designar algo que ocorre no âmbito pessoal. Sobre suas possíveis origens etimológicas, o autor mostra o seguinte:

A nossa palavra portuguesa experiência é advinda do termo latino *experientia*. Este, por sua vez, pode ser visto como um composto de três elementos: *ex-peri-entia*. A preposição *ex* tem uma gama de usos bastante ampla, podendo significar tanto *estar fora*, como *sair de*, *ser originado de*, *vir de*, *de dentro para fora*, *ser feito de...* A palavra *peri* significa limite ao redor de, contorno ao redor, entorno de. Aqui dentro se pode ler também a palavra *per*, que significa então *através*. O elemento *entia*, do latim *scientia*, significa saber, conhecimento. Nesta derivação, a palavra experiência em sua origem etimológica estaria, pois ligada aos conceitos de *sair*, *limite* e *conhecimento*. Numa tradução livre e interpretativa, experiência significa o conhecimento que advém quando se ultrapassa o limite, o saber que acontece quando se passa por (se atravessa) algo (algum limite). (BERKENBROCK, 2018, p. 3).

Desta forma, Berkenbrock (2018) nos revela que a experiência não é única, mas é produtora de conhecimento, e está ligada à expansão do mesmo. Assim, “fazer ou ter uma experiência abriria o *experimentante* a uma nova dimensão do conhecimento” (BERKENBROCK, 2018, p.3).

Panasiewicz diz que “a vida é feita de experiências” (Panasiewicz, 2013, p. 590). Nesse sentido, elas provocam e estimulam os seres humanos. Ainda, de acordo com ele, experiência é “quando a consciência do sujeito capta a interioridade do

objeto” (PANASIEWICZ, 2013, p. 590). Para chegar a esta afirmação, ele mostra o pensamento de Vaz (2002a, p. 244), que diz que “a experiência articula-se entre dois polos bem definidos: o objeto que é fenômeno ou que aparece, e o sujeito que é ciência ou consciência que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se da sua presença”. Sendo assim, a experiência sempre provoca os sentidos e a lógica, o que a torna algo real para quem a vive, podendo, por sua vez, moldar a maneira como o indivíduo se enxerga, bem como toda sua existência.

Ainda segundo Panasiewicz (2013), vivenciar algo é totalmente diferente de experienciar, uma vez que vivenciar é apenas viver algo de forma despreocupada; enquanto experienciar figura a um processo reflexivo do ato de viver. Por isso, quando falamos de religião, cabe melhor a palavra “experiência”, uma vez que a pessoa não só simplesmente vivencia algo, mas reflete sobre si a partir daquilo.

Dito isto, faz-se, então, necessário refletir sobre o que se entende por experiência religiosa. E, “uma forma de o ser humano mergulhar na infinitude transcendental que compõe sua existência é por meio da experiência religiosa” (PANASIEWICZ, 2013, p. 593). Por isso, em qualquer religião que se possa imaginar, a experiência se faz presente e necessária.

Aquilo que visa dar conta dos atos, objetos religiosos, e, neste âmbito, também da experiência religiosa, é chamado de Fenomenologia da Religião, que é uma junção da Ciência da Religião com a Fenomenologia Filosófica. Dentro da Fenomenologia da Religião existem três correntes clássicas: descritiva, tipológica e fenomenológica. Dentre muitos autores desta linha de pesquisa, dois são muito importantes para que se possa compreender a questão da experiência religiosa: Rudolf Otto e Mircea Eliade. Otto vem da escola de Marburgo e, para ele, a ideia do divino é descrita com predicados racionais que não esgotam a experiência da divindade. Já Eliade vem da escola de Chicago e, para ele, a Fenomenologia da Religião tem a tarefa de descrever a estrutura dos símbolos e decodificar o sentido neles contido. Através de sua visão, os símbolos religiosos são manifestações empíricas do sagrado na esfera do profano. É através destes dois autores que desejo analisar a experiência religiosa.

Em seu livro “O sagrado”, Otto aplica-se a uma análise das modalidades da experiência religiosa. Em seu escrito, ele não foca no lado racional e especulativo da religião; ao contrário, volta-se para o lado irracional. Otto mostra que o *heilig*, ou o “sagrado”, ocorre somente no campo religioso e, segundo ele, não deve ser entendido como atributo moral, mas sim como algo a mais que precisa de uma designação capaz

de preservar “sua particularidade”, bem como designar “seus eventuais subtipos ou estágios” (OTTO, 2014, p. 38). Sendo assim, para falar sobre o sagrado, ele cunha o termo *numinoso* para referir-se “a uma categoria numinosa de interpretação e valoração, bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso” (OTTO, 2014, p. 38). Sendo, portanto, uma categoria *sui generis* não passível de definição. Simplificadamente, numinoso diz respeito ao sagrado que foge à apreensão conceitual e acesso racional, e diz respeito a todas as experiências que se tem neste âmbito. Ou seja, o numinoso é o elemento que se tenta evocar no leitor e que está vivo em todas as religiões. É um elemento ou momento bem específico que foge ao racional, pois foge totalmente à apreensão conceitual (OTTO, 2014, p. 37). Sobre essa categoria, Otto deixa claro que: “só se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto de sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente” (OTTO, 2014, p. 39).

Após cunhar a categoria do numinoso, Otto passa a mostrar que a sensação numinosa (ou experiência) tem como reflexo o sentimento de criatura. Este, por sua vez, é um sentimento de verdadeira dependência, mas, ao mesmo tempo, é diferente de qualquer sentimento natural. Esse sentimento se dá com relação a um objeto “fora de mim”, ou seja, o objeto numinoso.

E, dessa concepção de numinoso, derivam-se os conceitos de *mysterium tremendum e mysterium fascinans*. Mistério aqui é mais do que oculto, é algo não-apreendendo, mas positivo por excelência, experimentado em sentimentos (OTTO, 2014, p. 45) — *mysterium* é o totalmente outro. O *mysterium tremendum* é o mistério arrepiante, é uma reação emocional muito específica, que, segundo Otto, se assemelha ao temor (mas que também vai além disso). Já o *mysterium fascinans* é o mistério atraente, cativante e fascinante, que causa contraste e se distancia do *tremendum*. Esse contraste entre ambos, o duplo caráter, se apresenta em perfeita harmonia.

É importante ainda ressaltar que o numinoso é algo que se expressa, se exprime exteriormente, não é possível transmiti-lo e nem ensiná-lo; ele é despertado apenas a partir do espírito. Otto nos mostra que é possível ao ser humano perceber a presença do sagrado, e isso é experiência religiosa. Seu livro é completamente voltado a refletir sobre a experiência religiosa. A prova disto é que no início ele pede ao leitor para:

Evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de vinte ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião. (OTTO, 2014, p. 40)

Ou seja, somente aquele que vive a experiência religiosa é capaz de entendê-la e falar sobre ela. Uma vez que, talvez, nenhum outro tipo de experiência se iguale a ela.

Já Eliade (2012), em seu livro “O sagrado e o Profano” propõe apresentar o fenômeno religioso em toda sua complexidade, e diferente de Otto, foca não apenas naquilo que ele comporta de irracional. Ele quer olhar para o sagrado em sua totalidade. E, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 2012, p. 17). Esse sagrado se manifesta e se mostra ao homem como algo totalmente diferente do profano. Em seu escrito, ele chama a manifestação do sagrado de *hierofania*. Sendo que a história das religiões é constituída por varias hierofanias, uma manifestação de algo de ordem diferente (e isso diz respeito a uma realidade que não pertence ao nosso mundo humano). Eliade exemplifica isso da seguinte forma: “a partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo” (ELIADE, 2012, p. 13). Ou seja, algo de outra ordem se manifesta na realidade natural. O paradoxo de toda hierofania é que ao manifestar o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa, mas também continua a ser ele mesmo. Portanto, “uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra”. Para o autor, “este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 2012, p. 13).

Mas, na visão dele, o homem ocidental moderno tem certo “mal-estar” diante das diferentes e inúmeras formas que o sagrado se manifesta, principalmente no que diz respeito à manifestação do sagrado em meio à natureza. Ou seja, “é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo” (ELIADE, 2012, p. 17). Contudo, isso pode ocorrer, pois, diz respeito exatamente a uma hierofania (ou seja, a uma manifestação do sagrado), por revelar algo que não é pedra, mas sim o sagrado. Já, de maneira oposta, o homem das sociedades arcaicas tem a tendência de viver o mais perto possível do sagrado e dos

objetos consagrados. Isto porque o sagrado, para eles, equivale ao poder e à realidade por excelência. Nesse sentido, pode-se compreender por que o “homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder” (ELIADE, 2012, p. 17).

Vale ressaltar aqui que, na sociedade moderna, o homem tem dificuldade de entender como o sagrado se manifesta em elementos da natureza, uma vez que, nesta nova época, a religião “ganha novas formas e contornos, se reinterpreta e se ressignifica, ressurgue e se difunde” (BRANDÃO, 2016, p. 57), sem deixar de exercer um papel importante na vida humana, sendo, portanto, inerente ao homem, conforme nos mostra Eliade (2012). Nesse sentido, segundo Bauman (2013), existe uma fluidez que caracteriza esse novo homem, e, dessa forma, nada é eterno ou duradouro, nem mesmo a religião, ou a experiência religiosa. Portanto, há um movimento religioso específico da modernidade, o que revela a insuficiência da humanidade e a ilusão de ter o destino sob controle e que, por sua vez, conta com um pluralismo crescente nos modos de se crer e praticar a fé. Esse movimento coloca as dimensões religiosas cada vez mais no âmbito particular e subjetivo, o que segue “a própria lógica da modernidade – a autonomia racional” (BRANDÃO, 2016, p. 67). Agora, a religião institucionalizada perde sua força e, então, o indivíduo se torna livre, tendo sua autonomia para construir sua identidade social e religiosa. Sendo assim, conforme Eliade (2012), há um retorno ao sentimento religioso, ou seja, uma maximização das experiências emocionais; sendo que os objetos da experiência para esse novo homem são outros, mais subjetivos e particulares, diferente, portanto, do homem arcaico.

Dito isso, ainda segundo Eliade, “o homem religioso se esforça por manter-se o máximo de tempo possível num universo sagrado” (ELIADE, 2012, p. 19) e, dessa maneira, sua experiência de vida é completamente diferente do homem privado de sentimento religioso.

Tão importante quanto isso é entender que, para o autor, existe um “precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e profana” (ELIADE, 2012, p. 19). Estas são duas modalidades de ser no mundo, ou seja, são as diferentes posições que o homem ocupa no cosmos. Portanto, para o homem religioso, o mundo não é homogêneo. Mais do que isso: “a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma fundação do mundo” (ELIADE, 2012, p. 25). Existe uma ruptura operada no espaço, um ponto-

fixo que é o eixo de toda orientação. Já na experiência profana, o mundo é homogêneo e neutro, mas não está num estado puro, pois o homem profano não consegue abolir a existência da presença religiosa nos outros e no mundo que o cerca.

Um exemplo muito claro que Eliade (2012) traz sobre isso é uma igreja numa cidade moderna. Para o crente, ela faz parte de um espaço diferente e, para ele, há um limiar (uma fronteira que opõe os dois mundos) que separa a igreja da rua, o sagrado do profano. Este espaço implica uma hierofania. Mas, a igreja para um homem não religioso é apenas mais um lugar pertencente à cidade e, ele, por si só não pode retirar aquele lugar dali (lugar este que representa o sagrado).

Sobre a experiência, para Eliade (2012), quanto mais forças religiosas entram em jogo, mais a experiência religiosa se torna concreta, ou seja, passa a ser mais misturada à vida. O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo. Para este homem, sempre existe uma realidade absoluta, que é o sagrado. Então, o universo religioso é resultado de inúmeras experiências existenciais. Já o homem não religioso, segundo o autor, não alcança uma experiência e visão de mundo propriamente religiosa, mas a possibilidade de integrar uma experiência da vida religiosa jaz também nesses seres. Ainda dentro do ponto de vista de Eliade (2012), pode-se acrescentar algo dito por Panasiewicz: “algumas experiências saem do profano e ganham caráter sagrado, pois transcendem a esfera do imanente” (PANASIEWICZ, 2013, p. 595).

Portanto, pode-se concluir, de acordo com os autores citados, que a experiência religiosa é perceber a presença do sagrado num ambiente completamente humano. Panasiewicz (2013) nos mostra que essa experiência é algo que vai muito além da vivência, pois ela molda a forma como o indivíduo se entende e se percebe. A partir disso, então, têm-se o que Eliade (2012) nos traz, que o homem religioso assume uma nova maneira de ser no mundo, que se distingue da forma profana, ou não religiosa de ser. Por meio da experiência religiosa, o cosmos se reorganiza, e essa experiência passa a moldar todos os outros âmbitos da vida do indivíduo. Além disso, essa experiência não é algo que se vive apenas uma vez, mas ela passa a fazer parte da vida da pessoa religiosa. É algo que, segundo Otto (2014) causa temor, mas que também fascina, e por isso existe o desejo recorrente pelo cultivo dessa experiência.





## 2- A relação do fiel com o Orixá

Em diversas religiões, algo de suma importância é a relação do fiel com a divindade, e no Candomblé não é diferente. Segundo Berkenbrock (2007), o relacionamento entre os Orixás e os seres humanos é realmente importante para essa religião. Nesse sentido, “sem uma ligação harmônica com os orixás a vida não teria dinâmica, não poderia realizar-se” (BERKENBROCK, 2007, p. 221).

Contudo, para que se possa compreender melhor essa relação, é importante nos perguntarmos: “Quem são os Orixás?” Como mostra Berkenbrock (2007), nessa religião, Olorum<sup>3</sup> é a fonte última das bênçãos, e os Orixás são intermediários estabelecidos, são administradores. No culto Olorumé, invocado raríssimas vezes, ele não é o alvo primeiro da ação ritual. Já “os Orixás, estes sim, são o alvo e as figuras centrais das ações de culto, eles são o eixo central em torno do qual gira a vida religiosa no Candomblé” (BERKENBROCK, 2007, p. 222). Os bens de Olorum estão sob a responsabilidade dos Orixás. Estes Orixás formam uma grande família entre si. Ainda sobre eles, também é importante saber que o número de Orixás cultuados em África é muito maior do que os que foram conservados no Brasil.

O lugar dos Orixás, não como um local propriamente dito, mas como uma forma de existência, é o Orum. Este, então, pode se dar em todo local. Portanto, a existência dos Orixás é no nível não palpável, na forma não limitada pelo tempo e pelo espaço. Ainda, “durante o culto, os Orixás são chamados aos terreiros através do mensageiro Exu e dos atabaques” (Berkenbrock, 2007, p. 223). Nos terreiros, eles encontram seus filhos e, através dos corpos destes eles podem se fazer presentes. Aqui está um ponto muito importante da relação entre ambos (fiel e Orixá).

Assim, se por um lado os Orixás são vistos como uma força da natureza ou uma força anônima, por outro, eles também são personalidades individuais, com desejos e caráter definidos. Ou seja, “são seres que conhecem as pessoas e lhes dão atenção, seres que têm uma relação afetiva para com seus filhos” (BERKENBROCK, 2007, p. 224). Por isso, ao mesmo tempo em que eles são próximos, eles também são distantes, e isso só pode ser realmente compreendido através da experiência religiosa. Essas características são contextuais e marcadas pelo relacionamento. “Os Orixás não

---

<sup>3</sup>Olorum é o ser supremo, aquele que está acima dos níveis da existência. Ele está acima de tudo e tudo tem origem nele. Ele é o princípio primeiro, mas o mesmo não interage com a existência, ele atribuiu aos Orixás essa responsabilidade. (BERKENBROCK, 2007)



são, pois, grandezas a serem entendidas, mas somente vivenciadas e experienciadas” (BERKENBROCK, 2007, p. 225).

Portanto, o Orixá só se dá a conhecer no relacionamento, apresentando caracteres diversos. Nesta relação, a responsabilidade humana é fazer acontecer a harmonia, ou a desarmonia. É exclusivamente na relação que a percepção da existência do Orixá é possível.

É importante entender que, em primeiro lugar, os Orixás são responsáveis por uma parte da existência e, a eles também são atribuídos valores. Só em segundo lugar é que eles são colocados como forças em contato com pessoas. Ou seja, eles não existem somente para seus filhos, mas sim, em primeiro lugar, eles existem para a comunidade humana como um todo, visando seu cuidado. Berkenbrock (2007) traz um exemplo no qual é possível compreendermos melhor a relação do Orixá com o todo e com as pessoas:

Yansã é o Orixá do vento e da tempestade. Quando uma comunidade humana é ameaçada pelo vento e pela tempestade, que colocam em risco a harmonia, toda a comunidade – e não apenas os filhos de Yansã – tem a responsabilidade de dirigir-se a Yansã para recompor a harmonia. (BERKENBROCK, 2007, p. 226)

Além de mostrar a relação existente, essa citação também nos mostra que o dar-e-receber também faz parte da relação do Orixá com a comunidade. Neste âmbito, o responsável pela atividade religiosa, ou ritual, é o Babalorixá ou a Ialorixá, aquele ou aquela que está à frente do terreiro, como se costuma chamar a comunidade no Candomblé.

Contudo, também diante de cada pessoa, os Orixás têm um papel importante. A nível pessoal, a importância está no fato de que o Orixá é o regente ou senhor do Ori, que significa: a cabeça ou a inteligência de cada pessoa. Segundo Berkenbrock, “ele é o possibilitador da harmonia a nível pessoal” (BERKENBROCK, 2007, p. 227). Neste nível, portanto, eles aparecem com um caráter que se assemelha ao humano. Eles são entendidos como tendo uma personalidade definida, uma história e uma postura. Um mesmo Orixá pode aparecer de diversas formas, ou seja, como criança, jovem, adulto, velho, guerreiro, dentre outros; e, para cada variação possível, o Orixá recebe um segundo nome, que indica a variação, o que é chamado no Candomblé de qualidade do Orixá. Por exemplo: “Oxalá é o Orixá da paz e Oxalá Oxalufã é o Oxalá idoso” (BERKENBROCK, 2007, p. 227).

No Candomblé, tanto a pessoa quanto o Orixá, cada um a sua maneira, são responsáveis pelos acontecimentos na vida de cada indivíduo e da comunidade. O

ponto crucial da manutenção do equilíbrio está na relação entre as pessoas e os Orixás. Por isso, esta relação pode levar à perdição ou à harmonia. A troca entre ambos, que é a troca de Axé, permite a dinâmica dos níveis de existência, e desta relação depende o destino da pessoa. Ainda, cada pessoa, também, é um ponto de relação da comunidade com os Orixás. Ou seja, nunca é uma relação que diz respeito somente à pessoa, mas diz também a respeito da comunidade.

Mas, no nível individual, “a ligação entre uma pessoa e seu Orixá influencia tanto seu comportamento no dia-a-dia como as grandes decisões da sua vida” (BERKENBROCK, 2007, p. 251). Ainda, uma pessoa pode ter não apenas um Orixá, mas vários. Existe um principal, chamado Olori, mas além deste, a pessoa é também influenciada por outros Orixás. Portanto, essa relação não é apenas vertical, ela é horizontal, na medida em que também cria condições para as relações entre as pessoas.

Neste âmbito, precisamos entender como se forma a ligação entre o fiel e o Orixá, ou seja, a questão da iniciação. Esse é um ritual de suma importância, pois se o Candomblé não iniciar novos filhos, a religião acabará. Outro nome para este processo é “feitura”. Segundo Berkenbrock, a “iniciação marca o momento em que a experiência de unidade passa a ser um pacto de unidade entre o fiel e seu Orixá” (BERKENBROCK, 2012, p. 109).

Segundo os autores Kileuy e Oxaguiã, “iniciar-se no Candomblé é renascer para um novo mundo” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 71). É a ligação da vida física com a vida sagrada. Sendo que, depois de iniciada, a pessoa tem novas normas, bem como um novo jeito de viver. Antes da iniciação propriamente dita, existe o período do recolhimento, em que a pessoa fica acomodada em um quarto chamado *rondêmi* ou *roncó*. Nesse momento, um desligamento com as relações exteriores é feito. Este é o período em que se recebe ensinamentos úteis para a vida. É nesse momento no qual a pessoa:

aprenderá as regras, os dogmas, conhecerá a hierarquia e a diretriz da religião e do seu Axé e penetrará nos meandros do candomblé. O iniciado prestará juramento à sua casa, a Exu, às divindades, a seu/sua babalorixá/iyalorixá, pois ele tem que ser uma "pessoa que não vê, não escuta e não fala"! Segredos e mistérios são invioláveis! (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 72)

O recolhimento também é fundamental, uma vez que a pessoa passa “pelos preceitos sagrados e secretos que ajudarão na possessão do seu orixá” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 73). Nesse momento, também se criam laços de parentesco

religioso, uma vez que o indivíduo ganhará um “pai-pequeno” e/ou “mãe-pequena” e os irmãos que são as pessoas iniciadas pela mesma liderança (pai/mãe-de-santo).

É nessa fase que ocorre o contato mais direto com seu Orixá pessoal e, assim, é que se conhece a personalidade mítica do mesmo. Além disso, a pessoa também aprende palavras desse ambiente, danças, cantigas, cores, comidas, comportamentos, etc. Quando este período passa, a pessoa volta à vida externa completamente modificada. A partir de então, a pessoa é aiô, “um/uma iniciado/a que se comprometeu em aprender e seguir as normas de conduta e orientações da religião dos orixás” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 74). Agora existe, então, uma obediência, bem como uma quase dependência de seu Orixá pessoal. Para complementar a feitura, os iniciados cumprem obrigações periódicas de acordo com a divindade, obrigações de seis ou sete anos.

Para se descobrir quem é o Orixá de qualquer pessoa, se faz um jogo de Búzios, mais aprimorado e específico para a “leitura da cabeça”. “O ‘jogo de leitura de cabeça’ é o registro da pessoa dentro do candomblé e o que regerá sua vida espiritual e material daí em diante” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 79). Algo de suma importância nesta questão é que a pessoa não escolhe o Orixá, mas é filho/filha dele. O Orixá (òrìṣà), como já foi dito, é “o senhor da nossa cabeça” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 80).

Segundo Kileuy & Oxaguiã, “o orixá do iaô é convocado no ritual denominado bolonã (bantu), odaê (iorubá) ou adarrum (fon)” (KILEUY&OXAGUIÃ, 2009, p. 108). A convocação da divindade para a incorporação é uma cerimônia solene. É através do toque dos atabaques, de palmas, cânticos e saudações, que a pessoa deixa seu consciente e se torna apta a receber seu Orixá. Quando os Orixás incorporam em seus filhos, sua energia se torna palpável. No relacionamento entre Orixá e aiô, estes “dançam com eles e para eles, comungam de suas alegrias e de seus infortúnios. Também escutam seus lamentos e seus agradecimentos; ensinam e cobram daqueles que lhes devem; amam, são amados e respeitados...” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 80). Uma vez que a pessoa é chamada para fazer parte da religião dos Orixás, ela não pode abandoná-la sem incorrer em erro, pois, abandonar seria descumprir o pacto religioso feito na iniciação. Por isso, sempre é importante que o iniciado cumpra suas obrigações com seu Orixá. Isso, por sua vez, é determinado por um calendário litúrgico.

Além disso, cada fiel também deve desenvolver um relacionamento particular com seu Orixá, através de um culto doméstico. Isso é algo muito importante no dia a dia dos fiéis. Ou seja, a piedade individual é algo muito importante. Também é possível que este relacionamento seja marcado pela mentalidade de negócio. Segundo Berkenbrock (2007), neste âmbito, se dá algo para que se possa receber algo em troca.

Como pode ser visto, é a partir do relacionamento com o Orixá que a vida é vista e interpretada. O relacionamento é a chave de leitura pela qual o fiel vê sua vida. Assim, a vida é sempre medida com a tradição. No Candomblé, esse relacionamento é sempre visto e avaliado como algo positivo, sendo que um desses sinais é a alegria. Esse relacionamento é de âmbito familiar, o que comprova isto é que os iniciados são chamados: filhos-de-santo. Esse nome expressa bem a proximidade desta relação. No rito, isto também pode ser comprovado, uma vez que a transcendência (os Orixás) desce aos humanos e, neste âmbito, “a pessoa que recebe o Orixá despe-se naquele momento de sua cotidianidade humana e é revestida pela personalidade do próprio Orixá” (BERKENBROCK, 2007, p. 254). No momento do transe, a unidade entre humano e Orixá torna-se realidade. Aqui, o ser humano é ativo, visto que ele oferece sua contribuição para o universo.

Para entender melhor como se dá o relacionamento entre fiel e Orixá, nada melhor do que um exemplo. Por isso, trataremos aqui de duas entidades (escolhidas aleatoriamente) e veremos como se dá essa relação na prática. Posteriormente, isso continuará sendo feito a partir de Berkenbrock (2007).

A primeira entidade a ser vista é Ogum, figura variada e complexa no Candomblé. Diz respeito a um Orixá masculino, filho de Yemanjá (ou filho de Odudua em outras tradições). Ele é o Orixá da mata e do ferro e suas atividades estão ligadas a isto. Ele traz a cultura e o desenvolvimento. Por causa do ferro, muitas profissões são relacionadas a ele. Além disso, ele também é um guerreiro e, por isso, é muito respeitado. Ogum é identificado no processo de sincretização ocorrido no Brasil com Santo Antônio ou São Jerônimo, sendo azul escuro e verde as suas cores. Aqui, é importante pontuar que este processo de sincretismo não se deu de forma branda, uma vez que se buscava negar as religiões de matriz africana no Brasil. Sendo assim, esse processo de fusão ocorreu principalmente através das irmandades, um espaço onde se reuniam os negros que foram catolicizados à força. Neste espaço,



foram conservadas as divindades, os ritos e costumes africanos em diálogo com o catolicismo e, assim, foi possível essa troca e o sincretismo entre ambos.

Na relação de Ogum com seu Aiô, Kileuy & Oxaguiã (2009) mostram muitas questões que são importantes. Por exemplo, na feitura num barco (quando mais pessoas fazem juntas o processo de iniciação), é dada a prioridade de iniciação. Ogum não admite a fricção de metal com metal (pois o faz lembrar a guerra); por isso, seus iniciados devem evitar passar por trilhos de trem que formam cruzamento. Ogum se utiliza de elementos da mata para se vestir. Nas suas danças, ele rodopia e guerreia, e nas cerimônias seu alimento preferido é o inhame. Seus filhos são chamados *Ogunssi* e são atléticos, vigorosos e musculosos. Em muitos momentos podem ser violentos, e também são extrovertidos. Eles não procuram briga, mas também não fogem dela. São, ainda, trabalhadores incansáveis.

Já a segunda entidade é Oxóssi que, por sua vez, é irmão de Ogum. Em África, ele é o Orixá da caça. Oxóssi, segundo o autor, é também “conhecedor das plantas e sua força” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 241) e, ainda, é o que encontra lugares para novas aldeias. No Brasil, ele é senhor das florestas e da caça, e é representado na sincretização muitas vezes como um índio. No Candomblé baiano, ele é identificado com arcanjo Miguel ou São Jorge, sendo sua cor o azul claro.

Sobre a relação de Oxóssi com seus filhos, os autores Kileuy & Oxaguiã (2009) afirmam que Oxóssi tem como dever proteger o ser humano e se interpor contra os malefícios enviados por seus inimigos. Ele é muito sensível e com um sentido de proteção pessoal. Além disso, ele ama o ar livre e possui grande relação com espíritos que habitam em árvores. Ele tem um “amplo leque de ligações com as diversas divindades do panteão ioruba” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 240) e, por isso, faz parte ativamente do dia a dia do homem. Ele se comunica com seus filhos através de simbologias, como o oguê (chifres de touro), o eruquerê (espanta-moscas), instrumentos que seus filhos não usam de qualquer maneira. Nas festas, suas danças trazem seus emblemas e instrumentos de caça. A comida preferida de Oxóssi é carne. Seus filhos são chamados *Odessi*. Eles são apaixonados pela vida e buscam vivê-la intensamente. Buscam aventuras e não suportam rotina, são hiperativos. São muito inteligentes e ótimos alunos e professores. São também sensíveis e emotivos, zelam pelos amigos e pela família, com grande senso de proteção e responsabilidade. Sobre eles, existe um ditado popular: “ninguém consegue segurar ou dominar um filho de

Oxóssi!” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2009, p. 243). Eles devem evitar os vícios a qualquer custo, pois isso desagrada Oxóssi.

Pensando nas entidades, e principalmente nestas citadas, é importante ter-se em mente que, no relacionamento entre fiel e Orixá, o esquema geral é o de oferta e retribuição e isso permite a harmonia.

### **3. Por que essa relação pode ser considerada uma experiência religiosa?**

Anteriormente, vimos que a vida é feita de experiências de diversos tipos, inclusive a religiosa. Esta, por sua vez, segundo Panasiewicz (2013), pode ser entendida como sendo o momento em que o ser humano mergulha na infinitude transcendental. Além disso, é algo que vai muito além da vivência, pois ela molda a forma como o indivíduo se entende e se percebe. Para Otto (2014), essa experiência está no nível irracional; só quem vive a experiência sabe o que ela significa. Ainda, a pessoa que a vive desenvolve um sentimento de criatura, de verdadeira dependência para com o objeto fora de si. Já em Eliade (2012), vimos a hierofania como sendo a manifestação do sagrado. Para ele, existe um paradoxo, pois o objeto que manifesta o sagrado torna-se outra coisa, mas também continua a ser ele mesmo. Ainda a partir deste autor, vê-se a dicotomia entre sagrado e profano como sendo as duas modalidades de ser no mundo, ou seja, são as diferentes posições que o homem ocupa no cosmos.

Mediante tudo isso, busca-se responder à questão central deste texto: “porque a relação do fiel com o Orixá pode ser considerada uma experiência religiosa?” Neste âmbito, já se entende que a ligação do fiel com seu Orixá é a parte central nesta religião. Ao se adentrar nos autores anteriormente citados, esta relação se constitui sim como uma experiência religiosa, já que abarca elementos que caracterizam a mesma.

Por exemplo, conforme Panasiewicz (2013), a experiência como sendo a hora em que o ser humano mergulha na infinitude transcendental constitui o transe desta religião que, por sua vez, é quando a unidade entre humano e Orixá torna-se realidade. Ainda para este autor, a experiência religiosa deve moldar a forma como o indivíduo se entende e se percebe. Ademais, na relação do fiel com o seu Orixá isso é muito nítido, uma vez que, após a sua feitura, o indivíduo liga-se intimamente com o seu Orixá e, então, os desejos, as comidas, as cores do Orixá, suas preferências e tudo que deve ser evitado passam, agora, a moldar e gerir também a vida da pessoa.

Seguindo este raciocínio, Otto (2014) também se mostra essencial ao afirmar que o *numinoso* se faz presente nessa religião (pois existe um mundo sagrado que foge a apreensão, o Orum) e, ainda, só a pessoa que desenvolve a relação com seu Orixá sabe o que essa experiência verdadeiramente significa. Destarte, passa a existir por parte do indivíduo um profundo sentimento de criatura, uma vez que existe total dependência e também obrigações do ser humano para com seu Orixá.

Por último, em Eliade (2012) vemos a dicotomia entre sagrado e profano, bem como a hierofania, que é a manifestação do sagrado. Neste âmbito, Berkenbrock (2012) nos mostra algo similar a essas colocações de Eliade dentro dessa tradição religiosa que temos visto. No Candomblé, existem duas maneiras de existência: Aiyê (maneira de ser palpável; o corpo humano existe dessa maneira) e Orum (maneira de ser de tudo que é imaterial; dessa forma subsistem os Orixás). Para esta religião, segundo Berkenbrock “nada do que há está fora de uma destas maneiras” (BERKENBROCK, 2012, p. 104). Ou seja, o sagrado e o profano, segundo Eliade (2012). De acordo com a narrativa, não havia separação entre Orum e Aiyê; essas formas transitavam e conviviam sem distância. Mas, essa não é a situação atual, pois houve uma quebra da unidade inicial. Agora, ambas as formas estão separadas.

Sendo assim, a busca do Candomblé é a recomposição da unidade inicial. Segundo Berkenbrock:

As ações rituais da religião do Candomblé têm no fundo todas elas este desejo: superar, pelo menos ritualmente, a limitação e buscar a unidade do Aiyê – a maneira limitada em que vivem os seres humanos – com o Orum. (BERKENBROCK, 2012, p. 105)

Portanto, repor esta unidade é tarefa tanto da comunidade quanto do indivíduo. Para o autor, a forma mais perfeita da realização desta busca é o transe. Momento em que o “fiel (Aiyê) e o seu Orixá (Orum) formam uma unidade” (BERKENBROCK, 2012, p. 107). Nesse momento, ocorre a “experiência de união com o supra-empírico” (Berkenbrock, 2012, p. 108). Essa é uma experiência que se dá na individualidade.

O momento do transe, mesmo que este ocorra – como é comum – no âmbito do ritual, é um momento da experiência do indivíduo com o seu Orixá. Experiência que o envolve em seu todo: sua corporeidade, suas expressões, seu modo de ser e sentir. (BERKENBROCK, 2012, p. 105).

Nesse momento, a questão da individualidade é ultrapassada, e se conhece/experimenta o que está além da fronteira, ou seja, seu Orixá. Nesse momento, os dois níveis da existência se tornam um. E aqui, encontramos a



hierofania como dita por Eliade, mas agora presente nesta religião, ou seja, a forma que o sagrado se manifesta para estes fiéis. Como vimos anteriormente, o paradoxo de toda hierofania é que, ao manifestar o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa, mas também continua a ser ele mesmo. Portanto, “uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra” (ELIADE, 2012, p. 13). Aqui, ao se pensar no Candomblé, quando o homem manifesta o sagrado, no momento do transe, ele se torna outra coisa, mas também continua a ser ele mesmo.

#### 4. Conclusão

A experiência religiosa é algo presente em todas as religiões. Contudo, ela não é a mesma em todas. Em cada tradição, a experiência se apresenta de uma maneira, bem como é única para cada indivíduo.

Neste texto, buscou-se defender que, no que diz respeito ao Candomblé, a experiência religiosa é marcada pelo relacionamento entre o fiel e seu Orixá. Pois, na relação entre ambos, a forma como o indivíduo se entende e se percebe é moldada, o indivíduo desenvolve um forte sentimento de criatura para com seu Orixá, e no momento do transe a pessoa torna-se uma com seu Orixá. A partir do momento da feitura, as categorias cunhadas por Otto (2014) são muito reais, uma vez que o Orixá é para a pessoa o que arrepia e fascina (*mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*). Ou seja, no relacionamento entre ambos, vemos claramente várias características que qualificam aquilo que podemos chamar de experiência religiosa. Este relacionamento permite que a experiência religiosa seja contínua.

Ainda, o cultivo dessa experiência religiosa é o que permite a permanência dessa tradição. Uma vez que não existe Candomblé sem os Orixás e seus filhos, a troca de energia e o encontro entre ambos.

#### Referências bibliográficas:

- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BERKENBROCK, Volney J. **A Morfologia da Experiência Religiosa - Anotações sobre a estrutura da experiência do sagrado**. Juiz de Fora, texto de aula em História das Religiões, 2018.
- BERKENBROCK, Volney J. **O conceito de ética no Candomblé**. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 905-928, jul./set. 2017 – ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p905/12285>. Acesso em: 27 de julho de 2019.



- BERKENBROCK, Volney J. **Religiões Afro-brasileiras - Cap. 1.** Juiz de Fora, texto de aula em *Religiões Afro-brasileiras*, 2019.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência mística e as religiões de tradição oral – o caso do Candomblé.** PLURA, *Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 3, nº 1, 2012, p. 97-113. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/search/results> / Acesso em: 15 de maio de 2019.
- BRANDÃO, Hugo Sebastião. **Religião na pós-modernidade.** Ciências da Religião: história e sociedade, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, jan./jun. 2016.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- KAPOYA, Vicent B. **A experiência Africana.** Petrópolis: Vozes, 2015.
- KILEUY, Odé&OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado** (Nações Bantu, Iorubá e Fon). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- OTTO, R. **O sagrado.** Petrópolis: Vozes, 2014.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião.** Rev. PistisPrax., Teol. Pastor. Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, jul./dez. 2013 .

Recebido em: 04/11/2019

Aprovado em: 24/12/2019