

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Willians Antônio Alves Teixeira Damasceno**

**Do Aiyè ao Orún:** A interpretação de Altair Bento de Oliveira sobre a morte e a vida através do ritual do Àṣẹ̀ṣẹ̀ nos terreiros de candomblé de nação Ketu

**Juiz de Fora  
2024**

**Willians Antônio Alves Teixeira Damasceno**

**Do Aiyè ao Orún:** A interpretação de Altair Bento de Oliveira sobre a morte e a vida através do ritual do Àṣẹ̀ṣẹ̀ nos terreiros de candomblé de nação Ketu

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais

Orientador: Prof. Dr. Luzimar Paulo Pereira

Juiz de Fora  
2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca  
Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Antonio Alves Teixeira Damasceno, Willians.

Do Aiyè ao Orún: A interpretação de Altair Bento de Oliveira sobre a morte e a vida através do ritual do Àṣẹ̀ṣẹ̀ nos terreiros de candomblé de nação Ketu / Willians Antonio Alves Teixeira Damasceno. -- 2024.

79 f.

Orientador: Luzimar Paulo Pereira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2024.

1. Antropologia. 2. Ritos de Passagem. 3. Candomblé. 4. Altair T'Ògún. 5. Àṣẹ̀ṣẹ̀. I. Paulo Pereira, Luzimar, orient. II. Título.



Dedico este trabalho aos meus Ancestrais, meus  
Òrìṣà, minha esposa e enteados que sempre me  
auxiliam em todos os momentos

## AGRADECIMENTOS

Mais uma etapa se encerra e com este, venho prestar os meus agradecimentos primeiramente aos Òrìṣà Èṣù e Ògún por terem me guiado até este momento e aberto as portas para a conclusão desta etapa.

Ao meu Orí, que mesmo pensando em desistir devido as dificuldades, não me fez se abater e me fortaleceu até este momento com muita alegria e satisfação. Aos meus Òrìṣà Bàbá Mi Ṣòngó e Iyá mi Oyá por sempre me proteger e me amparar em meus momentos de fraquejo.

Ao meu ancestral Bàbá nlá Altair Bento de Oliveira (in memoriam), que através de suas páginas publicadas, concedeu-me a oportunidade de compreender a morte e a vida no culto aos Òrìṣà no candomblé (Mo Dupe!).

De forma incondicional, a minha esposa, Iyálòrìṣà e a Professora Maria Aparecida Esteves Rabelo, pela paciência em meus momentos de ira e por sempre estar ao meu lado, incentivando em todos os momentos de minha vida. Te Amo!

Aos meus enteados e melhores amigos Raul Rabelo Carvalho e Leticia Rabelo do Santos, por terem me auxiliado e encorajado a realizar este grande sonho acadêmico.

Ao meu orientador, o Professor Doutor Luzimar Paulo Pereira, pela paciência por minha impaciência, proporcionar o primeiro encontro com a antropologia através de sua aula e ter lido inúmeras vezes meus textos. As Avaliadoras Professoras Doutora Elizabeth Pissolato e a Doutora Carmem Andriolli pela confiança que tornaram possível a realização deste grande sonho

A Iyá Ekeji Esterlane Torres Braga (Iyá Òṣùnfemí) por sua sabedoria e dedicação ao culto dos Òrìṣà e por ter contribuído de maneira efetiva em minha jornada.

A Iyálòrìṣà Evanir Silva (Yedomí) e seu esposo Bàbá Ogán Osmar Silva (Bàbá Egbe) que mesmo estando longe, cederam o seu tempo para esta pesquisa.

A comunidade do terreiro Ilé Egbé Àṣẹ̀ Awo Ọ̀balúwàiyé Ati Oyá, minha casa de Òrìṣà, na qual faço parte como Bábákekeré, pelo apoio em todo o momento do curso e pela compreensão em minhas ausências.

A todos os meus colegas do mestrado em Ciências Sociais, especialmente a minha grande amiga Andressa Fedocci Pires, onde as nossas prosas e os estudos foram de maneira alegre e bastante essencial nas aulas do curso.



## ABSTRACT

The present work aims to analyze the conception of death in the Candomblé of the Ketu nation, within the funeral ritual called Àṣṣèṣé, through the literary contextualization of Altair Bento de Oliveira, known among his followers and family members of the religion as Bábá Altair T'Ògún, deceased in 2012. In this analysis, the research seeks to clarify a cultural anthropology, so that the ethnographic use of mourning describes in detail the perceptions of similarity between the religious cosmology of the Yoruba and the self-taught studies by Bábá Altair T'Ògún on the funeral rituals, presented in his last book, published independently, as a means of dialogue for the execution of the practice. Death, in Africa as in Brazil, is an important Òriṣà within the pantheon of Yoruba Gods, called Ikú, whose purpose is given by its contribution to the cyclical equity of life. In this sense, through the literature of anthropologists who portrayed the funeral process, the interviews conducted with the remnants of his Àṣṣè (Evanir Silva, Osmar Silva and Esterlane Braga), as well as my experience as an adept and grandson within the cult of the Òriṣà, it was possible to perceive the way the priest observed death, that within Candomblé becomes the ideal persona to prepare the rebirth of the individual among the elderly, since our deceased took the path to meet our ancestors in the community of the dead.

Keywords: Anthropology, Rites of Passage, Candomblé, Bábá Altair T'Ògún, Àṣṣèṣé

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|   |    |
|---|----|
| Figura 1 - Altair Bento de Oliveira: Bàbá Altair T'Ògún.....  | 24 |
| Figura 2 - Fachada do terreiro de Bàbá Altair T'Ògún.....   | 26 |
| Figura 3 - Salão principal do terreiro.....   | 27 |
| Figura 4 - Salão do terreiro de Bàbá Altair Bento de Oliveira.....  | 28 |
| Figura 5 - Bàbá Altair T'Ògún, filha de santo Iyalorisa Evanir Silva e a sua neta Iyálòrìṣà Maria Aparecida do Ọbalúwàiyé (agachada)..... | 31 |
| Figura 6 – Tabela sonora de vogais e consoantes da língua Yorubá.....   | 36 |
| Figura 7 - Apresentação do recém iniciado no candomblé para o público.....  | 39 |
| Figura 8 - Festa de confirmação do Ogán Osmar.....  | 42 |
| Figura 9 - Ekéji Ester ao lado da Iyálòrìṣà Maria Aparecida do Ọbalúwàiyé.....  | 44 |

## Sumário

|  |    |
|--|----|
| Introdução .....   | 12 |
| O Papel do Pesquisador .....   | 15 |
| Capítulo 1 – A Morte na Antropologia: uma visão contextual sobre o processo cultural fúnebre nagô brasileiro .....           | 16 |
| 1.1 – A Morte e o Candomblé: a ritualística simbólica do reinício da vida .....  | 18 |
| 1.2 – O Contexto Nagô Sobre o Sentimento da Perda. ....  | 21 |
| Capítulo 2 – Da Festa ao Luto: uma biografia sobre a contribuição de Bábá Altair T’Ògún para o candomblé de nação Ketu ..... | 24 |
| 2.1 – Pequena biografia de Altair Bento de Oliveira .....  | 24 |
| 2 – O Interesse Literário .....  | 33 |
| 2.1 – Cantando para os Òrìṣà .....   | 35 |
| 2.2 – Èlégùn: A Iniciação do Candomblé: feitura de Iyàwó, Ogán e Ekéjì .....   | 37 |
| 2.2.1 – A Iniciação do <i>Adóṣù</i> .....  | 39 |
| 2.2.2 – A Confirmação de Ogán e Ekéjì Òrìṣà .....  | 42 |
| 2.3 – O Àṣèṣé: o reinício da vida .....  | 45 |
| 2.4 – O interesse pelo Àṣèṣé: momentos de encontro com o Òrìṣà da morte .....  | 49 |
| Capítulo 3 – Uma Visão dos elementos simbólicos que compõe o Rito do Àṣèṣé no Candomblé .....                                | 54 |
| 3.1 – Descrição do Àṣèṣé .....   | 54 |
| 3.1.1. O rito do Àṣèṣé .....   | 58 |
| 3.2. A Compreensão dos Dois Mundos Nagô: Òrún e Aiyé .....   | 59 |
| 3.3 – O Espaço da Morte: o <i>Ilé Ìbó Ikú</i> .....  | 61 |
| 3.4 – Òrìṣà Orí como a parte da individualidade humana no pós-morte .....  | 63 |
| 3.5 – Concepção de Àṣe: a força dinâmica material e imaterial .....  | 65 |
| 3.6 – <i>Ará</i> : a concepção de corpo no candomblé .....   | 68 |
| Conclusão: Òrìṣà Ikú, a níló! .....  | 72 |
| Referencias .....  | 75 |

## Introdução

No continente africano, a diversidade cultural e religiosa de seus povos, em especial, na região subsaariana, onde se localizam as principais cidades nagô yorubá (Lagos, Ibadã, Abeocutá, Acurê, Ilorim, Ogbomoso, Ondô, Otá, Sagamu, Iseyin, Oxobô, Ilexá, Oyó, Ilê-Ifé), possibilitou uma gama de estudos que circundam os *Òrìṣà*, principalmente no que diz respeito a liturgia mítica que antecedem todos os rituais de oferendas ou de passagem. Os rituais possuem grande influência pedagógica e filosófica para a população adepta dessa religiosidade como base de conhecimento para o convívio coletivo, que tendeu a moldar uma nova mentalidade para os adeptos da religiosidade afro-brasileira.

Os yorubas, ao desembarcarem no Brasil como escravos, trouxeram consigo toda uma carga cultural, pedagógica, filosófica e religiosa. As características mais importantes do candomblé nagô tiveram grande repercussão nas primeiras etnografias sobre “o fetichismo negro”, nos anos finais do século XIX. Nina Rodrigues trata em sua obra da estrutura física dos negros para tentar explicar os costumes ritualísticos praticados nos terreiros de candomblé da Bahia: os cantos, as oferendas, as danças, os *Òrìṣà*. Da mesma maneira, “interpreta o lugar do feitiço e, sobretudo, analisa ‘o medo do feitiço’” (SCHWARCZ, 2007, p. 885).

Novos estudos, enriquecidos pelo olhar de antropólogos e pesquisadores da religião afro-brasileira em direção aos sistemas simbólicos que circulam os ritos dentro do candomblé de Ketu no Brasil, destacaram um conjunto de tradições, de costumes e a cosmovisão que são referenciadas por seus adeptos dentro de um terreiro de candomblé.

A cosmologia está relacionada a uma constituição sociocultural, moldada pelos seus descendentes com o intuito de reconstruir a família tradicional africana para manter a sua identidade religiosa ancestral. Essa reconstrução familiar não só serviu para manter viva a cultura africana nos terreiros de candomblé, como também auxiliou na constituição do culto aos antepassados ou *Egúngún*, além de poder compreender a sua prática ritualística.

Dentro deste contexto, essa dissertação tem a proposta de estudar o *Àṣẹ̀ṣẹ̀*, rito funerário do candomblé, cujo objetivo é encaminhar o espírito do indivíduo ao outro mundo. Em especial, esta pesquisa procura destacar a contribuição do *Bàbàlòrìṣà* Altair Bento de Oliveira, conhecido como *Bàbá Altair T’Ògún*, sobre este ritual e o seu conhecimento no processo de transmissão e consolidação deste rito entre os seus descendentes do candomblé. Como acadêmico e adepto iniciado no candomblé, diante do fato da maioria dos terreiros possuir sua própria maneira de interpretar os rituais, sempre me questionei sobre como os adeptos, dentro do período de

iniciação, assimilam e interpretam essa carga ritualística e cosmológica, passadas por seus sacerdotes através da oralidade.

Nesse ponto, os estudos sobre o *Àṣṣèṣé*, dentro da ótica antropológica social e da etnografia, poderão contribuir para uma melhor compreensão sobre esse universo, que aos poucos tende a se perder, de forma a não limitar somente nas primeiras formas de conhecimento adquiridos, mas sendo capaz de aproveitar as oportunidades epistemológicas de uma aproximação em direção à cultura religiosa afro-brasileira.

Defendo que a perspectiva dos sacerdotes — transmitida para os adeptos — depende da compressão do mundo natural e sobrenatural, nomeados como *Aiyé* e *Orún*, definidos como princípios simbólicos distintos, mas que se completam de forma única.

O ritual atuaria, neste sentido, como um elo conector, como meio para descrever e adentrar ao outro mundo, como se fosse uma versão ilusória do nosso próprio. Em termos conceituais, poder-se-ia dizer que o primeiro conceito deve ser entendido em contraste com as convenções do outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 259).

Em linhas gerais, o ritual do *Àṣṣèṣé* operaria, então, como mecanismo de manutenção e continuidade da energia vital (*Àṣṣe*), além de ser uma espécie de agregador social da comunidade, reforçando a ideia de que existe um ciclo da vida biológico ou espiritual, cultuado após o falecimento de algum membro do terreiro, seja um *Bàbálòrìṣà* ou *Iyálòrìṣà*, personagens da mais alta hierarquia dentro do corpo sacerdotal, ou um recém iniciado

A importância dos estudos sobre os rituais que compõem o sistema religioso das tradições afro-brasileiras se justifica devido sua presença em todo o território nacional e em função da onda discriminatória de agentes políticos e religiosos que vem acontecendo nos últimos anos. Além disso, os terreiros de candomblé vêm exigindo um novo olhar sobre os seus principais rituais, de modo a compreender sua inserção no interior dos centros urbanos.

O “povo do santo”, denominação comumente usada para designar os adeptos do candomblé, mobiliza e transforma inúmeras interpretações a respeito de cultos tradicionais, a ponto de remodelar os principais ritos, gerando determinados conflitos epistemológicos entre os adeptos, dividindo-se como “tradicionalistas” e “modernistas”.

As transformações na estrutura dos ritos, relacionadas muitas vezes à perseguições religiosas ou ao crescimento desordenado dos centros urbanos, sem falar em eventos extraordinário como pandemias, estimularam os adeptos a criarem áreas destinadas ao culto dos mortos dentro de suas próprias comunidades, como os terreiros do Opó Afonjá, Iyá Nassó Okà (Casa Branca do Engenho Velho) e o Ilé Iyá Omin Axé Iyá Masè (cantois) na Bahia. Estes

possuem espaços destinados ao rito mortuário que remete ao que se entende como “ancestralidade africana”, não estando restrito aos poucos terreiros específicos do culto *lése-Egún*.

Esses espaços, denominados *Ilé Ìbó Akú* ou “mato virgem”, são compostos por árvores, riachos e fontes, muitas vezes localizados no limite do espaço urbano. Dentro desse local, todas as oferendas e os ritos destinados aos *Òrìṣà Ìbó<sup>1</sup>*, e principalmente aos mortos, são realizados com determinada frequência por sacerdotes que conhecem esses mistérios e as práticas ritualísticas da transição.

Dentro dessa perspectiva, a necessidade de compreender o significado simbólico do rito funerário do candomblé de nação Ketu (*Àṣẹ̀ṣẹ̀*) está relacionada ao entendimento de um estado de margem para os que permanecem no *Aiyé*, no qual entram mediante ritos de separação (homenagem ao morto) e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (VAN GENNEP, 2013, p. 129). Ao observar esses rituais de separação e de passagens — no plural, pois um rito é composto por várias partes — podemos perceber uma similaridade em relação a sua finalidade como agregador social do terreiro dentro dos planos físicos e espirituais.

No rito fúnebre, a morte é festejada junto com os demais membros do terreiro e até mesmo com os indivíduos “de fora”. A crença é a de que o ser humano não morre de forma definitiva, mas sim transcende para um outro mundo paralelo, como nascimento de um *Àbiyamo* ou *Omo Tuntun<sup>2</sup>*, na premissa de uma morte simbólica do eu profano e renascimento de forma sagrada. Assim, verificamos que a complementação entre esses dois rituais dados pela ruptura do corpo espiritual enfatiza a continuidade da vida, onde a morte é vista como um detalhe aparente, descrevendo-a como um eterno ciclo, pois é na morte que retornamos à vida.

O significado simbólico do ritual fúnebre do *Àṣẹ̀ṣẹ̀* dentro do candomblé se torna essencial para que o indivíduo, iniciado no culto, adquira a alteração do seu status quo, transfigurando seu nível material para o nível genérico, liberando, assim, o seu *Ori<sup>3</sup>* e o seu *Òrìṣà* de seu corpo. A separação desses dois elementos, estabelecidos no indivíduo antes de sua concepção, ocorre durante o ritual de sua morte, como uma forma de soltar os laços do mundo material e seguir um novo caminho no mundo espiritual.

Esse ritual tem a finalidade de homenagear aquela pessoa que foi importante para a formação do indivíduo dentro da sociedade na qual está inserido, como o caso de *Oyá* ao homenagear o seu pai caçador, *Odulecè*, que a orientou e à adotou em vida. Dentro do

---

<sup>1</sup> *Òrìṣà* representantes dos ambientes florestais.

<sup>2</sup> De acordo com o dicionário Yoruba-português, refere-se a palavra mãe que amamenta a criança ou recém-nascido, respectivamente.

candomblé, o rito do *Àṣṣèṣé* segue a mesma lógica do mito: danças, comidas prediletas do iniciado e do seu *Òrìṣà*, sacrifícios e o despacho de suas roupas e pertences pessoais simbolizado pelas armas de caça de *Odulecè*, a qual transfigura diretamente nos objetos ligado ao *Òrìṣà* do indivíduo que faleceu. Além dessas premissas, dependendo do tempo de iniciado do indivíduo, o ritual é realizado de forma equivalente hoje em dia (COSSARD, 2008, p. 193 – 199).

Para analisarmos a concepção do adepto e a sua cosmovisão sobre o rito e o mito do *Àṣṣèṣé* dentro do candomblé, é primordial que tenhamos em mente os significados dos *Itán* por parte dos sacerdotes e de seus filhos de santo. Infelizmente, todo um sistema histórico-cultural que fora transmitido oralmente pelos primeiros africanos que chegaram ao Brasil como escravos está desaparecendo diante de uma rede tecno-informativa e pelos princípios de uma “verdade absoluta”, os quais são utilizados por muitos sacerdotes para poderem manter em seus terreiros, uma grande quantidade de adeptos.

### **O Papel do Pesquisador**

Sou adepto iniciado do candomblé há quatorze anos. Logo, mantenho com meu objeto de estudo uma proximidade que vai além do mero interesse científico. Pretendo, no entanto, que minha condição de adepto não se sobreponha a minha função dentro do campo como pesquisador, com o intuito de estudar a cosmologia religiosa da morte que permeia uma determinada sociedade de terreiro. Entendo que há um distanciamento entre o observador (antropólogo) e o observado (o processo educacional de adeptos de outro terreiro), o que justifica o meu trabalho como pesquisador do campo de estudos sobre religiões afro-brasileiras.

A ideia que legitima o método é a de que apenas através da imersão no cotidiano de uma outra cultura o antropólogo pode chegar a compreendê-la. O antropólogo profissional deve passar por um processo de transformação pelo qual ele, idealmente, torna-se nativo. Mas se essa transformação é condição essencial para o conhecimento, ela não é suficiente. A experiência cotidiana não é sistemática, e até que a cultura apareça retratada coerentemente no texto etnográfico, um longo caminho há que ser percorrido (CALDEIRA, 1988, P. 137).

Diante a minha pessoa, a finalidade contextual entre a legitimidade da metodologia como pesquisador e a minha prática religiosa é tornar mais claros, nesse trabalho proposto, alguns elementos incompreensíveis ao público leigo. No entanto, ultrapassar a linha do envolvimento dado pela minha condição de sacerdote sobre o conhecimento simbólico dos pesquisados poderá levar a ruína todo o meu trabalho qualitativo.

## **Capítulo 1 – A Morte na Antropologia: uma visão contextual sobre o processo cultural fúnebre nagô brasileiro**

Os estudos antropológicos sobre a concepção da morte em uma sociedade abordam um amaranhado de significados rituais, passando pelas diversificadas interações entre os vivos e os mortos, de modo a analisar este relacionamento entre os dois grupos como uma busca para fortalecer a sociedade por meio de redes de solidariedade constituídas entre os vivos.

Em virtude destas redes, os estudos sociais em relação a morte indicam que há várias maneiras de se lidar com este evento, expressando as várias maneiras dos indivíduos a enxergarem como um aspecto da própria vida.

Diante desses momentos fúnebres, em que a visão sobre a morte tende a estabelecer entre os membros do grupo social uma grande rede de solidariedade, percebe-se que os laços entre os indivíduos se tornam estreitos a partir do momento que a morte demonstra ser um fato notavelmente público, cujas crenças passam a ser convertidas a um meio de ultrapassar os riscos que expõe a uma extinção total do grupo. Paralelamente, ao ser classificada como um fato social através do seu viés público, o morto se torna um ser “sagrado, excluindo, por meio do contágio, ele e tudo o que está ou que esteve em relação, do contato com as coisas da vida profana” (DURKHEIM, 1990, P. 464).

A morte, culturalmente significada, apresenta aos indivíduos e aos grupos sociais um código ético e moral - que abarca crenças e costumes – cujo objetivo é estruturar o modo como são reverenciados com todas as honras os mortos. Levi-Strauss (1957, P. 223) também argumenta que, em certas sociedades, os indivíduos deixam que os seus mortos repousem. Por meio de homenagens periódicas, eles devem se abster de incomodar os vivos e sempre voltam em intervalos pré-determinados para vê-los.

Nesta questão sobre o repouso que os vivos tendem a submeter os seus mortos, percebemos que tal prática é verificada em quase todas as religiões existentes, como as cristãs, onde a morte, antes celebrada de forma coletiva, implicava sacrificar o indivíduo junto ao seio familiar, culminando com a sua partida em cortejo para ser sepultado nas dependências das igrejas.

Além disso, os conteúdos ritualísticos do cristianismo, durante sua existência, passam a ser delimitados pelo alcance da graça divina como ato de salvação e redenção dos pecados, já que, perante a morte, a vida eterna poderia ser colocada como uma felicidade paradisíaca, simbolizada pelo contexto de Céu, ou, na maioria das vezes para os que viviam “a margem da sociedade”, doloroso e atormentado. Nesta concepção cristã, a simbologia de céu, inferno e até

mesmo o purgatório se tornaram, então, “os grandes alvos das preocupações referentes ao ato de morrer e definiram uma série de procedimentos rituais, posturas e filosofias existenciais” (TEIXEIRA, 2009, P. 3).

Em outro contexto social, nas comunidades africanas, onde a concepção ocidental de pecado ou de salvação são inexistentes, a morte é muitas vezes caracterizada como um ato ancestral, no qual o morto se torna de responsabilidade não somente da família, mas de todo o seu núcleo comunitário. Ainda nesta linha interpretativa, a morte se torna o momento mais importante para o indivíduo e toda a sua comunidade, já que ela é planejada antecipadamente, pois de acordo com o seu *status quo* dentro da comunidade, os rituais fúnebres deverão ser mais ou menos suntuosos.

O morto, em vida, tem o dever de deixar o seu velório organizado com antecedência, agradando os seus convidados com bebida, comida e, os que vierem de outros lugares, hospedagem. Depois da morte, o falecido é preparado para o encontro com os seus antecessores que estão em outro mundo: banhos, roupas e apetrechos são atribuídos ao cadáver, cujo funeral requer que se mate pelo menos uma vaca, que, além de proporcionar a alimentação para todos os presentes, tem também um significado ritual. O ato “é acompanhado de uma oração aos antepassados para que aceitem no seu seio o defunto. Por isso, o sangue é derramado na terra” (DIAMANTE; BARROS, 2019, P. 28).

Nesta concepção africana, o contexto da morte é visto como algo do próprio cotidiano da comunidade. Assim, a simbologia ocidental religiosa, através dos termos de céu, inferno e purgatório, utilizados como modelo ético que regula os sujeitos através da religiosidade cristã, não são concebidos pela cosmogonia das religiões tradicionais africanas. São os ancestrais que se tornam os intermediários éticos para que os indivíduos adquiram uma “boa vida”. Isto pelo fato de terem alcançado a morte em idade avançada e, principalmente, por terem conseguido atingir a sua prosperidade e de toda a comunidade com muitos filhos e netos - tê-los era “nevrálgico para o status social dos pais” (DEL PRIORE, 2011, P. 125)

Diante destes exemplos, a morte se torna um elemento que passa não somente a estar relacionada a um contexto religioso, mas também à interação de diferentes tipos de indivíduos, os quais carregam em si heranças culturais já determinadas por seus ancestrais. Assim, ao demonstrar no luto tais heranças, simbolizadas de acordo com os seus valores e as suas tradições, demonstram que a morte e toda a sua hermenêutica coletiva é identificada como fato social.

Na relação de confinidade entre o mundo físico e o espiritual, de acordo com a liturgia religiosa fúnebre, os ritos passam a ser mais elaborados por adquirir vários significados

expressivos de acordo com cada cultura, caracterizada nas mais diferentes sociedades, cuja morte é vista como um momento de transição, agregando o mundo dos vivos permanentemente ao mundo dos mortos. Assim, a antropologia social, ao analisar os fenômenos e as transformações que ocorrem dentro de um contexto cultural devido os seus ritos mortuários, passa a traduzi-los como “manifestações humanas” (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 01).

Em outro ponto, Viveiros de Castro (2010), em uma entrevista cedida ao programa *Café filosófico* da TV Cultura, exemplifica a questão da morte como um processo ritual. O autor expõe que a morte não é um fato que implica a ruptura dos mortos com os vivos. Pelo contrário, é através dos ancestrais que a morte passa a fortalecer as relações sociais dos vivos. Segundo Viveiros de Castro, os mortos, neste contexto, passam a ser os governantes dos vivos, "conferindo identidade aos grupos sociais e servindo de instrumento de criação de diferença entre o meu antepassado e o seu antepassado”.

Nesta lógica, a concepção de morte dentro do culto africano nagô segue a mesma linha identitária, cujo morto ressurgem como um ancestral que passa a exercer uma grande influência nos ditames religiosos da sua casa de origem, onde os seus descendentes o consultam através do oráculo para sanar suas dúvidas ou, na maioria das vezes, tornando-se intermediadores acerca de determinadas questões internas, para que as energias se tornem harmonicamente equilibradas.

### **1.1 – A Morte e o Candomblé: a ritualística simbólica do reinício da vida**

No universo religioso dos terreiros de candomblé, os rituais da morte objetivam, num primeiro momento, prestar homenagens a um determinado indivíduo ilustre. Contudo, o cerimonial não é visto somente como um “mero festejo”, mas também como um canal de conexão com o cosmos de acordo com os elementos simbólicos representados dentro do rito.

Turner (2013, p. 21) observa que todas as crenças, assim como as suas práticas rituais realizadas pelos neófitos, durante os ritos de passagem, são de suma importância para a estabilização das estruturas que configuram o conceito de humanidade, sejam elas de ordem sociais ou psíquicas.

Percebemos que o uso dos elementos simbólicos dentro dos rituais de passagem do candomblé institui uma espécie de separação do mundo, tanto para os vivos como os mortos. Enquanto estes últimos passam a instituir uma sociedade especial dentro de seu mundo, os vivos, através do rito, “conseguem transitar de forma rápida conforme o laço que possuem com o morto” (GENNEP, 2013, P. 129).

Para associar este contexto descrito por Gennep com os elementos simbólicos presentes no ritual fúnebre nagô no Brasil, é preciso dizer que estas duas sociedades e, conseqüentemente, o trânsito promovido pelos seus indivíduos, são conectadas dentro da descrição de “céu e terra”, que os Yorubas denominam de Aiyé e Orún. Assim, de acordo com essa concepção, o contato com os mortos depende desta díade, na qual a vida e a morte passam a se alternar em ciclos, de tal modo que os mortos, ao voltarem para o mundo dos vivos, “retornam reencarnados em um novo membro da própria família” (PRANDI, 2000, p. 174).

Os rituais de separação e de margem são realizados e finalizados pelas comunidades Yorubá em câmaras mortuárias ou, como na maioria dos casos, na própria residência do indivíduo falecido, já que isto exprime a vontade do indivíduo de manter os seus laços junto aos seus familiares através da sua existência genérica. O ritual, então, marca um novo renascimento para o morto, pois, de acordo com a cosmovisão nagô, a sua família e a sua comunidade passam a tratá-lo como um ancestral<sup>3</sup>, respeitado como um ser divino, representante dos dois mundos de acordo com a concepção Yorubá, dado pelo princípio individual por ainda manter a sua consciência, e ilimitado, pois como um ser ancestre o morto passa a fazer parte do todo cósmico.

Ora, a mudança do *status quo* que o indivíduo sofre após a sua morte está subentendida dentro de um conceito universal: Egún ou Egúngún são os espíritos dos mortos ou a “alma” dos mortos, dada pela concepção nagô de qualificar uma continuidade vivenciada do ser dentro de um mundo diferenciado. A filosofia teológica nagô, nesse ponto, acredita que a morte é a parte da qual integra a vida, de forma que nem todo Egún é reverenciado dentro do seu culto, mas somente aqueles iniciados no culto dos Òrìṣà e que possuíam uma forte ligação com a sua comunidade (FILHO, 2020, P. 115).

Há uma grande diferença entre o conceito de Òrìṣà e de Egún, dentro da perspectiva social yoruba. Ao buscar uma comparação entre Òrìṣà e Egún, Juanna Elbein (2008, P. 110) argumenta que:

Assim como nossos pais são nossos criadores e ancestres concretos e reais, os Òrìṣà são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestres divinos. Assim cada família considerará um determinado Òrìṣà como o patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem confundir com o seu Egún, patriarcas e genitores humanos (...). Enquanto os Òrìṣà interiorize, no ser humano, elementos da natureza e a sua pertença a uma ordem cósmica, o Egún interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada.

---

<sup>3</sup> Conhecido também entre os indivíduos como Egúngún ou Egún

A estrutura social do Aiyé tende a ser regulamentada conforme os pedidos do Orún, representado na figura de Egúngún. A sociedade nagô yoruba, dentro dos moldes de uma estrutura social teocrática, pode ser comparada com as grandes sociedades da Mesoamérica. As grandes festas agrícolas nos países yoruba, a da plantação, a da "desconsagração" das primeiras colheitas, se fazem sempre com evocação dos Egún” (BASTIDE, 1961, P. 170).

Se tal importância é dada aos Egún ou Egúngún em referência ao luto para os nagôs, a inexistência física dentro do plano limitado é de responsabilidade de Ikú<sup>4</sup> que possui a função de levar a porção símbolo de nossa matéria a Iyá-nlá<sup>5</sup> a qual cada indivíduo fora encarnado (SANTOS, 2008, P. 254).

Nesta função de suma importância para a criação religiosa humana, esse Òrìṣà é uma entidade dotada de significado específico, tem sua própria energia, isto é, existência, energia e natureza própria. É um Òrìṣà pertencente ao grupo de guerreiros do Orún, considerado um irùnmoḷé-filho. Uma divindade masculina, que não fica num lugar fixo, mas roda em torno do mundo para realizar o seu trabalho, ajudando a manter o equilíbrio vital e biológico de todos os seres (BANDEIRA, 2010, p. 35).

O imaginário religioso em torno do estereótipo da morte no ocidente é idealizado na imagem de um ser vestido com uma túnica preta e que segura uma foice longa e afiada, de forma a enfatizar a sua função de ceifadora de vidas. Mas para uma melhor compreensão sobre essa imagem dentro da cosmologia nagô, o Itán a qual refere-se a sua personificação demonstra também a sua dualidade de entrar e sair nos dois mundos cósmicos yoruba.

Ikú era um jovem guerreiro, forte e muito bonito.  
Sua Beleza era tamanha que impressionava tanto as mulheres quanto aos homens.  
As mulheres encantavam-se tanto com a sua beleza que onde quer que o vissem, acompanhavam-no só para poderem continuar admirando aquela criatura tão encantadora.  
Os homens, embora tentasse disfarçar, também acabavam seguindo Ikú.  
Ikú morava no Igbo-ikú (Floresta dos mortos), mas quem entrava, nunca mais saía (OLIVEIRA, 1998, P. 4).

A narrativa mítica nagô utilizada para explicar a morte dos seres atribui diversos valores linguísticos, de forma a exemplificar a dinâmica da vida como meio interpretativo de Ikú, observada dentro do culto aos antepassados, dentro da idealização de que a morte é responsável pela devolução da vida.

---

<sup>4</sup> Palavra da língua yorubá que significa morte

<sup>5</sup> Significado de avó na língua Yorubá.

Por motivo de preservar a energia entre todos os membros de uma determinada comunidade, as narrativas míticas que relatam o trabalho desse Òrìṣà frente aos indivíduos biológicos concede em atribuir significados ao sentido real do rito, através da objetificação ao processo da diferença entre corpo e mundo, de forma a criar um chão comum em um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas humanas, assim como não humanas, cada uma dotada com o mesmo tipo genérico de alma, isto é, do mesmo tipo de capacidades cognitivas e volitivas (CASTRO, 2018, P. 251).

Essa questão converge para o olhar de dentro da própria perspectiva de individualidade e generalidade, expressa na aceitação da existência de dois mundos que se torna comum pela ótica da ancestralidade. Como meio de descrever este mundo como uma versão ilusória do nosso próprio, unificar os dois via uma redução de um às convenções do outro é imaginar uma forma demasiado simples de relação entre eles.

## **1.2 – O Contexto Nagô Sobre o Sentimento da Perda.**

Ikú - Òrìṣà associado à morte - atua como o deus mais importante dentro do panteão africano, principalmente no que decorre sobre o processo da renovação vital dos seres. Sua função primordial tende a idealizar a manutenção do equilíbrio da vida no mundo. Entretanto, este Òrìṣà também concede aos sobreviventes o *sentimento da perda*, dada pela jornada de retorno do espírito do indivíduo ao Òrún.

No decorrer de minha pesquisa, este ponto do sentimento da perda de um ente próximo me levou a observar as atitudes que minha mãe de santo, que em certos momentos, dialoga com os mais velhos sobre o seu aprendizado dentro do candomblé. Em pequenos detalhes, principalmente para os olhos atentos, as suas expressões faciais ou mesmo labiais passaram a denunciá-la sobre a necessidade do apoio do finado pai dentro dos ritos.

Sobre este contexto da perda, iniciei a minha entrevista com a minha zeladora de santo, a Iyálòrìṣà Evanir Silva, referenciado pela perda de seu sacerdote e meu avô de santo, Bàbá Altair T'Ògún, de maneira que a sua narrativa diante do nosso diálogo fê-la lembrar de momentos inesperados diante do luto de seu pai, ponto este que ela não gosta de adentrar. Entretanto, ao lembrar um diálogo que tiveram sobre ela dar continuidade em seu terreiro, percebo que em sua fala, na qual ela recusou a oferta, uma certa ironia por parte dela, por achar que ele viveria por muitos anos.

“Sinto muito a falta dele, sabe meu filho. Ele foi realmente meu amigo e um grande pai. Um dia estávamos almoçando no terreiro e ele começou a falar que não iria demorar para ir embora deste mundo. Então, falei para ele parar de falar isso, mas ele completou: Yedomí, tudo o que estiver aqui em casa é você que irá tomar conta. Os meus filhos de santo passará [sic] a ser de sua responsabilidade”,

Esta conversa entre a minha mãe e o meu avô de santo se tornou o exemplo da descontinuidade das casas de candomblé, cujo herdeiros e herdeiras para o sacerdócio optam por não assumirem as casas pelo simples fato de não adquirirem um espaço diante das demais relações sociais estabelecidas fora dos muros religiosos, pois estes encargos acarretam certas abdições. Em suma, optar por não assumir o sacerdócio no candomblé não acaba somente com o contexto cíclico da ancestralidade contínua de nascimento, morte e renascimento, mas culmina no aniquilamento dos laços sociais religiosos que os adeptos do candomblé “se mantiveram como personagens atuantes, exercendo e vivenciando dentro e fora dos terreiros, atividades de acordo a sua hierarquia adquirida pelo tempo de iniciação” (VALLADO, 2010, P. 55).

Ao longo dos tempos, a morte dentro do candomblé se tornou um grande tabu para alguns dentro do culto, principalmente quando se trata do outro mundo desconhecido acarretado pelo pós-morte. Tal fato demonstra ser um paradigma que deve ser quebrado de maneira não violenta, mas inserido de maneira insistente, como um “conta gota” dentro das relações religiosas do candomblé, de acordo com as lembranças e os variados momentos que o indivíduo, na sua forma materializada, realizou em vida. Segundo a Iyálòriṣà Denise Botelho (2017),

[Há] várias maneiras de morrer, não é? Agora, aquela morte física que a maioria das pessoas temem, para as religiões de matriz africana é uma mudança de estado. Mas por quê? Acreditamos que continuamos vivendo de uma outra maneira, pois embora a memória das pessoas que se foram estiverem sendo reverenciadas e se estiverem sendo lembradas pelos seus descendentes, ela estará presente e viva.

É interessante informar que este temor em relação à morte muitas vezes mexe com o imaginário popular, o que corrobora o medo do desconhecido. No entanto, seja de ordem religiosa ou biológica, a morte passa a fornecer ao mundo um equilíbrio, necessário ao surgimento de novos seres, pois o corpo, ao retornar ao seu lugar de origem, contribui para o surgimento de novos seres biológicos, algo que o candomblé preza com tanta ênfase. É o que chamamos de reinício da vida.

Outro ponto deste assunto se dá na mutabilidade que o espírito sofre durante todo o processo de travessia para o outro mundo, cujo significado nem sempre se torna algo sombrio

para os olhos de seus sobreviventes. Contudo, este elemento impõe aos vivos certos deveres especiais, como o caso de viúvos ou viúvas que não terão o direito de se casar, pois o vínculo que os unem a pessoa falecida só pode ser quebrado pela cerimônia final. Robert Hertz (1990, p. 33) argumenta que estes atos vinculados de vivos e mortos passam a ser traduzidos como objetos de representatividade coletiva:

Na verdade, o estado dos mortos durante o período intermédio não é imutável, mas sofre alterações que atenuam a periculosidade do cadáver e da alma, obrigando os vivos a celebrar cerimônias especiais em determinadas datas. Estas datas que antes significavam apenas para as pessoas em luto mais uma etapa rumo à libertação, tornaram-se posteriormente o ponto que marca o fim da sua impureza.

Ora, a morte e as cerimônias associadas passam a depositar as suas normas e diretrizes nos rituais de despedida, amenizando a dor referente pela perda do ente que partiu para o outro mundo. O festejo do luto demonstrado muitas vezes nos rituais do Àṣṣèṣé e, posteriormente, no Şiré Òriṣà nas casas de candomblé, é uma simbiose entre os elementos do constructo humano — o corpo/consciência — e a coletividade, possibilitando uma compreensão sobre o morrer como um “fato social total” (Mauss, 2003). Ou seja, ela passa a fornecer para todos os indivíduos da comunidade “um fenômeno que abrange a totalidade humana, composto por fatores orgânicos, psicológicos e sociológicos” (CORREA, P. 04).

## Capítulo 2 – Da Festa ao Luto: uma biografia sobre a contribuição de Bàbá Altair T'Ògún para o candomblé de nação Ketu

### 2.1 – Pequena biografia de Altair Bento de Oliveira

Nascido 1949, Altair Bento de Oliveira, era um homem negro, de estrutura física magra e estatura mediana. Natural da cidade do Rio de Janeiro, era filho de Irineu Bento de Oliveira e Theresa Assunção de Oliveira. Entre seus amigos e conhecidos, é desconhecida a profissão de seus pais. Segundo o Ogán Osmar Silva, seu filho de santo, estas informações sobre a sua vida particular, se perderam devido o rompimento dos laços de amizade com a sua família sanguínea. Altair Bento de Oliveira completou o segundo grau em escola pública. Foi militar do exército de carreira, chegando a patente de terceiro sargento, a qual exercia o ofício de sargento rádio telegrafista, trabalhando nesta área até a sua aposentadoria devido a sua cardiopatia. Era casado com Wanderly e possuía três filhos: Aline, Altair Filho e Wagner (este faleceu de causas naturais).

Figura 1 - Altair Bento de Oliveira: Bàbá Altair T'Ògún



Fonte: Acervo pessoal do Autor (2022).

No candomblé, Altair Bento de Oliveira foi um *Bàbálòrìsà* que se dedicou aos estudos sobre a simbologia dos rituais, tendo como principal objetivo apresentar ao “público” (de adeptos ou não) as principais bases religiosas do culto aos *Òrìsà*

A caminhada de Bàbá Altair dentro da religião dos Òrìṣà, teve início na década de 1960. Sua iniciação se deu para os Òrìṣà Ògún e Ọyá<sup>6</sup>. Ele tinha como seu zelador o Bàbálòrìṣà Carlos Gonzaga (Carlos do Ọbalúwàiyé), cujo terreiro era localizado na cidade de Duque de Caxias, no estado do Rio de Janeiro. Ao longo dos anos como Iyàwó (iniciado)<sup>7</sup>, Altair do Ògún sempre participava ativamente dos rituais que a casa realizava, acompanhado de sua esposa – que também era confirmada<sup>8</sup> no culto – e de seus filhos.

Esta convivência diária no terreiro do Bàbálòrìṣà Carlos, seja nas festividades públicas ou em diálogos reservados, seja com ele ou com outros iniciados “mais velhos”, sempre levou Bàbá Altair T’Ògún a se questionar a respeito dos *fundamentos* de cada ritual. Por “fundamento”, entende-se o “ritual [ou cântico] específico de consagração da casa de Candomblé, na qual os Orixás são materializados por meio de rituais sagrados que reúne uma série de elementos que passam a compor a energia específica das divindades” (BRUNO, 2019). Segundo o próprio Bàbá Altair, ele estava interessado em compreender a realização e a finalidade de cada prática religiosa de acordo com a cosmogonia religiosa. Ele se considerava “curioso”, pois, ao ouvir as rezas, ele fazia perguntas para saber os significados (OLIVEIRA, 2004, p. 11). No entanto, Bàbá Altair sentia que ficava sempre sem uma resposta satisfatória. Quando ainda era um recém-iniciado, não era permitido a ele o acesso a este saber.

Na década de 1970, ao receber o Igbá Àṣẹ<sup>9</sup> das mãos de Bàbá Carlos, qualificando-o como sacerdote, a sede de conhecimento de Bàbá Altair aumentou consideravelmente, levando a recorrer a outros sacerdotes para sanar suas próprias dúvidas. Logo de início, ele encontrou barreiras, já que não era comum “encontrar alguém que saiba e se dispunha a ensinar, espalhando conhecimento necessário aos iniciados” (OLIVEIRA, 2009, 04). Com a morte de Carlos Gonzaga e levado pelo incentivo dos familiares e dos amigos, Bàbá Altair T’Ògún fundou o seu próprio terreiro denominado Ilé Egbé Awo Ògún ati Ọyá, localizado no bairro Jardim Laranjeiras, na cidade de Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro.

---

<sup>6</sup> Não há informações mais detalhadas sobre a entrada de Bàbá Altair no candomblé

<sup>7</sup> Qualificação aplicado para os (as) iniciados (as) antes de completar o ciclo de maioridade, que dura sete anos

<sup>8</sup> As confirmações dentro do candomblé, são destinadas somente para as pessoas que não incorporam no Òrìṣà, sendo reconhecidos entre os adeptos como mãe (Ekejí) e pai (Ogán).

<sup>9</sup> Termo utilizado pelos candomblecistas para designar a maioridade do adepto dentro da religião. Também é conhecido como Deká.

Figura 2 - Fachada do terreiro de Bàbá Altair T'Ògún



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010)

Em suas características, tal terreiro possuía um grande portão de cor azul e de muros branco caiado. No seu interior a esquerda, encontrava-se a casa destinada ao Òrìṣà Èṣù e a direita, colocado em uma palmeira dendezeiro, era o assentamento de Ògún. A direita do terreiro, um grande espaço gramado que era utilizado como estacionamento, com dois banheiros para que os adeptos tomassem os banhos de ervas antes de entrarem nas demais dependências.

Após alguns metros a frente, na passagem que liga a área externa as dependências do terreiro, a entrada do salão não possuía porta e o seu interior com as paredes caiadas era amplo com bancos de alvenaria nas suas laterais. Ao centro, a sua “cumieira<sup>10</sup>” era destinada a Òrìṣà Oyá, cujo assentamento estava suspenso por uma treliça que poderia ser abaixada em momentos ritualísticos e o chão de cimento grosso, era encontrado o Ariase<sup>11</sup>, buraco com uma tampa que ficava sob uma escultura de ferro de Ògún. A frente, o Pepelè<sup>12</sup> com os três atabaques Rum, Pí,

<sup>10</sup> Ponto central da energia do barracão, a base, a estrutura e o cerne de uma casa de candomblé. Funciona como uma espécie de para raio, fornecendo proteção e amparo para o terreiro e toda a comunidade.

<sup>11</sup> Assentamento destinado ao Òrìṣà da terra, fica sob o chão, no ponto central do terreiro.

<sup>12</sup> Local dentro do salão que é destinado para a permanência dos atabaques

Lè e a direita do salão, uma entrada que interligava aos demais cômodos do terreiro e para a sua casa.

Figura 3 - Salão principal do terreiro



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010)

Continuando a direita, possuía dois quartos interligados: o primeiro era a camarinha ou Runkó, quarto destinado para o recolhimento dos adeptos e o segundo quarto era dos assentamentos de todos os Òrìṣà de santo, com os assentamentos de todos os Òrìṣà

Da entrada seguindo para a esquerda nos fundos do terreiro, chegava na cozinha do barracão e a uma escada que levava até a sua residência. A cozinha era localizada abaixo de sua residência e nela constatava dois fogões industriais, freezers e um banheiro ao fundo. A sua casa, não possui registro de suas características, devido a proibição dos filhos de entrarem na casa.

Figura 4 - Salão do terreiro de Bábá Altair Bento de Oliveira



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010).

Ekeji Esterlane Braga, uma de suas filhas de santo, relata que a construção do barracão contou inicialmente com os esforços exclusivos de Bábá Altair T'Ògún. Ele adquiriu o terreno e pagou pelo trabalho dos pedreiros e serventes para a construção da fundação e dos alicerces. A venda de seus livros e a procura dos adeptos que desejavam ser seus filhos de santo contribuíram para o avanço da construção. Este foram os casos dos seus filhos de santo, Ogán Osmar Silva e a Iyálòrìshà Evanir Silva. Segundo o relato deste último, ele foi convidado a conhecer o local da construção e depois, já como membro da casa, ajudou a finalizar as obras.

“Olha, eu vou construir um Barracão lá em Cabo Sul, Jardim Laranjeira. Se vocês quiserem fazer uma visita...”. Aí estávamos lá, eu já tinha limpado o quintal e estava fazendo aquele primeiro assoalho, que é a fundação, né. Tudo era um Brejo. Dava tanta água, que o piso do barracão estava a mais ou menos 80 cm acima do nível. E assim começamos, cara, porque a gente não tinha para onde ir. A Iyá [Evanir Silva] não tinha mais a mãe de santo, né? A minha estava muito longe. Estava lá em Salvador e eu não tinha dinheiro para ficar para baixo e para cima, Rio de Janeiro e Salvador e aí, encaixei com ele e ajudamos a construir tudo aquilo lá. Todo final de semana a gente ia para lá virar concreto, fazer todas aquelas coisas, e assim construímos aquele barracão.

Toda a estrutura para acomodar os adeptos e os ritos, iniciáticos e comemorativos aos Orisa estava pronta para receber os adeptos e iniciar as festividades, o terreiro passa a se tornar um ponto de referência para os sacerdotes, sacerdotisas e outros adeptos que o procuravam para sanar as dúvidas em relação a prática ritualística, como o finado Doté<sup>13</sup> Luiz de Iansã, pessoa ilustre do candomblé, que o procurou para aprender sobre os cânticos e as rezas.

Neste processo de reconhecimento de sua pessoa devido as publicações, seu terreiro também ficou conhecido entre os adeptos do candomblé, iniciando novos adeptos ao culto e agregando outras casas de candomblé, dentro e fora do estado do Rio de Janeiro. Mas devido a sua morte, sua esposa Wanderly e toda a sua família não permitiram mais que os filhos de santo de Bàbá T'Ògún continuassem com os cultos aos orisa neste espaço, já que ela era a herdeira legítima.

Bàbá Altair T'Ògún sempre foi um homem de poucas palavras com pessoas que mal conhecia, mas dentro dos círculos de amigos no candomblé, gostava muito de dialogar sobre a prática dos rituais. Nestes diálogos, às vezes mais acalorados, enfrentou um corpo sacerdotal “tradicionalista”. No candomblé, o conceito de “tradicionalista” evoca, entre seus adeptos, sacerdotes que mantêm o “segredo” e a “tradição” junto a si. Além disso, Bàbá Altair observava, a partir destes diálogos, o crescimento significativo, entre os mais novos sacerdotes, de um incômodo em relação ao segredo, que poderia se traduzir, no dia a dia das casas, em “excesso de (sub) tratamento, de subserviência, da depreciação da pessoa, de proibições, de escravização da consciência, de ameaças, fazendo com que os sacerdotes afros, em vez de serem amados, sejam temidos”. (MARINS, 2015, P. 38).

Diante das dificuldades de dialogar sobre o tema, Bàbá Altair dedicou a sua vida ao estudo dos rituais, tornando-se um autodidata da religião. Ele tinha como objetivo de quebrar o paradigma imposto pelos tradicionalistas do candomblé. Segundo Marcio de Jagun, Bàbálòriṣà e professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em seu blog intitulado Orí, “o saber religioso, no ano de 1966, não era público e nem de fácil acesso. Inquieto e com fome de conhecimento e respostas, [Bàbá Altair] se lançou às pesquisas” (JAGUN, 2024).

Bàbá Altair utilizou-se de variadas fontes bibliográficas ligadas a antropologia religiosa nagô, principalmente de antropólogos estrangeiros como Joana Elbein dos Santos (Os Nagô e a Morte, 1977), Wande Abimbola (An Exposition of Ifá Literary Corpus, 1976), Margareth Thompson Drewal (Yorubá Ritual, Performances, Play, Agency, 1992) e R. C.

---

<sup>13</sup> Título de sacerdote no candomblé de Jeje

Abraham (dictionary of Modern Yorubá, 1962). Além disso, valia-se de seus conhecimentos como adepto para compreender e apresentar aos que queriam conhecer o candomblé, a complexidade dos rituais.

Com os seus esforços e os incentivos de familiares e de alguns amigos, Bábá Altair T'Ògún rompeu a barreira que separa o mundo sagrado do profano para o candomblé. Ou seja, ele queria transportar os cultos realizados nos terreiros para os seus livros, que deveriam ser lidos por outros adeptos, pesquisadores e o público em geral. O foco do seu trabalho era a descrição dos rituais e a tradução da língua Yorubá para o português. Segundo Evanir Silva, mãe de santo e filha de santo de Bábá Altair, com quem conversei em diversas ocasiões, estes estudos, para o gosto dos adeptos mais “progressistas”, que almejavam uma maior abertura dos rituais nagô ao mundo acadêmico e público em geral, eram a “renovação que o candomblé necessitava”.

Os estudos lhe rederam um reconhecimento dentro e fora do contexto acadêmico. Em 1994, Bábá Altair T'Ògún foi convidado pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro para criar o curso de introdução da língua Iorubá para os alunos e para a comunidade em geral. O Curso era dividido por ele e pelo Ogán Mario de Ògún, seu filho adotivo e de santo<sup>14</sup>. Da experiência, testemunha uma apostila produzida por Bábá Altair, intitulada “Falar Yorubá, Conversar com os Òriṣà: gramática, vocabulário e exercícios na língua de comunicação com os Òriṣà”. A obra foi registrada na Biblioteca Nacional e contém um total de 161 páginas. O livro apresenta o alfabeto Yorubá. Mais adiante, as páginas fornecem informações ao leitor sobre os substantivos, pronomes, numerais, verbos, além de propor exercícios de fixação e apresentar um pequeno dicionário de palavras que são comumente utilizados na língua.

---

<sup>14</sup> Durante a pesquisa, o filho “adotivo” não foi encontrado.

Figura 5 - Bàbá Altair T'Ògún, sua filha de santo Iyalorisa Evanir Silva e sua neta Iyálòrìṣà Maria Aparecida do Oḃalúwàiyé (agachada)



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010).

Em uma conversa que Bàbá Altair teve com a sua filha de santo Ekéji Esterlaine Braga, ele dizia que o “conhecimento tem que ser compartilhado”. O pai de santo Osmar Silva também argumenta que Bàbá Altair estava pronto para auxiliar as pessoas que o procuravam com o intuito de aprender sobre determinado conceito e prática dos rituais. Em uma recordação de um diálogo que teve com ele, pai Osmar cita a fala de Bàbá Altair:

Levei muito tempo para aprender e não quero, quando eu morrer, levar este aprendizado comigo. Então eu faço questão de ensinar, passar para os outros aquilo que eu aprendi depois. Cada um vai procurar o melhor para o seu crescimento religioso. Se isso serve, se dá certo ou não, aí é com cada um, mas aquilo que eu aprendi, que é o meu “dogma”, eu estou fazendo e vou fazer até quando eu puder.

Segundo o próprio Bàbá Altair, em seu livro *Ẹlẹ̀gún: a iniciação do candomblé* (2009, p. 78) “muitos [dos que] se dizem detentores do Ase e das tradições acharão que estou ‘escancarando’ como bem me disseram algumas pessoas, pois achavam que eu deveria dar aquelas cantigas somente para um círculo fechado de pessoas ‘mais velhas’, e não abrir geral, como fiz”.

Em meio a euforia dos que buscavam a abertura do candomblé, havia inúmeras críticas ao trabalho de Bábá Altair T'Ògún. Altair e aqueles que seguiam suas ideias eram chamados de “marmoteiros” e “Bekeiros”. As palavras tinham caráter depreciativo, como uma forma de ridicularizar as propostas mais inovadoras do pai de santo. As críticas dos “tradicionalistas” giravam em torno do interesse de Bábá Altair em quebrar o “segredo básico” dos rituais. No candomblé, nas suas mais diversas vertentes, a transmissão de conhecimento é realizada de pai para filho de santo, e assim sucessivamente. Conhecimento como se sabe, é *Ase*: força vital e da dinâmica que produz o crescimento e o desabrochar da existência (BERKENBROCK, 2012, P. 189). E segundo certa tradição candomblecista, esta força vital deve ser mantida entre os membros de uma comunidade com o seu terreiro. Daí, a contrariedade dos “tradicionalistas” diante da abertura proposta por Bábá Altair. Certa vez, em uma festa de iniciação, escutei de um Bábálòrìṣà, aqui em Minas Gerais, que o candomblé, atualmente, estaria uma “bagunça” porque Altair “abriu as portas do segredo dos cultos para todo mundo”.

Como consequência das críticas, vários sacerdotes e sacerdotisas “boicotaram” o seu terreiro e colocaram em questão sua competência como Bábálòrìṣà e pesquisador. De acordo com diversos amigos e conhecidos, isto atingiu seriamente sua saúde e colocou em risco a existência de seu terreiro. Pai Osmar descreve sobre a questão de sua competência, “quando ele já estava bem mal de saúde”:

Um dia, ele resolveu escolher um herdeiro para ser o sucessor dele para tocar o bonde no barracão e foi feita uma festa lá, com convidados muito importante. E durante a festa, ele nos faz uma surpresa, né cara? Sobe em cima do pepelê, pediu silêncio, falou um pouco e noticiou: “Bom, como estou preocupado com o futuro do nosso Barracão, fiz a escolha do meu sucessor. Então, quero apresentar para vocês hoje, o meu sucessor” e aí, apontou o “cidadão<sup>15</sup>”. Para que rapaz do céu? A partir desse dia, o “bicho começou a pegar”, sabe? As coisas não estavam mais dando certo. Foi a uma reviravolta. Eu por exemplo, não gostei muito [Anúncio do herdeiro], porque a gente que convive com a “galera de baixo<sup>16</sup>”, você vai vendo mais coisas de “quem só que administra”.

Após relatar sobre tal crise, Iyá Evanir fala sobre a reunião que Bábá Altair realizou com seus filhos de santo, devido as reclamações e denúncias sobre o “herdeiro”, porque “soube-se de uma fofoca muito grande e ele convocou uma reunião com todos os filhos de santo”. Escutando todos e acatando a denúncia de que o “herdeiro” duvidava de sua sanidade, tomou a

<sup>15</sup> Por motivo de mágoa e confidencialidade, pai Osmar não revelou o nome.

<sup>16</sup> Referenciando os não e recém iniciados e Egbon (irmão mais velho) que não são detentores de cargos.

providência de retirar a sua e escolha e encerrou a reunião. Depois deste dia, Bábá Altair, segundo Iyá Evanir Silva:

“caiu num ostracismo muito grande e passando muito mal, devido a sua cardiopatia e esclerodermia que só agravou a partir daquele dia. Antes de expulsar “o casal”<sup>17</sup>, estávamos arriando a comida (Ajeum) para os Òriṣà, e neste dia, todos nós participávamos, né? Quando estávamos rezando, ele começou a passar mal, [os lábios ficaram tortos e a voz não saía] aí corremos dali e o pai Osmar o levou para o hospital do exército”.

Pai Osmar Silva Completou:

“Quando eu volto, começaram a me perguntar sobre o estado de saúde dele, querendo saber das coisas. Ai eu falei: bom, ele ficou internado, está bem melhor, graças a Deus, mas os médicos diante do exame clínico adiantaram que é um AVC, mas a certeza é só depois dos exames”.

Mesmo questionado e, muitas vezes, boicotado pelos “tradicionalistas” da religião, os pensamentos e atitudes de Bábá Altair T’Ògún o conduziram a uma abertura do candomblé para o mundo, seja esta de forma gradativa ou não, “influenciando assim uma era” (JAGUN 2012). Segundo Jagun, ele “fez escola, fez história, fez o Candomblé melhor: mais lúcido, mais claro, mais correto, mais compreensível. Ele registrou, traduziu e elucidou, trazendo luzes à ignorância e oportunidades aos interessados” (JAGUN, 2012).

Com seu corpo cansado, resultado da doença que vinha se agravando ao longo do tempo, Bábá Altair T’Ògún veio a falecer em janeiro de 2012, devido as complicações generalizadas de sua doença. A morte ocorreu dentro de um terreiro em Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais, gerando assim uma grande comoção de seus filhos de santo, netos e bisnetos.

Diante das dificuldades encontradas ao longo de sua vida, relacionados a família, aos amigos de dentro do culto, e às críticas em seu trabalho e sucessivamente, depois de sua morte, Bábá Altair T’Ògún se tornou uma grande referência dentro dos estudos dos rituais do candomblé de nação Ketu e de outras, de maneira que suas obras se tornaram um registro vivo para um candomblé que saiu de uma metodologia mais ortodoxa para um ambiente de liberdade mais compreensiva.

## 2 – O Interesse Literário

---

<sup>17</sup> O ex herdeiro e a sua esposa faziam parte do terreiro de Bábá Altair. O esposo não foi iniciado por ele, mas a esposa foi. Consta que os dois tramaram para ficar com o terreiro, já contando com a morte do Bábá Altair.

Dentro do sistema religioso afro-brasileiro, a literatura tem se demonstrado cada vez mais atuante dentro dos terreiros de candomblé, abordando temas os mais diversificados. Ver, por exemplo, as obras de Mãe Stella de Òṣòṣì (Meu Tempo é Agora, 2010), Odé Kileuy (O Candomblé Bem Explicado, 2009), Nancy de Souza (Ouça os Ancestrais: Sabedoria da Egbomi Cici, 2020), Mãe Beata de Iemanjá (Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros, 2002), entre outros. Os textos são utilizados em várias ocasiões, como um mecanismo auxiliar dentro do processo de aprendizado dos novos adeptos. As publicações têm cunho religioso ou acadêmico, e fazem referência às relações sociais no interior dos terreiros, à memória das experiências dos adeptos, aos rituais e ao simbolismo.

Na década de 1990, o candomblé e todo o seu sistema social e ritual passaram por uma abertura significativa, quando Bàbá Altair T'Ògún, debruçado em seus estudos sobre a compreensão dos rituais e na tradução da língua Yorubá, observou que a religião dos Òriṣà necessitava quebrar alguns paradigmas impostos pelos antigos sacerdotes e sacerdotisas em relação aos segredos do culto, mantidos como fonte de poder sobre os membros do terreiro. No candomblé, há uma hierarquia sacerdotal, cujo topo é ocupado pela figura do Bàbálòriṣà, seguido dos que possuem cargos auxiliares: os iniciados com mais de sete anos (Egbon), os iniciados com menos de sete anos (Iyàwó) e os não iniciados (Abiàn). As posições são determinadas pelo tempo (*maioridade*) e pela escolha do Òriṣà, através do jogo de búzios, que, segundo José Flavio Pessoa de Barros e Maria Lina Leão Teixeira (2004, p. 112), é um “sistema divinatório que se exprime por sinais que estão remetidos a histórias e mitos – os Odú”.

Bàbá Altair T'Ògún lançou três livros sobre o candomblé. O primeiro, intitulado *Cantando para os Orixás*, publicado em 1990, pela editora Pallas, está relacionado aos cânticos litúrgicos entoados nas festividades realizadas nos terreiros. O segundo, com o título *Elégùn*, de 1995, e também lançado pela editora Pallas, descreve os diversos ritos necessários à iniciação dos adeptos. O terceiro, *Àṣẹ̀ṣẹ̀: o reinício da vida*, trata do ritual fúnebre do Àṣẹ̀ṣẹ̀. Escrito e registrado de forma independente, o livro não pode ser publicado porque Bàbá Altair não concordava com a política literária das editoras. Além disso, ele já apresentava vários problemas relacionados a sua saúde, já que possuía uma doença degenerativa, ocasionada, segundo várias pessoas próximas, pelo desgosto relacionado à morte de seu filho e pelos incômodos nas relações com os seus pares dentro do candomblé.

De maneira significativa, estas obras escritas pelo Bàbá Altair T'Ògún, mesmo com todas as críticas, passaram a ser identificadas por muitos adeptos e acadêmicos como instrumentos essenciais para a manutenção de narrativas míticas e cultos dos Òriṣà, no

candomblé. De acordo com o antropólogo Raul Lote (OLIVEIRA, 1997, p. 5), os escritos são “um precioso inventário memorialista, apoiando difusão religiosa e maior entendimento do próprio candomblé”. Pode-se dizer também que as publicações de Bábá Altair, referenciadas pela tradução da linguagem litúrgica dos cânticos ou direcionadas como um molde para a execução dos ritos iniciáticos e fúnebres, surgiram como um compilado de códigos para transmitir e perpetuar tal tradição que estava se perdendo.

## 2.1 – Cantando para os Òrìṣà

Entre as mais diversificadas obras literárias afro religiosa que foram lançadas nos primeiros anos da década de 1990, principalmente sobre a temática estrutural do candomblé, pode-se encontrar o livro *Cantando para os Orixás (Ñkorin Sàwọn Òrìṣà)*. Na apresentação do livro, Altair Bento de Oliveira escreve que seu objetivo é traduzir os cantos para que os adeptos cantem e saibam o significado semântico das palavras pronunciadas. Ele queria “adequar os sons já conhecidos com as palavras corretas em Yorubá, fazendo sentido de acordo de acordo com as lendas e os mitos de cada Òrìṣà” (OLIVEIRA, 1997, P. 12)

Bábá Altair T’Ògún estava interessado também em “quebrar” o monopólio do conhecimento linguístico da língua Yorubá utilizada nos cânticos rituais pelos sacerdotes. Como pesquisador da língua e dos rituais do candomblé, ele sempre manteve o cuidado e a preocupação com a tradução dos textos Yorubá. Como autodidata, observava atentamente os componentes gramaticais da linguagem e de outros conjuntos textuais, além de manter “o seu valioso acervo com muitas fitas k-7 gravadas em Yorubá e muito material impresso sobre Candomblé e cultura-afro” (OXALÁ, 2020).

Na introdução do livro, Bábá Altair T’Ògún relata a sua dificuldade em compreender e identificar os elementos gramaticais da língua Yorubá, no momento das rezas e orações. No tempo em que se iniciava, os seus “mais velhos” impediam muitas vezes que o conhecimento escapasse de suas mãos. Na melhor das hipóteses, pensa Altair, eles sequer saberiam o que estavam recitando, devido ao seu baixo grau educacional.

Curioso que sempre fui, deste quando era criança, ao ouvir as rezas e cantigas, fazia perguntas para saber os significados destas. No entanto, quando não obtinha uma evasiva do tipo: “você ainda é muito novo para saber”, ou “todo mundo canta assim e isto não se traduz”, ou ainda, “isto é segredo que só após X anos você saberá”, não obtinha respostas, coisas que nunca engoli, e que me provocavam grande insatisfação, causando-me mal-estar por ser considerado curioso (1997, p.11).

O livro apresenta 376 cantigas que são utilizadas dentro das festividades e nos rituais do candomblé de nação Ketu, contendo também, uma tradução e a pronúncia correta de cada palavra, destinada para os àqueles adeptos que não compreendem a língua Yorubá. Bàbá Altair também tomou todo o cuidado em corrigir as estrofes e as palavras dos cânticos, que muitos adeptos pronunciavam de maneiras onomatopeicas, e adequando-as aos sons emitidos, de maneira a fazer sentido com as narrativas míticas.

Figura 6 – Tabela sonora de vogais e consoantes da língua Yorubá

|            |    | VOGAIS |     |     |     |     |     |     |
|------------|----|--------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
|            |    | A      | E   | Ē   | I   | O   | Ọ   | U   |
| CONSOANTES | B  | ba     | bê  | Bé  | bi  | bô  | bó  | bu  |
|            | D  | da     | dê  | Dé  | di  | dô  | dó  | du  |
|            | F  | fa     | fê  | Fé  | fi  | fô  | fó  | fu  |
|            | G  | ga     | guê | Gué | gui | gô  | gó  | gu  |
|            | GB | güa    | güê | Güé | güi | güô | güó | güu |
|            | H  | rra    | rrê | Rré | rri | rrô | rró | rru |
|            | J  | dja    | djê | Djé | dji | djô | djó | dju |
|            | K  | ca     | quê | Qué | qui | cô  | có  | cu  |
|            | L  | la     | lê  | Lé  | li  | lô  | ló  | lu  |
|            | M  | ma     | mê  | Mé  | mi  | mô  | mó  | mu  |
|            | N  | na     | nê  | Né  | ni  | nô  | nó  | nu  |
|            | P  | pua    | puê | Pué | pui | puô | puó | puu |
|            | R  | ra     | rê  | Ré  | ri  | rô  | ró  | ru  |
|            | S  | ssa    | ssê | Ssé | ssi | ssô | ssó | ssu |
|            | Ş  | xa     | xê  | Xé  | xi  | xô  | xó  | xu  |
|            | T  | ta     | tê  | Té  | ti  | tô  | tó  | tu  |
| W          | ua | uê     | Ué  | ui  | uô  | uó  | uu  |     |
| Y          | ia | iê     | lé  | ii  | iô  | ió  | iu  |     |

Fonte: Cantando para os Orixás (1997).

Após a publicação, a procura por Bàbá Altair T'Ògún, para explanar as dúvidas em relação os cânticos e os ritmos empregados, cresceu de maneira considerável. O livro é considerado por Jagun (2012) e outros que seguem suas ideias, um marco nos estudos étnicos e linguísticos do mundo nagô dentro do contexto social brasileiro. Segundo Raul Loty (1997, p. 06), “a obra compreende a liturgia do canto dando atenção à construção da sabedoria vigente nos terreiros, que é globalizada, interrelacionada e, até mesmo, intercomplementar”.

“Globalizada” porque o cântico faz parte de todos os terreiros, seja no ritual, seja na festa; “interrelacionada” porque se liga aos deuses; e “intercomplementar” porque completa o Àṣẹ.

A obra de Bábá Altair T’Ògún demonstra que os cantos realizados nos rituais e festas do candomblé são todos baseados em mitos. Associados à “cadência”<sup>18</sup> produzida pelos Ogán com os atabaques e às letras cantada pelo Alagbe<sup>19</sup>, as estrofes de cada verso descreviam as características de cada Òriṣà. Assim, o livro se tornou a marca registrada de Bábá Altair T’Ògún, como um etnógrafo do Candomblé da nação Ketu. Sua obra tratou da sonoridade nagô no Brasil, exaltando as suas principais características, atributos e virtudes, além de remeter diretamente a história nagô, enquanto povo.

## 2.2 – Èlégùn: A Iniciação do Candomblé: feitura de Iyàwó, Ogán e Ekéjì

A segunda obra publicada por Bábá Altair T’Ògún, chamada *Èlégùn – A Iniciação do Candomblé: feitura de Iyàwó, Ogán e Ekéjì*, publicada em 1995, exalta os procedimentos e a descrição dos rituais da iniciação de adeptos, sejam eles médiuns ou não. Neste período, ainda convicto sobre a necessidade de abrir as portas do candomblé para o conhecimento de estudiosos e novos adeptos, Altair se viu diante de várias críticas dirigidas por muitos sacerdotes e sacerdotisas mais “tradicionalistas”.

O trato destes sacerdotes tradicionalistas em relação ao candomblé parece se orientar pelo preconceito que seus antigos sacerdotes sofreram nos anos de 1930, quando o rigor das leis em relação a religião professada pelos negros se refletia numa visão negativa da sociedade elitista para com estas religiões. Os rituais, neste período, sempre realizados de portas fechadas, funcionavam de acordo com as “condições em que funcionavam as casas (desconfiança da população de outras religiões e visão preconceituosa das autoridades policiais)” (MIRANDA, 2000, p. 24). Por outro lado, elas também “davam maior coesão interna, evitando distorções nos rituais” (*idem, ibidem*)

O procedimento que estes sacerdotes usaram para manter os segredos dos rituais e do culto de um determinado Òriṣà em seu domínio foi perpetuado ao longo do século XX. O conhecimento destes ritos e de como realizá-los era de difícil ou nenhum acesso para os novos

---

<sup>18</sup> Conjunto de ritmo que são tocados de acordo com as características de cada Òriṣà, como Èṣù que possui os ritmos Batá, Agerẹ, Ilù, Ègo e Hamunyia.

<sup>19</sup> Pessoa que possui a responsabilidade de cantar nas festividades do candomblé. Também conduz os ritmos que o conjunto de atabaque executa.

sacerdotes. Em alguns casos, este conhecimento só era revelado mediante a pagamentos feitos para realizar estes ritos em sua nova casa.

Ao buscar uma tradução para os cânticos e os ritmos sonoros que tocavam em sua casa, Bàbá Altair T'Ògún descreve sobre a sua dificuldade – e dos novos sacerdotes – de encontrar ajuda para as sanar as suas dúvidas sobre o conteúdo dos rituais no candomblé, principalmente sobre os ritos de iniciação dos novos adeptos:

É um problema pelo qual, também já passei e sei o quanto é constrangedor recorrer à ajuda de alguém mais velho, supostamente erudito no Awo<sup>20</sup> (culto), mas que, ou fica cozinhando em banho maria, sem dar o que você necessita, mas que também não nega, até que você se “manque” e parta para outra. Ou que de cara, lhe humilhe e lhe ponha para correr com “dois quentes e três fervendo”. Ou, ainda, que lhe extorque levando o seu owo (dinheiro) fingindo lhe ensinar ou ajudar em alguma coisa quando na verdade, ajudam-se a si próprios (OLIVEIRA, 2009, P. 01).

Além destas argumentações apresentadas pelo autor, o seu livro tem o cuidado de manter uma abertura limitada dos rituais, circunscrita somente à descrição dos significados dos cânticos, nas traduções e nos principais ritos empregados dentro da iniciação de adeptos nas maiorias das casas de candomblé de nação Ketu, embora alguns rituais, seguindo os seus escritos, sejam realizados de forma mais restrita, de acordo com as características primordiais dos òrìṣà do Adóṣù<sup>21</sup> e do terreiro.

Destinado a novos sacerdotes e aos adeptos que buscam uma melhor orientação e conhecimento sobre os procedimentos que devem ser realizados em uma iniciação, o livro se resume em uma tradução dos diversos elementos simbólicos relacionados ao início da jornada do indivíduo dentro do culto ao Òrìṣà do candomblé, apreendendo não somente aos que incorporam, como aqueles que não. Nesta divisão entre a iniciação e confirmação, Bàbá Altair T'Ògún manteve o cuidado de subdividir a sua obra em duas partes: a primeira é dedicada aos procedimentos necessários para a iniciação de um Adóṣù e a segunda é direcionada às confirmações de Oyè<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> A palavra Awo, na língua Yorubá, possui a tradução de segredo. Neste contexto, o segredo do culto iniciático é reservada somente aos sacerdotes e aos iniciados.

<sup>21</sup> Nome para designar as pessoas iniciadas que incorporam no Òrìṣà, muito embora tenha-se conhecimento de que este termo é utilizado somente para os filhos do Òrìṣà Songo na África, mas no Brasil é usado de forma genérica, ou seja, para todos os iniciados.

<sup>22</sup> Título, posição oficial, conferidos aos cargos de Ogán (masculino), assistente do culto e as Ekéjì (feminino), assistente dos Òrìṣà. Estas pessoas não possuem o dom de incorporar no Òrìṣà, pois perante o Òrìṣà já são pai e mãe, necessitando apenas dos rituais que confirmam estas posições perante a sociedade, seja ela dentro e fora dos terreiros.

### 2.2.1 – A Iniciação do *Adósù*

A primeira parte da obra se dedica à descrição da iniciação dos adeptos noviços no culto ao Òrìṣà do candomblé, além de discorrer sobre uma série de abordagens que vão da listagem dos materiais ao ato do renascimento, passando pela exploração dos cânticos ritualísticos que são utilizados a todo instante dentro do culto. Além das listagens sobre os materiais necessários ou dos próprios rituais a serem realizados, a obra apresenta também as justificativas de cada um dos rituais realizados, de maneira a esclarecer sobre a concepção nagô do que é o *religare* para o candomblé. Segundo Veridiana Silva Machado (2012, p. 39), o *religare* dentro do candomblé, e de acordo com a interpretação de Carl Gustav Jung, “desencadeia o encontro do consciente com o inconsciente e a inter-relação entre estas duas instâncias psíquicas ocorrem na experiência do numinoso”.

Figura 7 - Apresentação do recém iniciado no candomblé para o público



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010).

No início da publicação, Bábá Altair T’Ògún sugere uma listagem do material pessoal e litúrgico que será utilizado em todo o período de recolhimento do iniciado, mas deixa bem claro que cada terreiro possui a sua própria listagem. As sementes, as miçangas para a confecção dos colares litúrgicos, as calças e as camisas brancas, as ferramentas de corte, as palhas da costa, as vestimentas da festa, as folhas que representam o Òrìṣà do iniciado (caso o terreiro não

possua este recurso), os animais utilizados para os sacrifícios e outros detalhes – todos de acordo com a ótica da iniciação, além dos mantimentos que serão usados para o preparo das iguarias aos deuses e dos convidados da festa.

Ao longo do livro, os desdobramentos sobre a realização da iniciação de um Adóṣù são mostrados em uma linguagem objetiva e conclusiva, exemplificados de acordo com o seu posicionamento como adepto e de pesquisador ao longo dos seus anos em vida, de maneira a demonstrar para os novos e novas sacerdotes e sacerdotisas a importância dos significados que cada ato simbólico possui para o candomblé. Ora, a importância desta linguagem enviada ao leitor se torna claro no momento que descreve o ato de cada ritual que será realizado e sempre verificado por uma justificativa simbólica, como os métodos que são utilizados pelos Ogán para segurar o animal no sacrifício, segurando-o firmemente e tapando a sua boca dos cabritos ou o bico das aves com a mão para que ele não emita sons.

Segundo Bàbá Altair T'Ògún (2009, P. 42), o modo de sacrificar o Akọ Ewúré<sup>23</sup> e os Àkùkọḍiẹ<sup>24</sup> em sua casa, são realizados da seguinte maneira:

Com uma corda em seu pescoço [Akọ Ewúré], passeia com ele ao redor do Iyàwó, conduzindo-o até o local que será sacrificado [Igbá Òriṣà], o atraindo sempre com galhos de folhas que eles gostam. Após ele ter comido um pouco e estando com algumas folhas na boca, segure a boca e mais uma ou duas pessoas seguram-no pelas patas para que seja sacrificado, que deve estar bem seguro para que ele não se debata na hora do sacrifício. Já a Àkùkọḍiẹ, deve se manter então, o mesmo cuidado do Akọ Ewúré, segurando-lhes os bicos, as asas esticadas junto ao corpo das aves e seguras junto com os pés.

Este costume de segurar desta maneira se dá em um Ìtòn<sup>25</sup> de Ògún, que ao matar um dos seus inimigos, (o feiticeiro Àpàrò Dẹgbéáhá), que o praguejava na hora de sua morte, mesmo após a sua cabeça ter sido cortada. Para evitar possíveis pragas de suas vítimas, Ògún em suas batalhas passou então a prender-lhes a boca, mãos e pés, antes de matar os seus inimigos, pois assim, não poderiam gritar pragas e contra ele ou mesmo gesticular com este intuito (OLIVEIRA, 2009, p. 44).

De acordo com Bàbá Altair T'Ògún, os mitos relacionados aos Òriṣà que serão cultuados no iniciado, passam a justificar os sacrifícios dentro do ritual, como a maneira de interligar o indivíduo através de laços simbólicos comunitários, conhecido entre os adeptos de

---

<sup>23</sup> Tradução de Cabrito/Cabra para o português.

<sup>24</sup> Tradução Galinha/Galo para o português.

<sup>25</sup> Na língua Yorubá, representa os conjuntos de narrativas, canções, histórias e outros componentes culturais ligadas aos Òriṣà e os seus feitos quando estavam materializados como seres humanos para uma melhor compreensão do mito na qual, tende a justificar um rito.

“família de santo”, cujo sangue (Eje) de tal ato, se torna a perpetuação e a renovação do ase<sup>26</sup>, tudo “feito em nome de uma única pessoa ou de toda uma coletividade, onde tais processos, também pode se relacionar a certos rituais de expiação ou a diversos cerimoniais de comunhão” (PEREIRA, 2012, p. 72).

No sacrifício, direcionado ao iniciado e para a comunhão com a sua comunidade, o sangue se torna o Àṣẹ, que devido a sua função reguladora, que concede a mobilidade e o dinamismo para o indivíduo e toda a sua comunidade, seja dentro ou fora dos terreiros, representado como um “despertar” ou o renascimento para uma nova vida. Além deste simbolismo, Bàbá T’Ògún faz referência a Juana Elbein (2012, P. 42-43), ao mencionar os três outros simbolismos sobre o sangue dentro do contexto da iniciação:

1 - O sangue vermelho compreende:

O sangue vermelho do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano e animal

O sangue vermelho do reino vegetal: azeite de dendê (Epo pupa), o mel, Osun (pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses*)

O sangue vermelho do reino mineral: minério, cobre, bronze

2 – O sangue branco compreende:

O sangue branco do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma.

O sangue branco do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool, a bebida branca.

O sangue branco do reino mineral: dais, giz, prata, chumbo.

3 – O sangue preto corresponde:

O sangue preto do reino animal: cinzas de animais

O sangue preto do reino vegetal: sumo escuro de certos vegetais, carvão, índigo,

O sangue preto do reino mineral: petróleo, carvão mineral.

Ao longo do livro, outros pontos importantes seguem as explicações do Bàbá Altair T’Ògún. Em relação aos significados dos sacrifícios e as Adura correspondentes para cada Òrìṣà, elas ganham uma interpretação dinâmica dentro de um conjunto ritualístico, circundados pelo ritmo sacro dos toques musicais e nos cânticos Yorubá, com as suas respectivas traduções antes da festa conhecida como Şiré Orúkọ Òrìṣà<sup>27</sup>, último ritual de iniciação que apresenta o “recém-nascido” para a sociedade religiosa e fora dela, e que retrata o momento da chegada deste renascido ao novo mundo, marcado com muita alegria entre os adeptos, mas também com um pouco de receio para que nada de errado possa acontecer e o Òrìṣà não apresentar o seu nome perante os convidados.

<sup>26</sup> Energia vital que rege o universo. O Ase é a força que tende sempre a renovar de acordo com os rituais.

<sup>27</sup> Festa do nome do Òrìṣà ou mais popularmente conhecida como “a festa do nome do santo”

### 2.2.2 – A Confirmação de Ogán e Ekéjì Òrìṣà

Nesta segunda parte da obra de Bàbá Altair T’Ògún, o assunto principal é circunscrito sobre à iniciação de indivíduos que são destinados ao cargo de Oyè, tão importante nas comunidades das casas de culto ao Òrìṣà. Os Oyè, títulos destinados aos Ogán e Ekéjì conforme referenciado acima, são indivíduos que não possuem o dom da incorporação, sendo estes intermediários diretos entre o sacerdote ou sacerdotisa e os filhos de santo.

Os Ogán, cargos exclusivos do sexo masculino, são possuidores da confiança dos sacerdotes e sacerdotisas em relação aos avanços e realização de algum ato dos rituais, seja destinado aos sacrifícios ou nos cânticos sacros. Como cargo de confiança dentro e fora do terreiro, estes possuem um *status quo* de “pai” após o Òrìṣà do sacerdote ou sacerdotisa identificá-los e apresentá-los perante os filhos de santo, devendo este ser reconhecido dentro de uma posição hierárquica, já que eles têm o “dever de cuidar para que o rito ou as festas em seu terreiro transcorram em perfeita harmonia e não deve permitir situações que a denigram ou a religião que faz parte” (KILEUY; OXAGUIÃ, BARROS, 2009, P. 62).

Figura 8 - Festa de confirmação do Ogán Osmar



Fonte: Acervo pessoal do autor (2010)

Além destes compromissos que os Ogán possuem junto ao terreiro que fazem parte ou não, os seus cargos os compelem a exercer um cargo de autoridade sobre os demais membros que, após a sua confirmação, passam a auxiliar e ensinar, lado a lado com o seu sacerdote, os

demais membros do barracão, já que são eles, através dos cânticos, que chamarão os deuses. Bábá Altair T'Ògún descreve alguns dos principais cargos, dentre os mais comuns, que são importantes para os terreiros, e os mais conhecidos são chamados de: Onílù (tocadores dos atabaques), Aláagbé (senhor da casa, ligado aos cânticos), Egbé (o que cuida da comunidade), Àṣògún (sacrificador de animais para o Òriṣà), Pejigán (zelador e protetor do assentamento e ferramenta dos Òriṣà), Asogbanilé (Responsável em zelar pela casa de Ọbalúwàiyé).

Já as Ekéjì ou Ajoiyè são os cargos destinados somente ao sexo feminino. Elas são as autoridades que possuem a responsabilidade de auxiliar os sacerdotes, as sacerdotisas e os filhos de santo com os seus Òriṣà. São as responsáveis de coordenar os afazeres diários que circundam o cotidiano do terreiro, como cuidar e zelar por todos os adeptos de maneira direta. Estas passam a ser a porta-vozes do Òriṣà dentro do terreiro, incorporando algumas funções dedicadas ao auxílio e ao detalhamento dos preparativos para as festividades, além de conduzir no salão e de vestir o Òriṣà com suas roupas de gala que está incorporado nos indivíduos e, principalmente, nos cuidados com os antigos e novos adeptos iniciados, cujo apoio é encontrado de maneira ampla dentro dos momentos de reclusão.

Ora, além dos Ogán com os seus cargos após a confirmação, as Ekéjì também possuem a sua hierarquização de acordo com a vontade do Òriṣà. Neste ponto, Bábá Altair T'Ògún explica que os cargos destinados a elas são inúmeros, tais como: Iyámọ̀rò (mãe dos filhos do culto tradicional, aquela que cria o Iyàwó no momento da reclusão), Iyáláaṣè (mãe responsável que cozinha as comidas do Òriṣà no culto), Iyàtebeṣé (mãe encarregada de cantar os cânticos sagrados), Ìyàálé (mãe assistente direta do Bábàlòriṣà ou da Iyálòriṣà) e Iyáláaṣọ (mãe encarregada de vestir o Òriṣà), Iyáẹfun (mãe encarregada de preparar e cuidar das pinturas ritualística do Iyàwó).

Figura 9 - Ekéji Ester ao lado da Iyálòrìṣà Maria Aparecida do Ọbalúwàiyé



Fonte: Acervo pessoal do Autor (2018).

Outra particularidade é a questão da estética do Oye. O autor aborda a raspagem do cabelo ou, como os filhos de santo costumam chamar, “tombar o Irún”. Em alguns terreiros, os sacerdotes e as sacerdotisas tendem a argumentar muitas vezes que a escolha de fazer a sua confirmação e consequentemente raspar ou não raspar os cabelos é da escolha de cada terreiro, mas para Bàbá Altair T’Ògún este processo é apenas destinado aos Ogán e Ekéjì que receberem o cargo mais próximo dos Òrìṣà de seu sacerdote, pois ambos irão passar pelos mesmos procedimentos que um Èlégùn/Adóṣù.

No entanto, estes Oye que foram raspados e receberam o Adóṣù, não poderão abrir seus terreiros de Òrìṣà por não possuírem o dom da incorporação, pois eles são “escolhidos (primeiramente, de acordo com Òrìṣà – grifo meu) pela confiança do Bàbálòrìṣà ou da Iyálòrìṣà e assim, confirmados para a finalidade de serem os guardiões de seu Orí e na sua ausência do sacerdote de ambos (Bàbálòrìṣà ou da Iyálòrìṣà), Ogán ou a Ekéjì Adóṣù poderão realizar tais as oferendas para o Orí” (OLIVEIRA, 1992, OP CIT, 92).

Na confirmação destes Oye dentro do candomblé, os materiais e os procedimentos ritualísticos são os mesmos para uma iniciação de Adóṣù, com exceção de alguns ritos destinados para tal cargo. Bàbá Altair T’Ògún, neste capítulo, argumenta acerca de algumas



Em outra narrativa, os Òrìṣà Òòṣààlà e Ikú, agora como aliados, estão “ligados de maneira uniforme ao processo da criação de todos os seres vivos, sejam eles animais ou humanos pois, ao receber a incumbência de Òòṣààlà de pegar da terra uma porção de barro para criar os seres vivos, Ikú se tornou o principal imole <sup>30</sup>do ato da criação e para concluir esta missão, prometeu a terra que devolveria a sua porção que lhe foi retirada” (OLIVEIRA, 1998, P.05).

Ao ressaltar a importância da morte para o candomblé, os *Ìtòn* relacionados a este assunto devem ser vistos como uma maneira essencial de justificar a conservação do culto em todos os seus aspectos. Para todos os adeptos, o nascimento, a morte e o renascimento devem (ou deveriam) ser encarados e aceitos como uma forma cíclica e contínua. Estas e outras maneiras de encarar a morte e os seus aspectos dentro do candomblé são conhecidas como um processo cultural intimamente referenciado dentro do conceito de Òrun – Aiyé<sup>31</sup>. O Òrun – Aiyé (espaço espiritual e espaço físico) estabelece a relação entre o mundo espiritual e o mundo físico.

A conexão entre o mundo espiritual e o mundo humano afeta todos os indivíduos que integram um determinado grupo familiar. Tais afetações ocorrem ao longo de toda a vida dos indivíduos, através dos ritos de nascimento de uma criança, da utilização do sistema oracular que dirá as suas características aos pais auxiliando-os na escolha do nome do recém-nascido, do casamento e, ao final da vida, do rito funerário, ao qual é dada a mesma importância que o nascimento de uma criança.

No seu ponto de vista acerca do rito fúnebre dos povos Yorubá, Bàbá Altair T’Ògún destaca a importância do Òrìṣà Orí Inú (cabeça interior – representado pela cabeça física) dentro do processo fúnebre nagô, principalmente sua relação simbólica com a continuidade e a ancestralidade. Este Òrìṣà que fora moldado por Ajalá (Òrìṣà oleiro de cabeças) passa a acompanhar, governar e guiar todos os indivíduos no momento de sua chegada ao Aiyé e continuará esta função no Òrún. Bàbá Altair T’Ògún interliga a narrativa mítica e a necessidade de alimentar o Òrìṣà Orí antes do enterro, para que o Òrìṣà possa acompanhar o indivíduo em todo o momento:

---

<sup>30</sup> Òrìṣà que habitam o Òrún.

<sup>31</sup> No conceito Yorubá destas duas palavras, O Òrún, no total de nove, é o plano divino onde estão as diferentes formas de espíritos e divindades. Entre os principais, temos: Òrún àpáàdi – local destinado as pessoas que cometeram erros em sua vida; Òrún afééfé – local de correção dos erros; Òrún isálú – julgamento dos espíritos; Òrún rere – lugar dos seres que foram bons em vida; Òrún burúkú – local de permanência dos maus espíritos; Òrún àlàáfíà – local de paz e tranquilidade. O Aiyé, plano físico no qual vivemos, é o lugar físico, qualificado também como plano material palpável.



os indivíduos, com o propósito de manter vivo o Àṣẹ, a força dinâmica e vital dentro do próprio grupo.

No Brasil, quando um sacerdote alcança a ancestralidade após o rito principal, as casas tradicionais mantêm o costume tradicional Yorubá de não renunciarem aos apetrechos simbólicos que pertenciam ao morto, como os assentamentos e os assessorios pertencente ao Òriṣà, pois quem morre é o sacerdote ou a sacerdotisa “e o Àṣẹ e o Òriṣà plantados e cuidados por eles continua, e isto deverá ocorrer por décadas ou centenas de anos após a sua morte” (OLIVEIRA, 1998, OP CITE, P. 47). Assim, o próximo sacerdote ou sacerdotisa que herdar a direção da casa irá cuidar dos assentamentos do morto como se fosse dele, pois ali está o Òriṣà patrono do terreiro, mesmo que, para alguns, este ato perpetuo seja inadmissível, pois poderia trazer para si a ira do morto, o que lhe causará grandes perturbações.

Ao longo do livro, Bàbá Altair T’Ògún apresenta alguns detalhes bem específicos em relação ao comportamento que os adeptos deverão tomar a todo o momento dentro do ritual, como o uso das roupas, a postura e a presença constante dos filhos de santo dentro do recinto. Também no rito, consta a proibição dos instrumentos sonoros utilizados para acompanhar os cânticos litúrgicos. Em reverência a morte, os atabaques estarão em silêncio.

O uso das roupas dentro da liturgia fúnebre deve ser o mais simples possível. É aconselhado que as peças sejam de algodão devido a sua ligação com Òòṣààlà, Òriṣà idealizador de todos os seres vivos, inclusive dos seres humanos, pois foi ele que consentiu o hálito da vida. As mulheres deverão estar com as suas vestimentas: camisa, saia, pano na cabeça (ojá) para a proteção do Orí, a toalha amarrada nos seios (pano da costa) para a proteção de seus ventres e as tranças de palha amarrado nos braços e na cintura. Já os homens, seguem a mesma orientação dada as mulheres quanto ao uso da vestimenta, levando em conta apenas alguns detalhes como a ausência do pano da costa e o uso da boina, conhecido popularmente dentro do culto como Àkẹtẹ.

A alimentação dos participantes deve ser a base de peixes e de origem vegetal, vedado o consumo de carne vermelha, devido a sua proximidade com Egúngún. Esta alimentação de base proteica “branca” é característica do ritual do candomblé e deve ser imposto pelos que presidem o rito durante os dias que durarem o rito do Àṣẹṣẹ, podendo estender por mais uma semana. Ao contrário dos cultos afrobrasileiros, os yoruba, em seu rito fúnebre, identificam o sacrifício animal como algo essencial para o Egúngún, pois o Eje que toca a terra se torna o meio restaurador da sua energia vital e a carne irá saciar a alimentação da população que participará da festa do luto.

O uso do colar do Òrìṣà também faz parte da vestimenta de maneira geral e é aconselhado, dentro do culto, o uso do colar (guia) do Òrìṣà Songo (vermelho/Marrom e branco) para a proteção, pois este Òrìṣà é o único que possui uma estreita ligação com os ancestrais devido os seus pais serem de origem divina e terrena. Segundo Volney Berkenbrock (2012, p. 238), Songo foi o Aláàfin do estado de Òyó, capital política dos Yorubas. Ao morrer, ressurgiu como um Òrìṣà. Bàbá Altair T'Ògún (1998, p. 07), detalha com mais precisão os estágios que passou Ṣòngó até transformar-se em Òrìṣà: a sua humanidade por parte da mãe, Mònremí, filha de Èlèmpè, Rei da nação Nupe, os Tápà; quando morreu, tornou-se um Egúngún, ancestral divinizado<sup>33</sup>; e em seu renascimento no Òrún, elevou-se como um Òrìṣà. Por estes motivos, este Òrìṣà se torna o mais adequado para a proteção do ritual e dos adeptos, devido a sua força ser originária da morte, de maneira a transmitir a esperança de chegarmos a este status.

Os toques ritmados dos atabaques no rito são substituídos por alguns utensílios que são objetos litúrgicos dentro do culto aos Òrìṣà, servindo como instrumentos de percussão para os cânticos, já que neste contexto fúnebre os atabaques deverão permanecer intocados por um período de um ano, pois este é o período que o terreiro deverá permanecer fechado. Bacias, cabaças, varetas e água são os objetos que serão usados para produzir os sons que serão entoados no rito.

Após apresentar o rito e explicar o simbolismo de cada ato, Bàbá Altair T'Ògún descreve as Aduras e os Orín<sup>34</sup>, que são utilizados dentro do rito no intuito de prestar, junto aos Òrìṣà e ancestrais, uma última homenagem ao morto de sua família religiosa, concedendo a ele o direito de chegar a sua eterna morada e de proteger os seus descendentes que ficaram no Aiyé. O Àṣṣèṣé, de acordo com a sua compreensão religiosa, se torna a ponte entre o mundo físico, com a liberação da essência física do indivíduo, caracterizado pelo corpo físico que volta a ser a porção una que origina todos os seres, com o mundo espiritual e genérico, no qual a sua essência exemplificada no Òrìṣà Orí, se torna o elo essencial da intermediação entre as questões éticas e espirituais que permeiam a sua comunidade.

## 2.4 – O interesse pelo Àṣṣèṣé: momentos de encontro com o Òrìṣà da morte

---

<sup>33</sup> Bàbá Altair T'Ògún descreve que estes ancestres divinizados, se encontram no status de Irùnmọ̀lẹ̀ – Onílẹ̀ (espírito da terra) e que por esta razão, ao cantar para este Òrìṣà, reverencia também a Onílẹ̀ (a terra), para relembrar o tempo que vivera entre os vivos.

<sup>34</sup> Cânticos referentes aos feitos míticos dos Òrìṣà.

O interesse pela morte, expresso nos relatos de experiências que certos indivíduos passaram em um determinado momento de sua vida, tende a estar muitas vezes associado a uma tentativa de compreensão do processo vital, com o intuito de amenizar a dor da perda. Em comunidades religiosas como o candomblé, a morte é referenciada como um Òrìṣà, cujo papel é essencial para a manutenção e regulação da existência dentro dos dois espaços, Aiyé e Òrún, apresentados de acordo com o ciclo de vida biológico de uma planta, dos animais ou dos próprios ser humanos, pois tudo que nasce um dia morre. Segundo Joalice da Conceição (2012, p. 04), “a vida e a morte estão no mesmo círculo”. A ideia expressaria um “princípio civilizatório africano”: “a circularidade –, representado no panteão dos orixás por Òṣùmàrè (Serpente de Dan), cuja figuração se faz por uma serpente que morde a própria cauda” (*idem, ibidem*).

Esta circularidade entre a vida e a morte, dentro de uma ordem pessoal e religiosa de acordo com o preâmbulo de seu livro, levou o Bàbá Altair T’Ògún (1998, p. 05) “a vislumbrar a morte por três vezes”. Ao mencionar este fato, que mesmo sendo “de ordem pessoal e íntima”, ele foi motivado a escrever sobre a maneira de conduzir o ritual do Àṣṣèṣé, já que a sua dedicação foi dirigida particularmente como meio de homenagear o Òrìṣà da morte.

Durante minhas entrevistas, pouco se sabe sobre os três encontros do sacerdote com a morte, pois segundo pai Osmar Silva, Ogán do terreiro, “não possuía intimidade suficiente para conversar sobre a sua vida particular”, recordando somente de uma passagem que fora comentada sobre o período que o sacerdote esteve no exército, sofrendo assim o primeiro contato com Ikú através de um infarto, pois segundo o entrevistado, “ele possuía a cardiopatia”.

Pai Osmar Silva indica que este episódio do infarto deve ser um dos três momentos que Bàbá Altair T’Ògún encontrou-se com a morte e a acompanhou até a sua morada, já que tanto ele, como a Iyálòrìṣà Evanir Silva conheceram Bàbá Altair T’Ògún depois da publicação de seus livros, não recordando de nenhum dos outros eventos.

A aproximação de Ikú ao Bàbá Altair T’Ògún não ficou restrita a apenas estes três momentos de sua vida. Após a publicação do livro, Ikú o rondava constantemente levando-o a realizar diversos exames e consultas devido o diagnóstico da Esclerodermia sistêmica que o consumia lentamente.

Um novo desgaste levou Bàbá Altair T’Ògún a um novo encontro com Ikú, no ano de 2007, e foi causado pelo anúncio da indicação de um recém iniciado, filho de santo da casa, para o futuro cargo de sacerdote, fato que desagradou todos os adeptos do terreiro e, principalmente, os mais velhos, criando um racha entre estes e o sacerdote. O clima de repulsa aumentou ainda mais quando Bàbá Altair T’Ògún ensinou os rituais e permitia a participação

deste iniciado em funções restritas, cujas particularidades eram facultadas somente aos que possuíam os cargos hierárquicos do terreiro. A Ekéjí Esterlaine Torres, a qual passo referi-la como Iyá Ester, argumenta que:

“A primeira vez que pressenti meu pai sentir a presença de Ikú, segundo ele, foi em decorrência do anúncio sobre a hereditariedade da casa, em plena festa de Ògún, que seria o um recém iniciado no culto. Isto ocorreu no ano de 2006, se não me engano. Houve uma revolta na casa que incluía os Ogán e levando todos os seus filhos”.

Ao mesmo tempo que a insatisfação pela indicação crescia, a saúde de Bàbá Altair T’Ògún ia se agravando, devido as preocupações constantes com a revolta e os questionamentos realizados por parte de seus filhos de santo, em especial, os Ogán, a respeito da indicação e participação nos rituais, além de suas visitas ao médico. Como mediadores, Bàbá Osmar e a Iyá Evanir Silva tentaram o aconselhar, pedindo que voltasse atrás em sua decisão. Eles não tiveram sucesso, no entanto, pois, para ele, tal assunto já estava encerrado.

Com sucessivas fofocas que circulavam e a indisposição dos filhos, culminando com a saída de seu Ogán Alagbe, seu “filho adotivo”, o futuro do terreiro estava incerto em relação a sua continuidade após a sua morte. Mas que ao longo das semanas que precederam a festa de Ògún, o surgimento de um novo comentário levou o Bàbá Altair T’Ògún a convocar uma reunião de emergência com todos os seus filhos, netos e parentes de santo para resolver esta questão. Neste ponto, pai Osmar Silva argumenta:

“Era briga daqui e briga dali. Até que, um belo dia, soube-se de uma fofoca muito grande. Ele convocou uma reunião com todos e na hora, lembro que ele avisou: nós iremos falar por ordem de antiguidade. O que que está acontecendo?

Cada um falou a sua revolta, até que um determinado filho de Santo, ele já antigo, pegou um papiro [papel] lá, cara! E começou a ler tudo o que o recém iniciado e sua esposa haviam feitos, tudo: Comentários, falando mal do T’Ògún, abriu o verbo cara. Aí o assunto ganhou tamanha proporção e ele calado, ele e a Iyá Yedomí [Evanir Silva].

Eu fui o primeiro a falar, depois foi naquela sequência e depois, o T’Ògún concluiu no finalzinho, dizendo: a partir de agora você não é mais o meu sucessor, acabou. E está encerrada a reunião”.

Após este dia, os filhos de santo passaram a abandonar o terreiro, o que levou o Bàbá Altair T’Ògún e o seu terreiro a entrarem em ostracismo, o que deixou o estado de saúde de Bàbá Altair T’Ògún mais débil, a ponto de Ikú chegar mais próximo para conduzi-lo até sua

morada - fato este que ocorreu em pleno ritual do Eborí, ato de alimentar a cabeça do indivíduo. Iyá Ester declara sobre o ocorrido:

O meu pai (Bàbá Altair T'Ògún) começou a passar muito mal dentro de um ritual e o Bàbá Ègbẹ (pai Osmar) que estava lá no terreiro, levou ele as presas para o hospital. O meu pai ficou internado em observação e depois, chegou a notícia do diagnóstico sobre o seu estado de saúde: “ele teve um AVC.”

Em relação ao estado de saúde de Bàbá Altair T'Ògún no momento de sua internação, vítima de um acidente vascular cerebral (AVC), o que restou dos seus filhos no terreiro foram taxativos para que ele fizesse o seu Eborí, quando voltasse para casa e para fazer uma “pequena pausa” ao culto dos Òrìṣà no candomblé, pois o seu estado de saúde era grave. Neste pensamento de incerteza entre viver ou morrer de Bàbá Altair T'Ògún, alguns dos seus filhos de santo resolveram sair de seu Àṣẹ, com exceção do ex-indicado e a sua esposa, que só se retiraram após serem expulsos do terreiro pela acusação de roubo.

Neste momento, Bàbá Altair T'Ògún recebe alta e após o período de observação no hospital, retorna a sua casa, por causa de seu estado de saúde ter sofrido uma melhora considerável. Para auxiliá-lo em sua recuperação, as suas filhas de santo, a Iyá Evanir e Ekéjì Ester, o acompanharam mais de perto, passando cuidar de todas as suas necessidades de maneira digna, a ponto de realizar todas as tarefas domésticas e financeiras. Elas perceberam que não foi desta vez que Ikú levaria o seu pai, mas que este Òrìṣà não descansaria até levá-lo para junto de seus ancestrais, pois apresentou a ele outro desgosto: agora em relação ao seu material de conhecimento.

Posteriormente ao retorno para sua casa, Bàbá Altair T'Ògún, já um pouco recuperado do AVC, descobre que todo o seu material de estudo havia desaparecido, além de alguns utensílios de cozinha, roupas e materiais destinado aos ritos do candomblé. Perguntando aos filhos o que havia acontecido com os seus objetos e materiais, Bàbá Osmar Silva, acompanhado da Iyálòrìṣà Evanir Silva, relatou que após o incidente que o levou ao hospital, as chaves do terreiro e de sua casa ficaram com o ex-herdeiro e a sua esposa. Com o incentivo dado por sua filha Ekéjì Ester, expulsou o casal e procurou a justiça para dar entrada em seu caso, alegando que sofreu retaliação por parte de seu filho de santo, o mesmo que a poucos meses era indicado como o futuro herdeiro do terreiro.

A luta para manter seu terreiro aberto, devido a todos estes infortúnios ocasionados pela indicação de seu herdeiro, tornou ainda mais frágil a débil saúde de Bàbá Altair T'Ògún, que passou a se deteriorar de forma mais acelerada. Ao sentir a presença de Ikú, ele era levado às

pressas para a emergência hospitalar devido a intensas crises de dor que sofria em seus órgãos internos, já afetados por sua doença degenerativa.

O período de doença foi responsável pela escrita do livro, uma forma de homenagear Ikú, identificando suas características, suas históricas e o modo de adorá-lo em seu próprio ritual no candomblé. Além deste ponto, Ikú também concedeu a Altair um grande momento: fazer o último Eborí de sua vida em seu filho de santo Júlio de Oḅalúwàiyé, na cidade de Juiz de Fora; fato este que tive o prazer de presenciar, já que ele faleceu “nos braços de minha esposa”, a Iyálòrìṣà Maria Aparecida do Oḅalúwàiyé que devido ao seu status de médica, manteve a todo instante o cuidado de zelar pela sua saúde, já que ele chegou na cidade debilitado devido a sua doença. Ao passo que muitas vezes se viu “sozinho” dentro de seu terreiro, com seu otimismo e a perseverança nos Òrìṣà e nos poucos filhos de santo que se mantiveram ao seu lado, Bàbá Altair T’Ògún continuou a sua jornada até ser levado em definitivo para a floresta dos mortos.

### Capítulo 3 – Uma Visão dos elementos simbólicos que compõe o Rito do Àṣèṣé no Candomblé

No contexto sociorreligioso brasileiro, as religiões afro possuem em seu cerne uma gama de sistemas simbólicos que denotam variados significados coletivos e particulares, cuja caracterização se dá forma de compreender e interpretar o mundo e passa a auxiliar para os adeptos uma afirmação de pertença transcendental para um *continuum* espiritual. No candomblé de nação Ketu, o seu sistema simbólico ritualístico, sobretudo no que compreende a prática da ritualística fúnebre, passa a estar em conformidade com as narrativas míticas realizadas pelas divindades e entidades, como os Òrìṣà<sup>35</sup> e os Egungun, força oriunda da natureza e projeção dos desencarnados, respectivamente.

Ao relatar o culto fúnebre dos descendentes nagô no Brasil e as suas configurações interpretativas, os sacerdotes e sacerdotisas as remoldam em uma interpretação de cunho familiar africana, principalmente na interpretação da continuidade simbólica do elo ancestral, sobretudo, ligado ao culto coletivo de sua comunidade, a qual não se limita apenas dentro dos terreiros, mas também de maneira atuante dentro da vida pública e do privado. Desta maneira, entre os dois espaços, a intermediação da interpretação do sistema simbólico fúnebre, justificadas pelas narrativas míticas nagô, concede a este ritual o intuito de estabelecer uma forte ligação religiosa entre os indivíduos e a sua sociedade, caracterizado através dos ensinamentos de “pai e mãe” de santo, os quais transportam de maneira ativa para o modo de vida social dos indivíduos.

Em suma, o luto e toda a sua metodologia interpretativa argumentada pelos sacerdotes e sacerdotisas no candomblé passaram a reestruturar dentro de suas comunidades a prática da religião através da cosmologia simbólica que circunda dos os elementos do rito de morte, cuja manifestações religiosas afrobrasileiras, sejam elas de qualquer vertente religiosa, possuem em seu âmago visões diferenciadas sobre a maneira de conduzir os seus rituais, de acordo com a regionalidade, e, ao mesmo tempo, as suas semelhanças, denominando suas divindades e ancestrais africanos ao mesmo processo cultural.

#### 3.1 – Descrição do Àṣèṣé

Os ritos de passagem, de forma simplificada, são celebrações que marcam determinadas mudanças de status dos indivíduos dentro do grupo social (VAN GENNEP, 2011). A ritualística

---

<sup>35</sup> Divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Olódùmarè (Deus, onipotente e onisciente) e as pessoas.

litúrgica é composta por uma série de outros rituais de suma importância, como os de separação entre a alma do indivíduo do corpo, os de margem, que delimitam o mundo dos vivos e dos mortos, e os de agregação, que concedem a alma o seu novo lugar no mundo dos mortos.

Na cosmologia Yorubá, a realização do ritual fúnebre no candomblé de nação Ketu, abrange em seu conteúdo, uma série de “sub-ritos” que fazem parte de um “todo único”, iniciado pela retirada do Adóṣù e seguindo após o sepultamento, com os rituais para Èṣù e os ancestrais maternos e paternos. Diante disso, este cuidado ocorre para que a sua imaterialidade adentre na morada dos deuses e ancestrais, sempre observando os mínimos detalhes para que o indivíduo, agora em estado genérico, possa fazer uma boa viagem.

Outro ponto a ser ressaltado versa sobre o local destinado ao sepultamento, realizado nas dependências externas das casas Yorubá, dada a importância contínua da relação entre os vivos e os mortos, reverenciados pela própria família de tempos e tempos. Além destes detalhes, o enterro Yorubá costuma levar dias, pois depende dos rituais e do status que o falecido possuía dentro da sua comunidade. É requerida a presença do Onatomiṣe, indivíduo religioso representante da sociedade Òṣùgbó, possui a sabedoria sagrada para a preservação do corpo e na condução dos rituais, dos cânticos sagrados, das danças e dos sacrifícios, tudo realizado em nome da memória do indivíduo para a família e comunidade, como a última homenagem do falecido.

Segundo a tradição do rito de passagem na cultura nagô, o falecido deverá passar por todos os preparativos, devendo sempre a família lhe render homenagens para que a sua passagem para junto dos ancestrais no Òrún seja bem-sucedida. Assim, a generalidade do corpo em percorrer o caminho inverso, estabelece o fortalecimento dos laços e a eterna conexão entre os dois mundos, conceituados dentro da cosmovisão Yorubá como vida, morte e renascimento.

Certamente, com a chegada dos africanos no Brasil devido a diáspora escravista, o culto aos mortos Yorubá foram sincretizados dentro da liturgia cristã, religião oficial da colônia e futuramente do império, com o intuito de manter ativas esta manifestação religiosa africana. Paralelamente, o surgimento das confrarias, como a da Nossa Senhora da Boa Morte na Bahia, passou a propiciar aos fiéis uma aproximação dos rituais em prol de uma continuidade do culto fúnebre nagô, perante a perspectiva cristã de morte, para que a perpetuação do culto continuasse viva no novo mundo. Portanto, João José Reis (1992, p. 90) aponta que:

Em ambos os lugares encontramos a ideia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção e fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais (...). Tanto na África como em Portugal, os vivos – e quanto maior o número destes,

melhor – muito podiam fazer pelos mortos, tornando sua passagem para o além mais segura, definitiva, até alegre (...).

Seguindo esta linha de raciocínio, as construções dos terreiros de candomblé surgem dentro dos espaços públicos com o propósito de reestruturar a concepção de família e comunidade africana no qual os cultos aos Òrìṣà e ancestrais nagô que antes, tornaram-se individualizados devido o esfacelamento da família e pela imposição religiosa do dominador, passaram a ser aglutinados e remoldados de acordo com o culto de cada indivíduo, originários das várias regiões subsaarianas. Ainda por cima, o culto destas divindades passou a seguir uma ordem hierárquica, “justificado pelo grau de importância que cada um deles representam dentro do ritual e no universo de acordo com o contexto narrativo mítico do renascimento dos seres” (DAMASCENO, 2022, P. 175).

O ritual do Àṣṣṣé dentro dessa caracterização passa a ter, de forma geral, três momentos distintos: o primeiro é conferido a retirada do Adóṣù, dado pela separação do corpo, denominada como *Ara-Aiyé*, com o Orí ou *Ara-Òrún*, através das oferendas denominada Eborí<sup>36</sup>. Este ritual dentro do rito fúnebre é ofertado somente para os indivíduos que foram iniciados no culto, para direcionar o Orí do morto na sua “volta para casa”.

No caso do Orí, essa oferenda sendo a última que será realizada para o indivíduo, representa o fortalecimento dos laços entre dois seres genéricos, pois Orí irá acompanhá-lo por toda a eternidade (OLIVEIRA, 1998, P. 31).

“Um dia, Orúnmilá reuniu todos os Deuses e Apresentou-lhes uma grande questão: quem entre os Deuses poderá acompanhar o seu devoto em uma viagem distante através dos mares sem deixá-los em qualquer tempo? Todos os Deuses, argumentaram que poderia acompanhar, mas depois de um certo tempo e de ter provado todas as maravilhas que essa viagem poderia oferecer, eles retornariam dessa viagem. Orúnmilá, na mesma conjectura dos outros Deuses, respondeu da seguinte forma: é o Orí que somente poderá acompanhar o seu devoto a qualquer lugar sem retornar. Se eu tiver dinheiro, é ao meu Orí a quem eu louvarei. Se eu tiver filhos na terra, é ao meu Orí a quem eu louvarei. Todas as coisas boas que eu tiver na terra, é ao Orí a quem eu Louvarei, meu Orí é Você”.

Determinado por Orúnmilá, este elemento se torna o único que possui a qualificação necessária e primordial para acompanhar os indivíduos para o outro mundo, dado pelo seu reconhecimento como um ser divinizado que, além de estabelecer e de manter a individualidade dos seres humanos, também “cuida dos interesses particulares da pessoa, enquanto o Òrìṣà é

---

<sup>36</sup> Ato de alimentar o Orí Inú ou cabeça divinizada.

cultuado para atender os interesses de todo o clã (idílé) ou da família (ebí) que o cultua” (ABIMBOLA, 1971, P. 11)

Dentro dessa concepção de desligamento, o segundo ponto do ritual é o rompimento do indivíduo, agora em estado genérico por integrar ao Orún, dos objetos e dos laços afetivos que possuía com os seus familiares e filhos, sejam eles de forma sanguínea ou espiritual. Também, homenageia o seu reencontro com os ancestrais através do ritual do Ìpadé, cujo Òriṣà Èṣù se torna o intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. Após render homenagens a este deus, a necessidade de se perguntar ao ancestral sobre o destino dos pertences é argumentado por Bandeira (2010, P. 50) da seguinte maneira:

Todos os pertences pessoais do morto, utilizados nas obrigações, são reunidos no meio do salão e após a consulta oracular se saberá o destino a ser dado a estes. Os objetos que deverão ser entregues a seus herdeiros, por determinação do oráculo, serão lavados em água sagrada e entregue aos mesmos.

A ideia central do desapossamento dos bens materiais, o carrego nome dado a estes objetos que o indivíduo deixou em vida no Aiyé, são caracterizados de maneira simbólica sobre a sua vida no Aiyé, relativizado pelo contato emocional que ele possuía a estes objetos. Dada a circunstância sobre o rompimento materializado pelos seus laços familiares e religiosos, o ritual estabelece para o Egúngún uma eterna ligação coletiva, de modo a continuar integrar o terreiro em que viveu pois “o morto, agora ancestral, ressurgira dentro de um terreiro lese-Egún” (CAPUTO, 2011, P. 672).

Já no terceiro momento do rito do Àṣṣèṣé, após realizar todos os rituais que liberam a parte genérica do ser, indica a partida definitiva do ancestral para o Òrún, que é comemorada de forma coletiva, através dos cânticos e ritmos apropriados para tal ocasião. O corpo então, assume o intermédio entre o Aiyé e o Òrún, onde os vivos e os mortos comemoram em uma só sintonia o reencontro que denota o reinício da vida.

Contudo, a festa passa a ser sincronizada pelo ritmo de duas cabaças, sendo uma tocada dentro da água e a outra nas mãos. Os cânticos são dedicados aos Òriṣà ancestrais, ligados ao princípio da criação, iniciando com o Ipadé, dedicado ao Òriṣà Èṣù pois ele é o processo dinâmico de todos os seres, os Esa-Orún, ancestrais fundadores do culto, as Iyami Ajé e Iyami Agbá<sup>37</sup>, as mães progenitoras e feiticeiras, os Egúngún e terminando de maneira invertida para

---

<sup>37</sup> Conhecidas como as “grandes mães”, são as ancestrais progenitoras que são personagens principais da grande criação do mundo e dos seres vivos. Ligadas ao sexo feminino, seu culto é composto por mulheres e determinadamente proibido a participação de homens.

os Òrìṣà. Este último cântico, conhecido também como “arremate” pelos adeptos, traduz o retorno do Egúngún ao início da vida, realizando o caminho inverso pelo advento da morte, pois ela é o início da vida.

Além de se apresentar como uma simples festividade que possui a intenção de encaminhar e homenagear o novo *status quo* adquirido pelo morto, visa também conduzir o renascimento para uma nova vida, indicando que os seus atos aqui no Aiyé tenderam em levá-lo a ocupar um lugar de honra entre os ancestrais.

Ao cultuá-lo como o patrono familiar da família ou da comunidade, os seus descendentes passam a buscar os melhores meios de assegurar a energia vital ancestral, dado pelo conceito em representar o ase como meio de assegurar a ordenação da vida, marcada por uma ânsia de comunhão entre os mundos materiais e imateriais na qual, “convivem os sentimentos de admiração, medo e respeito profundo” (DAIBERT JR, 2015, p. 16).

Desta forma, o candomblé abandona o conceito de inexistência entre os mortos. Os ancestrais e toda a sua energia genérica auxiliam como mantenedores da perpetuação das tradições ritualísticas e dos meios naturais que equilibram a vida e a morte, dentro do elo familiar representado dentro do conceito de recomeço.

Assim, o recomeço também é idealizado no momento que se faz a lembrança de suas atitudes e nas tomadas de decisões, narradas como “fatos heroicos” por seus descendentes, como forma de manter viva a sua continuação junto a sua comunidade, servindo de exemplo para os novos e aos antigos adeptos já que, a lembrança traduzida pela oralidade por seus filhos, também é um ato de manter a continuidade do ciclo da vida.

### **3.1.1. O rito do Àṣṣèṣé**

Nas casas de candomblé, a realização do ritual funerário do candomblé de nação ketu, é realizado com o propósito de encaminhar o iniciado para o outro mundo. Nesta prática ritualística, o Àṣṣèṣé segue uma cadeia de eventos que serão realizados na seguinte ordem: a lavagem do Òkú<sup>38</sup>; a realização do último Eborí, o despacho ou a herança dos pertences do falecido e a festa destinada aos ancestrais e para Èṣù com o Ìpàdé.

O primeiro passo do rito é realizado no corpo do falecido, lavando-o com as ervas referentes de Egúngún e de Òṣààlà, para que ele possa tomar o seu lugar junto aos ancestrais

---

<sup>38</sup> Palavra em Yorubá que significa cadáver.

que se fora antes dele. Em seguida, já com o corpo limpo dentro do caixão, realiza a última oferenda ao Orí denominada Eborí.

A segunda parte do Àṣṣṣé é a última alimentação simbólica do Orí – cabeça divinizada – denominada Eborí. Neste rito, a sua finalidade é dividida em duas concepções: a primeira é pela intenção em liberar o Òrìṣà deste Orí que está partindo para a sua jornada ao outro mundo e a segunda, já alimentado através do sangue dos animais, é idealizado para que ele “faça sua viagem para o Òrún com tranquilidade e tenha um bom regresso ao mundo dos cidadãos do céu” (OLIVEIRA, 1998, P. 31).

Logo após o enterro do corpo, antecede os preparativos para a terceira parte do Àṣṣṣé que será realizada dentro do terreiro, com a separação dos pertences litúrgicos e pessoal do falecido. No outro dia, o Alaṣé – aquele que preside o ritual – realizará o jogo de Meridilogun<sup>39</sup> participando somente os Egbomi<sup>40</sup> como testemunha, para que não ocorra problemas em certificar os objetos sagrados que será cultuado pelos filhos de santo. Os demais filhos de santo, ficará por conta dos preparativos alimentares – a base de frutos do mar – que será servida em todo o ritual.

Após a confirmação dos pertences ritualísticos do falecido que ficará como o objeto de culto no terreiro e dos que irão ser despachados, confirmados pelo oráculo, começa a terceira e última parte do Àṣṣṣé, dada pela festa em homenagem aos ancestrais e para o Òrìṣà Esu através do rito do Ipade, com a finalidade de manter sempre ativa a energia do ancestral e do terreiro. Nesta festa, os cânticos ao serem conduzidos por cabaças mergulhadas dentro de bacias com ervas e as roupas dos adeptos confeccionadas em algodão, é realizada com alegria, já que a atmosfera que ficará na casa, remete uma sensação de paz, descanso e satisfação interior, ao invés do pesar causada pela ausência.

### **3.2. A Compreensão dos Dois Mundos Nagô: Òrún e Aiyé**

O sistema simbólico dos rituais fúnebres que são realizados no candomblé Ketu configura como uma continuação da extensão cultural nagô Yorubá africano, na qual o morto passa a ser visto como um interlocutor das conexões simbólicas entre os mundos natural e sobrenatural, conhecidos na religião como Aiyé e Òrún, proporcionando aos adeptos os

---

<sup>39</sup> Sistema oracular conhecido popularmente como o jogo de búzios.

<sup>40</sup> Conhecido entre os filhos de santo como o “irmão mais velho”, pois já atingiu a sua maioridade dentro do culto.



todo o Aiyé, onde se tornam a mesma parte de um todo. Além disso, o enlace contínuo que é estabelecido pela representação da cosmogonia dada ao Òrún “não é apenas de ser um mundo paralelo, mas sim um sobre mundo, um mundo que engloba todo o Aiyé, como um útero limitado dentro de um corpo sem limites” (BERKEMBROCK, 2012, p. 181).

Assim, vistos como elementos primordiais dentro do sistema simbólico que designa a vida e a morte para o candomblé Ketu, o Aiyé é o plano material que remete ao mundo no qual vivemos e tocamos, em sua forma física e concreta, e o Òrún, representado pelo espaço impalpável, onde habitam todos seres e entidades sobrenaturais míticas e concebe para o adepto uma compreensão de semelhança, conforme a face de um espelho, em que se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo, cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (CASTRO, 2002).

Em vista disso, todos os elementos que constituem a sua composição física e biológica, de maneira palpável, carregam a mesma semelhança em relação a estes elementos do outro, de constituição impalpável, exemplificado como o reflexo de um espelho. Mas ao relatar tais diferenças entre ambos, o Òrún passa a ser concebido com nove compartimentos, sendo o último destinado aos ancestrais, cujos corpos e os nomes, as almas e as ações, o encontro do eu e do outro, se tornam o elemento chave para a compreensão material e imaterial do ritual fúnebre no candomblé

### **3.3 – O Espaço da Morte: o *Ilé Ìbọ́ Ikú***

Dentro da cosmogonia do Òrún e Aiyé, alguns espaços se transformam de acordo com o propósito do culto que o terreiro irá realizar. Muito desta “transformação” tem como resultado uma “casa” que se assemelha simultaneamente ao mundo divino e ao mundo das atividades laborais e cotidianos dos seres humanos. Neste sentido, estabelece-se também “vínculos duradouros de lealdade, confiança e devoção entre seus membros com suas normas e regras, além de cargos e posições definidos” (EVANGELISTA, 2015, P. 64).

Ao constituir o núcleo familiar no Brasil, notamos que os terreiros de candomblé, de forma sucinta, apresentam uma remodelagem na configuração das grandes casas africanas iorubá, de forma a relembrar toda a ancestralidade original dos descendentes. Nesse espaço sagrado, o terreiro é constituído de um grande salão, rodeado de pequenas saletas, no qual reside o Òrìṣà patrono do espaço e dos demais; na parte externa, precisamente na entrada principal, em ambos os lados, a existência dos assentamentos dos Òrìṣà Èṣù e Ògún são formas de proteção de todo o espaço e dos rituais.



Nesta narrativa mítica, onde a Òrìṣà Oyá homenageia seu pai caçador, Odulecè, demonstra-se para o adepto a importância do local que deverá ser destinado o culto aos mortos, ressignificado dentro do salão dos Ile Ase, o qual se transmuta no ile Ìbò Ikú ou floresta dos mortos, no momento do rito do Àṣṣṣé.

No simbolismo da continuidade, os adeptos, diante da comunidade, passam a pertencer a ambos os espaços. Eles se encontram diante de uma interseção como que para estabelecer uma aliança entre os Òrìṣà — os ancestrais. Ante à necessidade dos ritos de sacrifícios e das oferendas, tais processos “precisam ser propiciados, pois os Òrìṣà e os ancestrais podem ficar zangados com um homem que falha com seus deveres familiares, ou em sua conduta moral, manchando o nome da família do qual ele, o ancestral, também faz parte” (ABIMBOLA, 2011, P. 4).

Em suma, o domínio da morte conhecido como Ile Ìbò Ikú ou “floresta dos mortos” destina-se ao local de culto aos mortos e ancestrais, como morada de Ikú. O respeito e a reverência demonstrados pelos adeptos objetivam não serem levados antes do tempo determinado. Além de possuir a função de retirar e devolver o Amò — massa existencial que fora utilizada por Òòṣààlà para criar os seres vivos — para Onilé, este Òrìṣà se torna o elemento chave dentro da cosmologia Yoruba na construção do mundo e na “modelagem” dos seres, pois de acordo com a vontade de Orúnmílá, ele se torna o próprio símbolo do renascimento e conhecimento ancestral.

### **3.4 – Òrìṣà Orí como a parte da individualidade humana no pós-morte**

Entre os elementos simbólicos de mais alta importância dentro do rito do Àṣṣṣé, está a existência do Òrìṣà Orí, divindade particularizada que possui a função de estabelecer a intermediação direta entre o Òrìṣà e o próprio indivíduo, de modo a estabelecer e direcionar as suas vontades. A esta entidade, moldada por Ajaalá, Òrìṣà artesão no Òrún, é concedida a importância de ser o responsável pela personalidade humana individualizada, duplicada mediante ao conceito de Orí Inú.

No candomblé, o culto ao Orí Inú, as vezes chamado de Orí Opere, se torna tão importante como qualquer um dos ritos destinados aos outros deuses. Como um ser divino, é representado pela individualização do ser humano, no que o torna um deus apto para conduzir os seres humanos tanto em vida como na morte, pois como ele é “a matriz da consciência e controlador do corpo e do destino, invocado de outras formas e em outras ocasiões especialmente” (JAGUN, 2015, P.)



modo contínuo, já que é um ancestral, e resulta em sua volta para sempre aconselhar os seus descendentes.

Assim, mesmo diante da morte, Orí pode enfrentar Ikú e atrasar a sua partida, conforme quão fortalecido aquele foi por seu portador, advindo da prática de seu culto, de suas ações e de suas escolhas, o que torna este Òrìṣà no culto do candomblé o ser mais importante perante os outros. Dentre todas as partes do corpo, Orí se torna a morada do conhecimento e dos sentidos humanos, devendo sempre ser louvada e cultuada, de maneira a construir sua própria relação de fidelidade com o indivíduo, seja de maneira que envolva o coletivo ou o próprio individualismo, e assim passa a atuar como um verdadeiro guia, ou, na melhor das hipóteses, um ser dotado de consciência e de vontade própria, cujo trabalho é de levar os seres humanos a sua plenitude.

### **3.5 – Conceção de *Aṣẹ*: a força dinâmica material e imaterial**

Entre as diversas energias que agregam e circulam dentro de um terreiro de candomblé, o *Aṣẹ*, força primordial cedida por Olódùmarè na construção do mundo, tende a se renovar mediante a qualquer ritual realizado em prol de um indivíduo ou da comunidade. Esta força, essencial para a vida de todos os seres vivos, apresenta de maneira generalizada uma grande semelhança com o sistema circulatório de todos os seres vivos, pois, tal como o fluxo sanguíneo que leva os nutrientes até as células, distribui a sua energia para todos os indivíduos que integram o terreiro durante o rito em prol de restabelecer o seu fluxo contínuo, inserido no conceito de vida e de morte.

O *Aṣẹ*, força divina que foi cedida por Olódùmarè para a criação do mundo, está ligada aos desejos da realização advinda das manifestações humanas, sendo estas responsáveis por vários setores da vida, inclusive ao equilíbrio físico, acarretado pelo estado emocional que se encontra o indivíduo. De maneira positiva, esta força proporciona aos filhos de santo e ao terreiro uma forte ligação espiritual com o seu Òrìṣà Olorí e ao deus responsável pela casa, que além de ser o poder de materializar os nossos desejos fornece a energia para a canalização harmônica da psique humana, com as nossas relações sociais e afetivas.

Igualmente, esta força é repassada dos mais velhos para os mais novos no momento do rito, com o intuito de fornecer o movimento dinâmico dos deuses aos seus objetos materiais e imateriais, que serão usados pelo adepto em todo o período de reclusão. Além disso, a energia é manipulada pelos mais velhos no culto através das imolações dos animais que serão ofertados

nos rituais de iniciação através do rito do *Eborí*<sup>42</sup> e nos *Igbá*<sup>43</sup> de *Òrìṣà*, pois ao “estabelecer uma via de contato entre homens e deuses através da vítima, o sacrifício permite que os segundos encarnem nos primeiros quando das ocasiões prescritas ou necessárias” (GOLDMAN, 2003, p.).

Da mesma forma que o *Ase* é a energia vital para o dinamismo da materialidade, seja representada nos objetos sagrados de culto ou no crescimento dos seres, ele também fornece a mobilidade necessária para que a imaterialidade, representada na compreensão de *Ori*. Após a morte do indivíduo, para que este possa continuar o seu ciclo vital no outro mundo, o *Orí* irá viabilizar o estreitamento dos laços entre os deuses e os seus descendentes.

Neste estreitamento, visto pelo viés cultural dos descendentes nagô do candomblé, esta força que é direcionada tanto aos *Òrìṣà*, como para os *Egún*<sup>44</sup>, dentro de seus próprios rituais, remete a um processo natural de se manter as relações de semelhança diante de algo diferente, como o rito do *Eborí* que é proporcionado tanto para conexão dos filhos aos deuses, como para a sua desconexão.

Em decorrência desta similaridade nos ritos de propagação do *Àṣẹ*, demonstra-se que esta força divina também é de vital importância para a manutenção perpétua e contínua dos terreiros de candomblé, já que a presença do indivíduo de modo genérico no mundo ancestral, pois segundo Irinéia Maria Franco (2012, p.114), manteria:

“O equilíbrio e psíquico da família, passando pelo vínculo com seus ancestrais e com o culto herdado deles. O esteio da família seria aquele indivíduo que funcionaria como ponto de equilíbrio espiritual, na linha de sucessão da força vital dos antepassados”.

Este equilíbrio entre as forças dentro do conceito natural e sobrenatural é efetuado conforme a necessidade ritualística do terreiro. No *Àṣẹ̀ṣẹ̀*, os rituais para restabelecer estas energias são vistos como uma “comemoração” em referência ao retorno do indivíduo ao *Òrún*, pois o novo sacerdote terá o compromisso de realizar anualmente tal celebração, já que ele é o intermediário entre os mundos natural e sobrenatural de sua casa.

Diante disso, as celebrações do antigo representante da casa configuram no propósito de reintegrar o *Àṣẹ* dos ancestrais com o do terreiro, para manter vivo o ciclo contínuo e dinâmico de energia nos rituais do candomblé, sejam eles de qualquer natureza. A exemplo do

---

<sup>42</sup> Oferenda ou sacrifício que se realiza com o intuito de energizar a cabeça espiritual.

<sup>43</sup> Cabaça ou Vasilha, cujo propósito é a representação materializada do *Òrìṣà*.

<sup>44</sup> Conhecidos como *Egúngún* ou *Eégún*, são os espíritos de ancestrais que se manifestam em rituais específicos. Por não mostrar nenhuma parte do corpo coberto por tecidos, é também denominado “mascarado”

ritual do *Ìpàdé*, cujo significado é traduzido como “encontro” ou “reunião”, e proporciona integração, dada pela aproximação do mundo dos vivos através dos descendentes no Ilé Aiyé e dos mortos, ancestrais do Ilé Òrún, ambos os mundos intermediados pelo Òrìṣà Èṣù.

Neste significado, o encontro entre os dois mundos é propiciado pela festa que homenageia o Òrìṣà Èṣù, o mensageiro, e passa a conceder o Àṣẹ — energia dinâmica e estrutural — entre os participantes descentes do terreiro, dentro da dinâmica de restabelecer o contato direto entre o mundo dos vivos e dos mortos. Esta ocasião, o ritual é dotado de perigo, pois não se sabe ao certo que poder sobrenatural tal entidade chegara neste cerimonial, pois Juana Elbein (2012, p. 210) declara:

(...). trata-se de uma cerimônia carregada de perigo em virtude do poder sobrenatural das entidades que serão convocadas e devido à sua finalidade que consiste em propulsionar e em manter as relações harmoniosas com essas entidades e em obter ou restabelecer, por meios de oferendas apropriadas, seu favor e proteção.

Sobretudo neste contexto em que se relata acerca das energias, o Òrìṣà Èṣù, senhor das encruzilhadas e de todos os caminhos, concede através do seu Àṣẹ a energia dinâmica para a reconexão entre os dois mundos: ancestral e o natural, com o propósito de manter o “*continuum*” da vida sempre em equilíbrio, conforme prega o candomblé de nação Ketu. Sua energia de característica ambivalente (tanto benéfica quanto maléfica) é a primeira a ser sacramentada dentro das ritualísticas e se apresentam como a própria encruzilhada, cujas esquinas e vielas se interligam em qualquer tempo e espaço dentro destes dois mundos, já que ela é “um lugar de encontro com os outros, tanto exteriores quanto interiores”. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2001, p. 370).

Consequentemente, a energia dinâmica e imaterial interpretada pelos adeptos do candomblé como Àṣẹ, força divina cedida a todos os elementos e seres humanos por Olódùmarè, passa a detalhar como algo renovador e que contempla todos os seres como parte essencial para uma melhor promoção da vida, já que para a criação dos seres humanos e de toda a vida na terra esta propicia a concepção de masculino e feminino, beneficiando o indivíduo em prol da coletividade, cujos rituais de sacrifício, passa a fornecer a energia necessária da mobilidade.

Em vista disso, o Àṣẹ não nutre somente o simbolismo representativo da vida no plano material do Aiyé, como também na maneira de transformar e impulsionar a concepção de continuidade da existência genérica no mundo imaterial do Òrún, morada de nossos Egúngún. Assim, o contato entre eles é intermediado pelo Òrìṣà Èṣù no rito denominado *Ìpàdé*, com o



kardecista como linguagem única para o uso destes elementos em suas sessões, como a ingestão de bebidas alcoólicas, o uso do fumo e o estouro da pólvora. Neste ponto, Wagner Gonçalves da Silva (2005, p. 112) relata que:

No caso da bebida alcoólica, seu uso era justificado argumentando-se que essa tinha uma ação e “vibração anestésica e fluídica” devido a sua evaporação, o que propiciava as descargas (limpeza) das pessoas ou objetos impregnados de fluidos pesados ou negativo. No caso da fumaça do fumo ou dos incensos, explicava-se que, sendo esta um gás, poderia destruir um fluido mau ou nocivo presente em ambiente, substituindo-o por outro fluido, bom e favorável. A explosão da pólvora (na palma da mão – grifo meu), por sua vez, ao propiciar a deslocação de ar, atingia os espíritos perturbadores, que então se afastava.

Diferente do contexto umbandista, onde o corpo é qualificado como somente um conector energético entre os espíritos e o indivíduo, no candomblé este elemento é apresentado com enorme relevância ao construí-lo como um ser divino no rito de iniciação. Ainda mais, a sua construção se dá pela sua sacralização pelos adeptos, mediante as suas zeladoras ou seus zeladores, quando assume o propósito de ser uma caixa divina, pois será neste indivíduo que o elo entre os dois mundos e toda a centelha cósmica da criação irá se manifestar pela energia denominada Òrìṣà.

Em razão disto, o corpo no candomblé se torna um altar vivo que sempre está em constante movimento, o que o torna um elemento de grande importância no culto, já que passa a ser reverenciado como uma ponte para estabelecer uma abordagem conectiva entre a dualidade dos dois espaços cósmicos da concepção nagô: Aiyé e Òrún (vida e morte). Assim, esta dualidade é reconhecida nos rituais de iniciação dos indivíduos para os Òrìṣà e aos Egúngún, quando se dá a morte simbólica do corpo e, conseqüentemente, o seu renascimento, representado por sua entrada na reclusão dentro do Runkó<sup>45</sup>, e finalizando na sua apresentação diante a sociedade religiosa.

A dualidade do corpo e da presença das divindades Orum e Ayé, no contexto iniciático, não promovem somente a aceitação do indivíduo como um simples componente do terreiro, mas implica aceitá-lo como próprio membro da família de santo, o que lhe concede uma grande compreensão sobre a coletividade dos seres. Desta maneira, o seu corpo, já divinizado no plano terreno, compõe os múltiplos corpos reconhecidos pela ancestralidade que carrega, advinda da centelha divina na qual é classificada como “pequenos fragmentos de emoção, advindos da natureza, presentes em nosso DNA”. (JAGUN, 2018).

---

<sup>45</sup> Conhecido também como camarinha, este quarto é de uso exclusivo para a reclusão de indivíduos que se inicia no culto aos Òrìṣà no candomblé.

Neste contexto da iniciação, o corpo nas festividades públicas evoca, através das pinturas corpóreas, tanto uma representação criacionista divina, como a continuidade da tradição. A pintura corporal, associada à dança, transmite a todos os indivíduos e à comunidade, a totalidade dos saberes, expondo o momento do êxtase, tomados pelo Òrìṣà no transe.

Acresce que no momento da atuação na dança no candomblé, estabelecem-se os corpos pintados entre cada ato da festividade, com marcas divinas e culturais, a ressignificação de uma alusão de ordem cronológica acerca da criação do universo e dos seres, iniciado pelo princípio ativo e dinâmico, denominado Èṣù, e ressurgem o princípio da vida com Òṣààlà no final do rito. Ora de modo aguerrido, ora de modo passivo, os ritmos apresentados pelo corpo demonstram, através dessas características, uma “representação necessária para que o fenômeno da vida possa se introduzir, repetir e eternizar” (VOGEL; MELLO; BARROS. 2007, P. 104).

A energia dos Òrìṣà e dos ancestrais são reinterpretadas como a centelha divina inserida no momento da criação do corpo. O ato de dançar e os diversificados ritmos divinos que compõem a liturgia do candomblé de nação Ketu são ressignificados com o propósito de estabelecer o equilíbrio entre as energias emanadas pelo corpo e a cultura da qual estas fazem parte. Estas percepções se tornam parte fundamental das energias perante os mitos e nas experiências corpóreas.

Tendo em vista que a mitologia heroica nagô contém em seu amago um conjunto de elementos simbólicos, reformulados dentro das partituras do canto religioso, e que permite visualizar uma permuta com o ritmo sonoro, destacado pelo processo cultural ancestral cujo corpo, segundo Rosamaria Barbara (2002, p. 55), se torna:

(...) o ponto de junção entre as energias naturais e a cultura e, por meio do ritmo traduzido em dança, transforma os eventos naturais em significados culturais. Cada gesto mostra o sentido de um símbolo, criando assim a dialética, o fluir dinâmico do ritual.

Contudo, em relação a estas conjunções de elementos oriundos de energias naturais, e dentro de uma visão culturalista dos descendentes nagô, o corpo concede, como uma “exigência” ao indivíduo, absorver tais energias através do contato direto com as quatro forças elementares: terra, fogo, ar e água. Através da performance, concede o corpo que se torne leve e propício para executar tais expressões, as quais exercem uma combinação eloquente entre a guerra e a paz, apresentando em seu cerne o contexto de religar, pois ele é “o veículo de configuração dos outros elementos da estruturação humana” (PÓVOAS, 2000, P. 48)

Neste contexto, o corpo torna-se o instrumento que estabelece a associação entre energias e cultura através da dança, de acordo com os atos executados por ele dentro da religião, os quais transformam-se em falas simétricas que percorrem todo o espaço sagrado, principalmente dentro das celebrações que abarcam estes conceitos citados. Além disso, as energias naturais representadas pelos Òrìṣà e pelos ancestrais são restituídas dentro do corpo, e apresentadas à sociedade como elemento simbólico da cultura nagô que fora assimilada por seus descendentes diante dos ritos e dos mitos.

Desta forma, a concepção do corpo dentro da religião dos Òrìṣà no candomblé passa a ser transmitida a todos os indivíduos da comunidade, como atos que mantêm a tradição cultural e a energia divina ancestral, responsável por interligar os seres vivos e os mortos. Portanto, ao falar diante dos rituais de iniciação ou pela dança seguido pelos ritmos sonoros sagrados, o corpo é remetido como um ser simbiótico, onde as divindades estão entrelaçadas dentro da sua constituição, e particularizadas pelas narrativas míticas.

## **Conclusão: Òrìṣà Ikú, a ñlò!**

A realização deste trabalho teve como intenção de demonstrar o conhecimento que o Bábàlòrìṣà Altair Bento de Oliveira obteve sobre o Àṣṣṣṣ, ritual fúnebre no candomblé da nação de Ketu, deixando para todos os sacerdotes e sacerdotisas, principalmente para os familiares de santo e aos pesquisadores da religiosidade afrobrasileira, em sua última obra literária, seu legado como sacerdote e pesquisador.

Esta obra é vista por muitos adeptos como um debate que circunda a sua cosmovisão de morte e de reinício da vida, cujo conteúdo ensina e detalha toda a performance que é executada, de acordo com cada elemento simbólico referenciado dentro do contexto mitológico da criação do Òrìṣà responsável pela morte e do rito fúnebre pela Òrìṣà Oyá, removidas da concepção Yorubá na África e remoldadas dentro dos conceitos éticos religiosos no Brasil.

Sobre os debates e os diálogos sobre a morte e seu ritual dentro do candomblé, na maioria dos casos, os sacerdotes e as sacerdotisas transmitem estes conceitos aos seus filhos e filhas de santo, somente quando algum adepto (dentro da hierarquia sacerdotal) realiza a sua passagem para o Orún. Ao longo de mais de quatorze anos ininterruptos de vivências e aprendizados no interior do meu terreiro, pude observar que estes assuntos relacionados a morte ainda permanecem como um grande tabu para a grande maioria dos adeptos, traduzido como uma força de mal agouro e de obscuridade para as suas vidas.

Falar ou conhecer os mistérios e a simbologia do Òrìṣà da morte, para estes adeptos, é trazer para a própria vida e para a sua comunidade má sorte, que protagoniza o recuo da prosperidade, contribuindo para o seu crescimento um aprendizado sempre tortuoso e imprevisível sobre a sua própria cultura.

Através de minhas análises sobre o processo ritualístico, estipulado por homenagens e festas que estes indivíduos concedem aos seus mortos, estabeleceu-se uma relação de pertencimento que possibilitou a mim como adepto, e acredito que também será para o outros, uma melhor compreensão dessa realidade inexorável sobre o equilíbrio que a vida e morte proporciona para o candomblé. Pois, para alguns indivíduos, percebo apenas dois caminhos de conhecimento a seguir: cultuar os Òrìṣà sem conhecer a essência desta dualidade que complementa a nossa vida ou encarar os nossos medos e adentrar fundo nas regras culturais que tal comunidade nos coloca sobre a morte.

Nesta percepção cultural e sentimental, foi-me possibilitado estudar os textos antropológicos em relação a morte como um meio para escrever sobre um processo que me passou após do falecimento de Bábá Altair T'Ògún, reconhecendo este como algo muito natural

e respondendo à minha própria pergunta sobre o que o adepto sente a respeito da morte. E, diante de desta minha resposta e de minhas investigações, pude perceber que existem variabilidade e fertilidade de concepções, e, conseqüentemente, aproveitei desta oportunidade de as relatar dentro do contexto do candomblé.

O homem como um ser social deve tomar a “morte” não como um fim ou a extinção total do ser, mas de um evento cultural, cuja explicação se dá por duas vias funcionais cósmicas que este Deus pode apresentar para a comunidade, pois tal fato ao estar atrelado a cultura muitas vezes deixa passar despercebido as suas correspondências, como os elementos simbólicos que compõe toda a ritualística de um determinado evento, capazes de comunicar a experiência vivida no âmbito do conhecimento tradicional.

Contudo, neste campo do simbolismo dentro do rito do Àṣṣèṣé é levado o leitor a compreender a importância do envolvimento dos filhos de santo a todo o processo ritualístico, já que venerar as partes simbólicas no ritual identifica a importância que o indivíduo morto elabora uma experiência vivida por sua a sua família e comunidade, de modo que ambos os mundos são envolvidos em um todo cósmico.

A cosmovisão destes elementos referenciados dentro do rito reivindica para si a compreensão total dos seres humanos, tornando-se inseparáveis o contexto ancestral das estruturas cíclicas que geram a interpretação de vida, morte e nascimento. Contudo, as estruturas destes ciclos possuem como intermediário a compreensão de Orí, Orún e Aiyé, interpretados como o espaço que contempla o momento sagrado, do acesso ao conhecimento e principalmente, das promovidas pelas relações tanto objetivas quanto subjetivas, pois para os nagôs o morto nunca estará sozinho.

Assim, esta dissertação passa a apresentar a contextualização das obras de Altair Bento de Oliveira, as quais se tornaram no meio religioso uma referência para iluminar as interpretações baseadas na ignorância de determinados sacerdotes e sacerdotisas, que utilizaram da privação do saber para deter junto a si os adeptos que não possuíam quaisquer informações sobre o contexto litúrgico da religião. Contudo, a publicação dessas obras, a meu ver, completou um ciclo de conhecimento de maneira uniforme, até chegar na tão comentada passagem proporcionada por Ikú. Seu aprendizado, muitas vezes, extraiu ideias atípicas para o seu tempo, as quais não foram bem aceitas por parte de indivíduos que são da religião, mas que levaram muitos a repensarem sobre várias reflexões que abordavam tais ideias de uma abertura religiosa destes preceitos.

Logo, Bàbá Altair T’Ògún foi um visionário, capaz de aproximar a ciência acadêmica, cuja cientificidade é baseada em experimentos e conceitos, com a experiência dentro do campo

estudado como adepto, apresentando através de seus livros as performances e a sua visão frente a ritualística do candomblé. Nesta aproximação, o sacerdote demonstrou que as concepções de vida e da morte sempre foram companheiras dentro da cultura nagô, pois mesmo nos processos iniciáticos a morte é simbolizada dentro do ser, de forma que o sujeito renasce para o mundo sagrado e falece para o profano.

Ao abordar esta questão entre o sagrado e o profano, ele exemplifica os traços ritualísticos dentro de uma linguagem simples, reescrevendo os ensinamentos orais que recebera ao longo dos seus sessenta anos de iniciado, pois, pensando não somente para os antigos sacerdotes, abraçou também acadêmicos e futuros sacerdotes, com o intuito de não se impor, mas em auxiliá-los, na identificação e conhecimento dos elementos simbólicos. Elementos estes que as várias comunidades do candomblé utilizam como meio de linguagem, pois, sendo um ritual complexo que dura semanas, o Àṣṣèṣé é a maneira que as comunidades nagôs encontraram para os indivíduos saudarem e homenagearem os seus mortos.

Dessa maneira, através da literatura de Bàbá Altair T'Ògún, pude elucidar muito das minhas dúvidas sobre o conhecimento da morte para os adeptos do candomblé. O sentimento pela perda que nunca irá deixar de existir, dada simetria de nossas proximidades e paixões com os semelhantes, a qual estabelece uma grande relação de pertencimento e realização. Compartilhar toda essa informação a respeito do culto fúnebre no candomblé de nação Ketu, será meu grande júbilo, contribuindo — e é pessoalmente enriquecedor como pesquisador e adepto — para levar a compreensão da morte de meu avô de santo e de minha comunidade para todos os indivíduos, sejam eles da religião ou não, para que este espaço permaneça sempre utilizável e acessível, dentro da ótica natural dos acontecimentos religiosos e sociais.

## Referencias

ABIMBOLA, Wande. MARINS, L (TRAD.) A Concepção Yorubá da Personalidade Humana. Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra. **Centre National de la Recherche Scientifique**. Paris.1981, 544 ed., 21 p.

BANDEIRA, Luiz Claudio Cardoso. A Morte e o Culto aos Ancestrais nas Religiões Afro Brasileira. **Revista Último Andar**. São Paulo: PUC, nº 19, 2013 P. 33 – 39 <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13304/9809> Acesso em 03/05/2023.

BARBARA, Rosamaria Susanna. **A Dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2002, 200 p. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/publico/1rosamaria.pdf>? Acesso em 04/06/2024.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do Corpo: inscrições e marcas dos orixás. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 103 – 137.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: ritos nagô**. São Paulo: Nacional, 1961, 370 p.

BENISTE, José. **Dicionário Yorubá/Português**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014, 2ª ed., 820 p.

BENISTE, Jose. **Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos: sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5ª ed., 2006.

BERKENBROCK, Walney. **A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé**. Petrópolis: Vozes, 4ª ed, 2012, 470p.

BRUNO, Vinicius. Fundamentos de Axé, a força do Candomblé. **Foco Cidade**. Disponível em; <https://fococidade.com.br/materia/33962/fundamentos-de-axe-a-forca-do-candomble#:~:text=O%20plântio%20de%20fundamentos%20é,%2C%20Oxalá%2C%20entre%20outras%20deidades> Acesso em 27/10/2024.

BURITY, Rafaela; ALBURQUERQUE, Ritta. A Morte na Religião: Candomblé. **Vida TCC**. TCC - (Graduação em Jornalismo). Pernambuco: UNICAP, 2017, 6,54min. Disponível em: <https://www.youtube.com/@vidatcc2464> . Acesso em 20/07/2024.

CABRAL, Heuler costa. **A Concepção de Orí como Autodeterminação Humana**. 2022, Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Humanidades) – Instituto de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira, Redenção – CE, 2022

CALDEIRA, Teresa. A presença do Autor e a Pós Modernidade em Antropologia. **Revista Novos Estudos**. Cebrap, nº 21, jul/1988, p. 133 – 157.

CALVO, Daniela. Contribuição ao Estudo da Noção de Pessoa no Candomblé. **Revista NUMEM**. Vol. 22, Nº 01, Jan/Jun 2019, p. 205 – 219. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/29616> Acesso em 30/06/2024

CAPUTO, Stela Guedes. Conhecimento e Memória no culto de Egun: a confecção da casa-corpo da morte. **MNEME - Revista de Humanidades**. Rio Grande do Norte: UFRN, V. 12, Nº 19, 2011, P. 665 – 679. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1017> Acesso em 01/07/2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Antropologia Perspectivista e o método de equivocação controlada. **ACENO - Revista de Antropologia do Centro Oeste**. Agosto/Dezembro 2018, p. 247 – 264.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da Alma Selvagem e Outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Morte Como Ritual. **Programa Café Filosófico**. Instituto CPFL: TV Cultura, 2010, Internet (YouTube). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LW0ojNmrF68> . Acesso em 13/07/2024.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANDT, Alain. **Dicionário de Símbolos, Arquétipos e Mitos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 16ª ed., 2001, 996 p. Disponível em: <https://archive.org/details/dicionario-de-simbolos-mitos-sonhos-costumes-formas-figuras-cores-numeros/page/n523/mode/2up> . Acesso em 30/06/2024.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Corpo e religião: Notas Tanatológica sobre a Irmandade da Boa Morte. **Anais dos Simpósios da ABHR**. São Luiz, v. 13, 2012, 15 p. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/386> Acesso em 15/02/2022

CORREA, Pedro. Por Uma Antropologia dos Sentidos da Morte: Investigando as Relações Sensíveis Entre Vivos e Mortos na Tanatopraxia. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**. Londrina, V. 08, Nº. 01, jan.-abr. 2023, p. 01-19. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/46971> . Acesso em 29/07/2024.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, 299 p.

DAIBERT JR. Robert. A Religião dos Bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, V. 28, 2015, P. 07 – 25. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBJQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/> Acesso em 10/02/2023.

DAMASCENO, Willians Antonio Alves Teixeira. A festa do sagrado: a importância do Şiré Òrişà para a compreensão do rito de iniciação em adeptos do candomblé na nação Ketu. **Revista Sacrelegens**. Juiz de Fora: UFJF, V. 19, Nº 02, 2022, p.169 - 181. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrelegens/article/view/39041/167106-1> Acesso em: 28 jun. 2023.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, Rituais e Práticas Funerárias Entre Ancestrais Africanos: outra lógica sobre a finitude. **Revista Rede-A**. Vol. 01, Nº 01, jan. – jun. de 2011. Disponível em: <http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=view&path%5B%5D=459> Acesso em 01/06/2024

DIAMANTE, Loraine Martins; BARROS, Luzcena de. Rituais de Morte Africana. **Revista Caleidoscópio**. (Trabalho de Iniciação Científica). Centro Universitário ENIAC, Vol. 11, Nº 01, 2019, p. 27 – 30. Disponível em: <https://ojs.eniac.com.br/index.php/Anais/article/view/673/680> Acesso em 30/05/2024.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1990, 536 p.

EVANGELISTA, Daniele Correa. Fundando um Axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 35, nº 1, 2015, p. 63 – 85. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/W6P8LfwRZDWWkp49TkjhnPb/abstract/?lang=pt> Acesso em 30/06/2024

FILHO, Olavo de Souza. As Obrigações com os Eguns. **A Família Nago: Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2020, 272 P.

GENNEP, Arnold Van. Os Funerais. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 3ª ed., 2011, 184 p.

GOLDMAN, Marcio. A construção Ritual da Pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**. 1985, V. 12, Nº 01, p. 22 – 54. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/no-12-01> Acesso em 02/07/2024.

GOLDMAN, Marcio. Observações Sobre o “Sincretismo Afro-Brasileiro”. **Kawé Pesquisa. Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC**. 2003, Nº 1, Vol. 01. Disponível em: [http://www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php?item=conteudo\\_revistas\\_1.php](http://www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php?item=conteudo_revistas_1.php) Acesso em 03/04/2024.

HERTZ, Robert. **La Muerte y La Mano Derecha**. Madrid: Alianza, 1990, 146 p.

JAGUN, Marcio de. Corpo Altar do Òriṣà. **Canal Viva Melhor: sai do chão candomblé**. Canal de televisão (You Tube). <https://www.youtube.com/@canalvivamelhor> . Acesso em 04/07/2024.

JAGUN, Marcio de. Nota de Falecimento a Altair T’Ògún. **Blog Ori**. <https://blog.ori.net.br/altair-togun/> acesso em 07/12/2023.

JAGUN, Marcio de. **Ori: a cabeça como divindade**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera; BARROS, Marcelo (org.). **O Candomblé Bem Explicado: Nação Bantu, Yorubá e Fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, 368 p.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957, 444 p.

MACHADO, Veridiana Silva. A vivência religiosa no Candomblé e a concepção junguiana do religare. **Revista SPAGESP**. Ribeirão Preto, 2012, v. 13, n. 2, p. 30-43. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1677->

[297020120002000005&script=sci\\_abstract#:~:text=Resumo,Experi%C3%Aancia%20religiosa;%20Candombl%C3%A9;%20Ancestralidade](https://doi.org/10.297020120002000005&script=sci_abstract#:~:text=Resumo,Experi%C3%Aancia%20religiosa;%20Candombl%C3%A9;%20Ancestralidade) . Acesso em 31/10/2024.

MARINS, Luiz L. A Reafricanização Filosófica de Altair Togun. **Revista Olorun**. Nº 24, 2015, P. 36 – 60. [www.olorun.com.br](http://www.olorun.com.br) . Acesso em 2024.

MELO, Emerson Costa de. Orun-Aiye – “O Sagrado Vivido” Pelos Membros do Candomblé e a Afro-territorialidade: diálogo entorno de um campo de possibilidades.

**REVES – Revista Relações Sociais**. UFV. Vol. 02, Nº 03, 2019, p. 477 – 491. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/reves/article/download/8944/3639/39327> Acesso em 05/06/2024

MIRANDA, Agenor. **As Nações Ketu: origens, ritos e crenças: Os candomblés Antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Maud, 2000, 111 p.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Àșèsé: o reinício da vida**. Obra Registrada na Biblioteca Nacional. 1998, 105 p.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Cantando para os Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 1997, 2ª ed, 167 p.

OLIVEIRA, Altair Bento de. **Èlégùn: Iniciação no Candomblé: Feitura de Ìyawó, Ogán e Ekéjì**. Rio de Janeiro: Pallas, 3ª ed, 2009, 102 p.

OXALÁ, Paulo. Livro que decifrou tradicionais cantigas de Candomblé faz 27 anos. **Jornal Extra**. Rio de Janeiro: Globo, Religião e Fé, 24/09/2020. <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/livro-que-decifrou-tradicionais-cantigas-de-candomble-faz-27-anos-24657371.html> . Acesso em 29/10/2023.

PEREIRA, Luzimar Paulo. Os Sacrifícios da Carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Urucuia, MG. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro. Vol. 32, Nº 01, 2012, P. 71 – 96. <https://www.scielo.br/j/rs/a/RBDvcRCf6vkZQjwhfvt9VtK/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em 29/10/2023.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. A Dança: uma expressão litúrgica das religiões afro-brasileira. **Revista Kâwé**. Nº 1, 2000, p. 47 – 49. Disponível em: [http://www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php?item=conteudo\\_revistas\\_1.php](http://www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php?item=conteudo_revistas_1.php) Acesso em 01/07/2024

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. **Faraimará - o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, 412 p.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 591 p.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 512 p.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **Nos Domínios de Xango e Exu o Axé Nunca se Quebra: Transformações Históricas em Religiões Afro-Brasileira, São Paulo e Maceió (1970 –**

2000). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, 2012, 350 p. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-01082012-095527/en.php> Acesso em 29/03/2024.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nago e a Morte: pade, Asese e o culto Egun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 14ª Ed., 2012, 280 p.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 50, nº 02, 2007, p. 881 – 886.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 5ª ed., 2005, 149 p.

SOUZA, Christiane Pantoja de; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções. **Revista de Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília: UNB, Nº 35, 2019. <https://www.scielo.br/j/ptp/a/McMhwzWgJZ4bngpRJL4J8xg/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 02/2022.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. A Morte e o Culto aos Mortos nas Tradições Populares de Rondônia. **Revista Saber Científico**. Porto Velho: Faculdade São Lucas e São Matheus. Vol. 02, Nº 02, jul. – dez. de 2009, P. 01 – 36. Disponível em: <https://periodicos.saolucas.edu.br/index.php/resc/article/view/1140/992> Acesso em 30/07/2024.

TURNER, Victor W. O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 2ª ed, 2013, 199 p.

VALLADO, Armando. **Lei do Santo: poder e conflito no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010, 160 p.

VOGEL, Arno; MELLO, Marcos Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 3ª ed., 2007, 204 p.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010, 255 p.