

REINVENTANDO O SAGRADO NA PERSPECTIVA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Autor: Ricardo José Cavalcanti Sobral; Orientador: Fabrício Possebon

(Universidade Federal da Paraíba - Programa De Pós-Graduação Em Ciências Das Religiões – E-mail: ricardossobral@yahoo.com.br.)

Resumo: No cenário mundial a manifestação do sagrado nas diversas crenças, tem se mostrado uma forte aliada para que elas se consolidem no mundo religioso. Esse trabalho não procura a especulação ou a veracidade de tais crenças, apenas leva em conta a modalidade como o ser humano se abre ao sagrado. Com isso, propomos analisar e identificar a manifestação do sagrado e seu contexto no ritual das religiões Afro-brasileiras. O critério teórico da pesquisa se faz a partir da análise bibliográfica para levantamento de dados reconhecendo assim, o momento da hierofania, bem como a resposta do homem ao sagrado, apresentado na narrativa dos textos analisados. O trabalho divide-se da seguinte forma: o primeiro momento será dedicado a análise dos principais aspectos que estruturam a concepção da hierofania presente na vida cotidiana das religiões. No segundo momento, identificaremos a imaginação e a imagem como um fator importante na concepção do sagrado e por fim, apresentaremos os indicadores, símbolo e mito, como expressões das religiões Afro-brasileiras na sua concepção original. Assim, procuramos mostrar que as religiões Afro-brasileiras podem contribuir para que se reinvente uma estética própria resgatando assim símbolos, apresentados como antigos, os quais lhes deem condições de ampliar o deslumbramento do sagrado em seu meio.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras, hierofania, sagrado, símbolo, rito.

Introdução

Segundo Tresmontant (1961), poderíamos assinalar duas antropologias básicas que tem tradição religiosa. A judia-cristã e a agnóstica. Uma supõe que Deus criou o mundo, o homem e o que nele habita, afirmando que a partir da onisciência de Deus, tudo o que ele fez, o fez bem. A outra crê que a criação do mundo foi obra de Satanás e que nesta criação houve um equívoco primordial. No entanto, esta irrestrita ação, quer seja de Deus ou do Satanás, supera toda invenção humana, mas ao mesmo tempo redime, recriando-a em uma continua novidade. Tresmontant (1961). Seguindo esse pensamento, seria necessário reinventar, a partir da identificação da manifestação do sagrado, uma nova imagem de mundo. Para que daí, consigamos pensar, ou não, num criador de tudo.

Micea Eliade (1992), demonstra que as religiões seguem inspirando a consciência e as ações das pessoas em seus aspectos mais habituais das suas vidas. Parece-nos, que isso ocorre por causa das intensas mutações que a humanidade tem sofrido durante toda a sua história. No entanto, essa influência não está, fundamentalmente, numa religião oficializada, mas sim, numa crença em algo muito maior que está além desde mundo. Este “algo”, Eliade denominou na sua obra, *O Sagrado e o Profano*, de “sagrado”. Micea Eliade apresenta:

O fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. Não é a relação entre os elementos não racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado na sua totalidade. (ELIADE, 1992, p. 12-13)

A sua totalidade, conforme Micea Eliade, existe, “como algo absolutamente diferente do profano”, (ELIADE, 1992, p.20), o qual se funda na visão de um mundo transcendente que ultrapassa a realidade concreta deste plano terreno. Portanto, o homem somente é possível no seu relacionamento metafísico. Fora dele parece que sua existência é inconcebível. Portanto, neste relacionamento acharemos por um lado, os dados que fazem referência ao sagrado e por outro lado, os que indicam as obras que o homem tem desenvolvido no seu campo profano. Entretanto, essas duas dimensões que revelam ambos os lados são polares e a forma possível de alcançar a ambos, parece ser pela captação da revelação do sagrado.

Neste ponto, o Brasil dispõe de uma diversidade de mitos que demonstram que o sagrado está presente em diversas formas de suas manifestações. Apesar de haver vários exemplos em várias regiões brasileira, exemplificaremos apenas dois para delimitar o nosso pensamento.

A primeira é a furna, que para os povos Potiguara, do interior da Paraíba, é um lugar de ritos coletivos onde o sagrado para eles se manifesta. Antes do ritual do Toré é costume os indígenas se dirigirem para dentro das furnas e lá receber energias. O relato de João Batista Faustino é marcante.

Perante esses 518 anos que a gente vive, nós passamos a reavivar aquele habitat. Como uma devoção. Era um habitat que o índio marava como hoje nós mora. É como ficar na história. Ali é onde tá toda a ciência para o nosso ritual. A gente cria uma força, uma energia e a nossa tradição fica mais forte [...] a gente fica concentrado no lugar e a gente não está só, mas que a gente está acompanhado com as energia dos parente em nosso ritual. A gente sente quase concentrado pela aquela força que a gente tá recebendo. É como se estivesse concentrado com os invisíveis. (João Batista Faustino, Informação verbal, Aldeia São Francisco, 2018).

Há também o mito do “Cabeça-de-Cuia” oriundo de Teresina-PI. O mito narra a vida de Crispim, pescador e filho único. Certo dia, Crispim saiu para pescar e não conseguiu nada. Chegou em casa furioso e pediu para comer. Tudo que sua mãe tinha era uma sopa de osso sem carne misturada com farinha. Em excesso de fúria, Crispim pegou o osso e com ele

agrediu sua mãe idosa, atingindo-a na cabeça. Esse mito é contado por Pedro Costa, em forma de sextilha de cordel, da seguinte forma¹:

1. Muitos anos atrás Existiu no Piauí Um pescador que pescava No Parnaíba e Poty. A sombra da maldição Estava perto de si.	2. O seu nome era Crispim, Cresceu sem religião, Sem pai pra lhe dar conselho, Sem amigo e sem irmão, Sua mãe muito velhinha, Sem mágoa no coração,	3. Um certo dia Crispim Voltou pra casa zangado. Não tinha pescado nada, Crispim ficou irritado. Xingando os rios e os peixes, Tudo que tinha ao seu lado.
4. A mãe lhe disse: “Filhinho, Não pense mais em mazela, Coma um pirão com uma ossada que tem naquela panela”. Crispim pega o osso, Bateu na cabeça dela.	5. A pancada foi tão grande, Levou a velha ao chão. A mãe antes de morrer Jogou-lhe uma maldição: “Serás transformado em monstro, Num ente sem coração”.	6. “Filho maldito e ingrato, Tu foste muito ruim. Matar tua genitora, Te amaldiçoou, Crispim. Serás um monstro maldito, Triste será teu fim.
7. Nas águas desses dois rios, Tu vais ficar a vagar. Serás um monstro assombroso, Até você devorar As sete Marias virgens, Mas nunca irás encontrar.	8. Crispim Cabeça de Cuia Vive ainda à procura Das sete Marias virgens, Cumprindo sua desventura Rio abaixo e rio arriba, Em noite clara ou escura.	9. Ele vaga pelas águas Do Parnaíba e Poty E no encontro dos rios Tem sua estátua ali Descrevendo esta lenda Folclórica do Piauí.

FONTE: O autor (2018)

De acordo com Ibiapina, (1975), Cabeça-de-Cuia sempre aparece, coincidindo com o período da piracema, para defender os rios nesse período.

Esses exemplos apenas demonstram a tentativa de valorizar a imaginação espontânea que alimenta o nosso viver cotidiano. (JOHNSTON, 1979). Neste viver diário incluímos, preferencialmente, as imagens dos momentos de capitação do espiritual, para reinventar assim o “sagrado” pertencente ao nosso existir, por meio da, “Meditação, oração, reza e contemplação”. (JOHNSTON, 1979, p. 86).

Para complementar essa ideia, destacamos o que Matussek, (1977), diz.

¹ Pedro Costa é um falecido cantor, violeiro e poeta piauiense. Disponível em: <https://causosassustadoresdopiaui.wordpress.com/2017/11/13/cordel-a-lenda-do-cabeça-de-cuia-pedro-costa/>
Acesso em 07 jun. 2018.

Creemos que a captação destes fenômenos supõe uma riqueza que junto à nossa capacidade reflexiva, formam o maior poder do homem. Este processo imaginário que foge à realidade material que nos circunda, está a meu ver, intimamente ligado ao mistério, ao sagrado, ao incondicional, isto é, ao transcendente. (MATUSSEK, 1977, p. 79).

Pode-se aplicar facilmente, esse pensamento do Matussek, (1977), às religiões afro-brasileiras, pois há uma multiplicidade, inerente ao próprio fenômeno religioso, nela contida.

Verger, (1992), descreve esse processo imaginário, que foge à realidade material que nos circunda, ao dizer:

Antigamente, os orixás eram homens. Homens que se tornaram orixás por causa de seus poderes. Homens que se tornaram orixás por causa de sua sabedoria. Eles eram respeitados por causa da sua força. Eles eram venerados por causa de suas virtudes. Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram. Foi assim que estes homens se tornaram orixás. Os homens eram numerosos sobre a terra. Antigamente, como hoje, muitos deles não eram valentes nem sábios. A memória destes não se perpetuou. Eles foram completamente esquecidos. Não se tornaram orixás. Em cada vila um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de prestígio e lendas foram transmitidas de geração em geração para render-lhes homenagem. (VERGER, 1992, p. 9)

Portanto, podemos perceber que na pessoa preexistem a experiência, formas de comportamentos gravadas no inconsciente profundo como fantasias antecipatórias, sobre as quais percebemos que, “a experiência nutre-se destas fantasias antecipatórias interagindo com elas para criar novas modalidades de ação”. (JACOBI, 1983, p. 69). Em congruência a essa ideia, Jung, (1981), declara, “quando mais olhava para dentro de meu próprio espírito, e do espírito de meus pacientes, via estender-se diante de mim um mistério interior, objetivo e infinito”. (JUNG, 1981, p. 220).

Nesta pauta, há uma grande parcela das religiões Afro-brasileiras. E mesmo que nos últimos censos não apresente dados expressivos do seu crescimento, as religiões Afro-brasileiras têm demonstrado sua forma de influência na sociedade nacional.

Apesar do pequeno número de adeptos, o candomblé e a umbanda têm grande visibilidade e muitos dos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originários dessas religiões [...], religiões afro-brasileiras, que se deixaram misturar na cultura profana, fazendo parte hoje da alma brasileira. Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura. (PRANDI, 2007, p. 02).

A partir dessa libertação da religião hegemônica do nosso país, as religiões Afro-brasileiras vão a passos largos reinventando a forma de ver o sagrado.



A imaginação e a imagem: fator importante na concepção do sagrado

Não é possível conceber uma consciência que não imagine. Em sua própria constituição, a imaginação se coloca como algo inerente a consciência, como assinala Sartre, (1968).

A consciência sempre tende a alguma outra coisa. Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que escape ao mundo [...], e que possa tirar de si mesma, uma posição de perspectiva retirada com respeito ao mundo. A imaginação é o campo de nossa liberdade. (SARTRE, 1968, p. 353).

O trabalho enfatizado no aspecto constitutivo, que a imaginação cumpre no funcionamento da consciência, serve de sustentabilidade para uma absorção do sagrado na interioridade do ser humano. Como diz Jacobi, (1983), “A imaginação ocorre e discorre todo o acontecer humano: a criação científica, artística, filosófica, religiosa, todas elas nutrem-se da imaginação”.

Parece ser natural que a imaginação necessite de uma imagem para que a consciência tenha a sua frente um campo libertador. (SARTRE, 1968). Nunca como agora a humanidade esteve tão submetida à imagem e, entretanto, nunca agora o homem deu tão pouca atenção às imagens que brotam espontaneamente de sua interioridade. A tecnologia provê ao mundo uma esmagadora quantidade de imagens. Mas, como diz Jacobi, (1983), “essa mesma tecnologia o limita em sua imaginação pelo controle do tempo que executa e que impede a atenção ingênua das ricas fantasias que o desejo lhe propõe reiteradamente”. Com isso, podemos conjecturar que o homem engrenado em um ambiente imagético, permanece respirando, por meio das histórias, canções, ritos e crenças que o seu meio lhe concede, e assim, nutrindo o seu espírito a partir deste simbolismo multifocal.

A imagem para a maioria das religiões é fator preponderante e a religião hegemônica brasileira encabeça a lista. No entanto, em sua maioria, as religiões tendem a aprisionar a liberdade dos seus adeptos, negando-lhes que a “imaginação seja o campo da sua liberdade”. (SARTRE, 1968). Como nos informa Latour, (2004).

Tradicionalmente, no cristianismo, a defesa dos ícones religiosos tem consistido em afirmar que a imagem não é o objeto de uma ‘latria’ — como em idolatria — mas de uma ‘dulia’, termo grego com o qual se diz que o fiel, diante da cópia — uma Virgem, um crucifixo, uma estátua de santo —, tem o espírito voltado para o protótipo, o original unicamente digno de adoração. Essa, no entanto, é uma defesa que nunca chegou a convencer os iconoclastas platônicos, bizantinos, luteranos ou calvinistas — para não falarmos no mulá talibã Mohammad Omar, que fez passar pelas armas os Budas de Bamiyan, no Afeganistão. (LATOURE, 2004, p. 349-375).



Esse não parece ser o caso das religiões afro-brasileiras. Pois, as imagens carregam uma íntima vinculação com a afetividade e, por conseguinte, com toda a expressão comunicativa, seja expressiva, verbal ou artística. BONI e MORESCHI (2007, p. 139), afirmam que: “A Antropologia não dispensa os recursos visuais – e não são recursos apenas como um suporte de pesquisa, mas imagens que agem como um meio de comunicação”.

A partir desse pensamento, entendemos que o funcionamento de uma nova ordem da captação do sagrado se apresenta por uma sucessão temporal, onde segue-se um compasso onde a captação da imagem e a atualização representativa desemboca na apreensão intelectual.

O Ari Oro, (2008), elabora uma tabela que menciona os aspectos dos orixás do Batuque do Rio Grande do Sul, que pode auxiliar-nos no entendimento da concepção do sagrado nas religiões Afro-brasileiras.

Orixá	Atribuição	Símbolos	Animais sacrificiais	Correspondência com santos católicos
Bará	Dono das encruzilhadas; abridor dos caminhos; Representa a força vital que movimenta o universo. Mensageiro dos orixás; orixá da sensualidade.	Chave, foice, moedas, corrente, tridente	bode, galo vermelho.	S. Antônio, S. Pedro e São Benedito
Ogum	Dono do trabalho em metal e da agricultura, guerreiro (demanda)	Ferramentas em geral, espada, faca, bigorna, martelo, malho, lança, lima.	bode escuro, galo vermelho	São Jorge no Sul, Santo Antônio, na Bahia

FONTE: Ari Oro (2008)

A sequência apresentada nesse quadro descreve a harmonia dos contrários, espiritual e material, a qual repara os extremos dessa separação e este reparar parece ter a ver com a integração em toda atividade humana com o sagrado. Nesta busca para atender e encurtar essa

diferença, foi o que assinalou Latour, (2004), ao descrever *O Túmulo Vazio*, no afresco de Fra Angelico no convento de São Marcos, em Florença:

O que ele vê? Absolutamente nada, não há nada a ser visto aí; mas vocês devem olhar aqui, através do olho interno da piedade, para aquilo que o afresco supostamente significa: alhures, não num túmulo, não entre os mortos, mas entre os vivos. (LATOURE, 2004, p. 375).

Seguindo esse pensamento, como falamos anteriormente, seria necessário reinventar, a partir da identificação da manifestação do sagrado, uma nova imagem de mundo. Neste caso, não olhando “entre os mortos, mas sim entre os vivos”.

As religiões Afro-Brasileiras e seus indicadores como forma de expressão

A humanidade sugere várias formas de expressões religiosas em determinadas culturas. Nos concentraremos apenas em duas formas de manifestações destas expressões: o símbolo e o mito. Sobre o símbolo, Reoœur, (1970), afirmou: “o símbolo é alimento para o pensamento. A partir desta primeira ação o homem pode pensar”. Para o autor o símbolo e o mito continuam atuando na imaginação do homem contemporâneo, do mesmo modo que o fez no homem primitivo. No entanto, de acordo com Levi Strauss, (1991), a produção científica e técnica tem pretendido esconder a presença destes dois fenômenos. “Pois não passam de desenvolvimento altamente complexo da magia”. Reoœur (1970), continua seu pensamento sobre o símbolo, afirmando que, “a relação com o sagrado só pode ser expressa simbolicamente se a linguagem simbólica for capaz de expressar o que é infinito ou último”. Daí surge a necessidade da humanidade de atender as manifestações destes registros que aparecem no discurso do homem e que perpetraram o fundamento de sua existência.

Para as religiões Afro-Brasileiras, os símbolos fazem parte da construção da religião. (PRANDI, 1996). No ano de 1998, Filoramo Prandi, através da revista, *Horizontes Antropológicos de Porto Alegre*, disse que:

O sincretismo não faz mais sentido e para muitos dos adeptos do candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil), retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta à África, que é uma retomada de símbolos religiosos e não o desejo de retorno às condições de vida do negro, do escravo, do antigo. (PRANDI, 1998, p. 164)

Parece-nos que as religiões Afro-brasileiras estão querendo ver o sagrado por sua própria concepção, sua concepção original. Essa libertação deveria contribuir para que se

(83) 3322.3222

contato@cintedi.com.br

www.cintedi.com.br

reinvente uma estética própria resgatando assim símbolos, apresentados como antigos, os quais lhes deem condições de ampliar o deslumbramento do sagrado em seu meio. Ari Pedro Oro, (1995), lança alguns ditames, que têm cooperado para um novo e vivo olhar ao sagrado, ao dizer que: “as religiões que se instalam e se multiplicam no Ocidente, nos últimos anos, são as que cultuam a magia, valorizam o simbólico, estimulam a expressividade emocional, dinamizam os rituais, realizam milagres e sacralizam o mundo, a natureza e a vida” (ORO, 1995, p. 11).

A respeito do mito, RECOEUR (1970), afirma que, “o mito não é negação da ciência, mas, representa o poder humano de objetivar sobre os seus limites, sua origem e fim”. O mito então, se apresenta como uma confirmação de que o homem não é o senhor de seu próprio ser. É dependente, não somente neste mundo visível, mas com respeito a essas forças que reinam além dos confins do conhecimento. Neste mesmo caminho, Diel, (1976), declara: “O mito expressa a crença do homem de ser liberado por forças que operam nele dentro do mundo visível”. (DIEL, 1976, p. 56). Parece ser que, tudo que não está iluminado pelo poder de raciocínio humano parece ser terreno do mito. Neste ponto vale ressaltar o que disse MALINOWSKI (1974):

O mito em sua forma viva e espontânea, não é somente uma história, mas sim uma realidade vivida. Não pertence a ordem da ficção como os romances dos nossos dias, mas é uma realidade viva, que acredita-se ter ocorrido antigamente, nos tempos primitivos, e que desde então continua influenciando sobre o mundo e destino dos homens [...], constitui para o indígena a expressão de uma realidade primordial superior, mas importante, que condiciona a vida presente, o destino e as atividades da humanidade. (MALINOWSKI, 1974, p. 234)

Parece então, que encontramos o mito em todos os povos e religiões, pois parece que sem eles a ação primeira e depois o pensamento se torna impossível. Entretanto, nos meios do candomblé, como afirma Prandi, (1998), “acredita-se que muitos elementos rituais da religião dos orixás teriam se perdido, por várias razões, ao longo da reconstituição da religião africana no Brasil”.

Por isso, parece-nos plausível reinventar ou restaurar a força e a riqueza originais da religião. O Manifesto Antissincretismo, sob a liderança da Mãe Stella de Oxóssi do Opô Afonjá, declara que o candomblé encabeçou esse esforço para essa restauração, conforme nos apresenta Sampaio, (2012):

É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já há de muito estar desvirtuado; por isso podem continuar sincretizando, levando iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao polo turístico baiano, tendo

(83) 3322.3222

contato@cintedi.com.br
www.cintedi.com.br

acesso ao poder, conseguindo empregos, etc. (GANTOIS et al.; 1983 apud SAMPAIO, 2012, p.53).

Para tal, seria preciso, como há no culto da Jurema, um uso de um complexo semiótico:

Fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um 'Reino Encantado', os 'Encantos' ou as 'cidades da Jurema'. (SALLES, 2004, p.101).

Ou, conforme Prandi, (1998), "reaprender as línguas africanas, restabelecer ritos, recuperar a mitologia. Isso é uma diretriz ideológica importante que norteará mudanças na religião". (PRANDI, 1998, p. 165).

Vale aqui então, lembrar o monomito do Joseph Campbell. Na sua obra, *O Herói de Mil Faces*, ele apresenta o Mito como uma estruturação que contém três elementos. A separação, a Iniciação e o Retorno. Essa estrutura elementar, Campbell denomina como "monomito"².

Para Campbell, (1990), os mitos constituem mapas da experiência desenhados por alguém que realizou uma viagem. Eles comportam, simbolicamente, as passagens de uma jornada, que corresponde à nossa própria vida. Essa jornada comporta situações-limite e traduzem indagações sobre a condição humana. Sendo assim, as religiões Afro-brasileiras poderiam ser esse "herói", que traz consigo "a benção que vai restaurar o mundo", apresentando assim um novo olhar e uma nova captação do sagrado.

Verger, (1992), descreve o mito do Oxóssi, descrevendo como o pássaro noturno, enviado pelas feiticeiras, estragou a festa dos inhames promovida pelo rei de Ifé:

Okê!

Olofin era um rei africano da terra de Ifé, lugar de origem de todos os iorubas. Cada ano, na época da colheita, Olofin comemorava, em seu reino, a Festa dos Inhames. Ninguém no país podia comer dos novos inhames antes da festa. Chegado o dia, o rei instalava-se no pátio do seu palácio. Suas mulheres sentavam-se a sua direita, seus ministros sentavam-se à sua esquerda, seus escravos sentavam-se atrás dele, agitando leques e espanta-moscas, e os tambores soavam para saudá-lo. As pessoas reunidas comiam inhame pilado e bebiam vinho de palma. Elas comemoravam e brincavam. De repente, um enorme pássaro voou sobre a festa. O pássaro voava à direita e voava à esquerda... Até que veio pousar sobre o teto do palácio. A estranha ave fora enviada pelas feiticeiras, furiosas porque não foram também convidadas para a festa. O pássaro causava espanto a todos! Era tão grande que o rei pensou ser uma nuvem cobrindo a cidade. Sua asa direita cobria o lado esquerdo do palácio, sua asa esquerda cobria o lado direito do palácio, as penas do seu rabo varriam o quintal e sua cabeça, o portal da entrada. As pessoas assustadas comentavam: "Ah! Que

² O termo "monomito" é de James Joyce, *Finnegans wake*, Nova York, Viking Press, Inc., 1939, p. 581.



esquisita surpresa?" "Eh! De onde veio este desmancha-prazeres?" "Ih! O que veio fazer aqui?" "Oh! Bicho feio de dar dó!" "Uh! Sinistro que nem urubu!" "Como nos livraremos dele?" "Vamos, rápido, chamar os caçadores mais hábeis do reino." De Idô, trouxeram Oxotogun, o "Caçador das vinte flechas". O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas vinte flechas. Oxotogun afirmou: "Que me cortem a cabeça se eu não o matar! "E lançou suas vinte flechas, mas nenhuma atingiu o enorme pássaro. O rei mandou prendê-lo. De Morê, chegou Oxotogí, o "Caçador das quarenta flechas". O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas quarenta flechas. Oxotogí afirmou: "Que me condenem à morte, se eu não o matar! "E lançou suas quarenta flechas, mas nenhuma atingiu o pássaro. O rei mandou prendê-lo. De Iarê, apresentou-se Oxotadotá, o "Caçador das cinquenta flechas". Oxotadotá afirmou: "Que exterminem toda a minha família, se eu não o matar". Lançou suas cinquenta flechas e nenhuma atingiu o pássaro. O rei mandou prendê-lo. De Iremã, chegou, finalmente, Oxotokanxoxô, o "Caçador de uma flecha só". O rei lhe ordenou matar o pássaro com sua única flecha. Oxotokanxoxô afirmou: "Que me cortem em pedaços se eu não o matar! "Ouvindo isto, a mãe de Oxotokanxoxô, que não tinha outros filhos, foi rápido consultar um babalaô, o adivinho, e saber o que fazer para ajudar seu único filho". "Ah"! - disse-lhe o babalaô. "Seu filho está a um passo da morte ou da riqueza. Faça uma oferenda e a morte tomar-se-á riqueza. "E ensinou-lhe como fazer uma oferenda que agradasse às feiticieras. A mãe sacrificou, então, uma galinha, abrindo-lhe o peito, e foi rápido, colocar na estrada, gritando três vezes: "Que o peito do pássaro aceite este presente"! "Foi no momento exato que Oxotokanxoxô atirava sua única flecha". O feitiço pronunciado pela mãe do caçador chegou ao grande pássaro. Ele quis receber a oferenda e relaxou o encanto que o protegera até então. A flecha de Oxotokanxoxô o atingiu em pleno peito. O pássaro caiu pesadamente, se debateu e morreu. A notícia espalhou-se: "Foi Oxotokanxoxô, o "Caçador de uma flecha só", que matou o pássaro"! O Rei lhe fez uma promessa, se ele o conseguisse! Ele ganhará a metade da sua fortuna! Todas as riquezas do reino serão divididas ao meio, e uma metade será dada a Oxotokanxoxô! "Os três caçadores foram soltos da prisão e, como recompensa, Oxotogun, o "Caçador das vinte flechas", ofereceu a Oxotokanxoxô vinte sacos de búzios; Oxotogí, o "Caçador das quarenta flechas", ofereceu-lhe quarenta sacos; Oxotadotá, o "Caçador das cinquenta flechas", ofereceu-lhe cinquenta. E todos cantaram para Oxotokanxoxô. O babalaô, também, juntou-se a eles, cantando e batendo em seu agogô: "Oxowusi! Oxowusi! Oxowusi!!! "O caçador Oxo é popular"! "E assim é que Oxotokanxoxô foi chamado Oxowusi". (VERGER, 1992, p. 17).

As feiticieras não gostaram da atitude do rei, pois elas deveriam ser convidadas para festa. Sobre esse aspecto, pode-se ver que a religião hegemônica tem resistido em admitir a participação importante das religiões Afro-brasileiras no contexto espiritual nacional. Fica claro que o rei de Ifé teria uma dívida moral para com as feiticieras em que o acordo social seria celebrado no convite feito a festa, porém como esse não foi realizado, a relação deixou de ser socialmente saudável. Assim sendo, percebe-se que na narrativa mitológica, as feiticieras agem por consequência de um ato anterior que desordena o bom convívio e a harmonia social. Essa harmonia volta a Ifé com a vitória do "herói" de uma flecha só, Oxotokanxoxô. Sua mãe consulta um babalaô e esse ensina como fazer uma oferenda que agradasse as feiticieras.

Para concluir, percebemos que as religiões Afro-brasileiras podem começar suas “jornadas”, para assumir sua posição importante âmbito espiritual do Brasil, desenvolvendo as quatro funções do mito apresentado por Campbell, (1968). A primeira é a função sagrada. Neste caso o mito sustenta um sentimento de referência do mistério da existência. A segunda é a função cosmológica. Aqui se provê uma explicação, através de imagens, do universo e do seu desenvolvimento. A terceira é a função sociológica, na qual o mito ajuda o indivíduo a relacionar-se com o grupo, dando a ele um sentimento de pertencimento, provendo os valores com os quais vão ser organizadas as atitudes das comunidades. Por fim, a quarta é a função psicológica, onde, por meio do mito a pessoa reconhece aspecto de si mesma.

Todas essas funções são operantes no ser humano contemporâneo. Parece-nos tratar-se de algo que está na pessoa e que contribui para a integração desta com o mundo. Nisto, as religiões Afro-brasileiras, assumem a realidade cotidiana que a torna mais pertinente e própria, para que possa conceder ao homem religioso brasileiro a percepção necessária do sagrado.

Conclusão

As religiões tornam possível à humanidade a vida e a morte. Portanto, ela em sua essência contém a simbologia da escada que une o homem e o Numinoso, ou, até mesmo, a simbologia da ponte que une dois espaços separados pelo abismo. Em outras palavras, na religião subjaz a harmonia dos contrários. Neste caso, se as religiões carregam toda essa simbologia, ela tem que recorrer, de uma forma diferente de sensibilidade, as imagens.

Portanto, o que se espera das religiões Afro-brasileiras, é que a experiência religiosa vivenciada por elas, configurem ou reformatem uma realidade que se concretize na relação entre o sagrado e o profano, para que, no momento em que se libertem completamente, se tornem originais, para que repassem à sociedade, algo reinventado e também resgatado. O mito e o símbolo, indicadores das religiões Afro-brasileiras, precisam se torna facilitadores, por meios possíveis das novas oportunidades de comunicação e pela globalização, para que se construa pontos de referência na memória religiosa Afro-brasileira em território nacional.

Referências Bibliográficas

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.

DIEL, Paul. *El Simbolismo em la Mitología Griega*. Barcelona: Labor, 1979.

(83) 3322.3222

contato@cintedi.com.br

www.cintedi.com.br

ELIADE, Micea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IBIAPINA, João Nonon Moura Fontes. *Passarela de Marmotas*. Teresina: Camepi, 1975.

JACOBI, J. *Complejo, arquetipo y símbolo*. México, F.C.E., 1983.

JOHNSTON, W. *Música Silenciosa*. São Paulo: Loyola, 1979.

JUNG, C. G. *Man and his Sumbols*. New York: Oxford, 1964.

LATOURE, Bruno. "*Não congelarás a imagem*", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, Out. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132004000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 jul. 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Myth in the Primitive Psychology*: in *Magic, Science and Religion and Other Essays*. London, Souvenir Press. (1974).

MATUSSEK P. *La Creatividad*. Barcelona: Herder, 1977.

ORO, Ari Pedro. *A desterritorialização das religiões afro-brasileiras*. In *Revista Horizontes Antropológicos*, vol 1, n. 03, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1995, (p. 69-79, versão impressa/ p. 01 -16, versão *online*). Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/HorizontesAntropologicos/article/viewFile/3814/3070>. Acesso em: 15 jun 2018.

ORO, Ari Pedro. *Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*: In: *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13 p. 9-23, Jan./Jun. 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras*: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

RICOUER, Paul. *Freud: Una interpretación de la Cultura*. México, Siglo XXI, 1970.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema*: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In: *Revista Anthropológicas*, ano 8, vol. 15(1), 2004.

SAMPAIO, Dilaine Soares. *Aroye*. - Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II. Volume 02. João Pessoa: UFPB, 2012.

SARTRE, J. P. *Lo imaginário*. Buenos Aires, Losada, 1964.

TRESMONTANT, D. *Estúdios de metafísica bíblica*. Madrid: Gredos, 1964.

VERGER, Pierre Fatumbi: *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1992.