Ñanduty
ISSN:2317-8590

Volume 14 | Número 23 | 2026

A cosmologia *yorùbá* e o corpo como território: corporeidade, ancestralidade e sacralidade no candomblé nagô

Yorùbá cosmology and the body as territory: corporeality, ancestry, and sacredness in *nagô candomblé*

Alessandra Maria da Silva Gomes
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
E-mail: alessandramedicinaufmg@gmail.com[1]
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-8746-2381

Tatiana Maciel Gontijo de Carvalho
Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)
E-mail: tatiana.maciel@uemg.br[2]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4474-2052

Resumo
O presente artigo procura refletir sobre o corpo — *Ara* — como território sagrado na cosmologia *yorùbá*, compreendido para além de sua dimensão biológica, constituindo-se como texto e contexto da experiência humana. Em diálogo com os *Itans*, transmitidos pela oralidade e pela vivência em terreiro de candomblé nagô de uma das autoras, busca-se compreender o corpo como lugar de saber, memória e espiritualidade, onde se entrelaçam *Àiyé* (plano material) e *Òrùn* (plano espiritual). Nesse sentido, o corpo é concebido como microcosmo e espelho do universo, expressão da totalidade que articula matéria, tempo e ancestralidade. A partir de autores como Muniz Sodré, Juana Elbein dos Santos e Leda Maria Martins, ressalta-se o corpo negro enquanto espaço de resistência e (re)existência, ressignificando marcas históricas de exclusão e afirmando a potência vital do *Àṣẹ*. Rita Laura Segato (2021) contribui para compreender como a colonialidade instituiu hierarquias raciais e epistêmicas que fragmentaram corpo e espírito, sujeito e comunidade, transformando corpos negros em territórios de exploração e silenciamento. Frente a esse projeto colonial, os terreiros de candomblé configuram-se como espaços de reconstituição ontológica e política, em que o corpo ressurge como território de memória, continuidade ancestral e resistência epistêmica. Nesse horizonte, o conceito de *Orí*, conforme propõe Rodrigo Ferreira dos Reis (2021) em diálogo com Beatriz Nascimento e Walter Mignolo, adquire centralidade ao ser compreendido não apenas como dimensão espiritual individual, mas como princípio de orientação existencial afro-diaspórica diante das violências coloniais. O corpo-território, no terreiro, manifesta pertencimento identitário, em que os incorporais — termo de Muniz Sodré para os *Òrìṣà* — se fazem presentes no *si-mesmo corporal* que traduz a liturgia do *Sirè*. O artigo conclui com registros imagéticos da festa, destacando a estética corporal de alguns *Òrìṣà*.
Palavras-chave: corpo; *yorùbá*; cosmologia; candomblé; *Òrìṣà; Orí.*

[1] Doutora em Educação (UFMG), mestre em Educação (UEMG) e graduada em Pedagogia (Unopar).
[2] Mestra em Filosofia (UFMG), graduada em Ciências Sociais (UFMG) e docente na Universidade Estadual de Minas Gerais.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

Abstract
The present paper reflects on the body—*Ara*—as a sacred territory within *Yorùbá* cosmology, comprehended beyond its biological dimension, establishing itself as the text and context of the human experience. In dialogue with the *Itans*, transmitted through orality and the lived experience in a Nagô Candomblé *terreiro* by one of the authors, the aim is to understand the body as a place of knowledge, memory, and spirituality, where *Àiyé* (material plane) and *Òrùn* (spiritual plane) intertwine. In this sense, the body is conceived as a microcosm and a mirror of the universe, an expression of the totality that unites matter, time, and ancestry. Drawing on authors such as Muniz Sodré, Juana Elbein dos Santos, and Leda Maria Martins, the Black body is emphasized as a space of resistance and (re)existence, reframing historical marks of exclusion while affirming the vital power of *Àṣẹ*. Rita Laura Segato (2021) contributes to understanding how coloniality instituted racial and epistemic hierarchies that fragmented body and spirit, subject and community, transforming Black bodies into territories of exploitation and silencing. In contrast, Candomblé *terreiros* emerge as spaces of ontological and political reconstitution, where the body resurfaces as a territory of memory, ancestral continuity, and epistemic resistance. Within this horizon, the concept of *Orí*, as proposed by Rodrigo Ferreira dos Reis (2021) in dialogue with Beatriz Nascimento and Walter Mignolo, acquires centrality by being understood not only as an individual spiritual dimension but also as an existential Afro-diasporic principle in the face of colonial violence. The body-territory, in the *terreiro*, manifests identity belonging, where the incorporais—a term coined by Muniz Sodré to refer to the *Òrìṣà*—become present in the corporeal self that translates the liturgy of the *sirè*. The article concludes with photographic records of the celebration, highlighting the bodily aesthetics of some *Òrìṣà.*
Keywords: body; yorùbá; cosmology; candomblé; *Òrìṣà; Orí.*

Introdução

Entre os *yorùbá*[3], o corpo é concebido como totalidade pulsante e sagrada, um território que abriga não apenas a experiência individual, mas também as marcas da ancestralidade e dos *Òrìṣà*[4]. Muniz Sodré (2017b) recorda que o corpo é morada dos princípios cosmológicos, espaço em que se inscrevem memórias e potências vitais. Nessa perspectiva, o *Ara*, corpo, não é mera matéria, mas acontecimento, vibração que pulsa entre mundos.

Diferentemente da tradição cartesiana ocidental, estruturada pela separação entre mente e corpo, razão e emoção, humano e natureza, a cosmologia *yorùbá* opera a partir de uma lógica relacional e integrada da existência. O corpo não aparece dissociado do território, da espiritualidade ou da coletividade; ao contrário, constitui-

[3] Grupo étnico-linguístico da África Ocidental, concentrado principalmente na Nigéria e no Benin.
[4] Na definição de Pierre Fatumbi Verger, os *Òrìṣà* são divindades da religião *yorùbá*, vistos como energias da natureza e antepassados divinizados (Verger, 2018).

se como espaço de continuidade entre dimensões materiais e imateriais.

Roger Bastide (1985), ao discutir o princípio da individuação nas religiões afro-brasileiras, já apontava que o sujeito candomblecista não se organiza segundo a noção moderna de indivíduo autônomo e fechado em si mesmo. A pessoa é constituída por relações, ancestralidades, vínculos espirituais e forças cosmológicas que atravessam continuamente sua existência. A própria constituição da noção de pessoalidade, de identidade, perpassa, não somente o corpo no momento da incorporação, do transe (Goldman, 2023), mas aponta para essa relacionalidade com os princípios cosmológicos e a sacralidade que envolve o universo nagô.

Tal perspectiva permite compreender que o corpo, no universo nagô, ultrapassa a condição de organismo biológico para tornar-se tecnologia do sagrado e expressão de uma ontologia coletiva e, nesse sentido, as valiosas contribuições da antropologia de Marcel Mauss (2003), Mary Douglas (1991) e Talal Asad (1993) em torno do impacto das práticas e técnicas disciplinares e ritualísticas sobre o corpo, embora sejam de enorme valia, não seriam argumentos centrais dentro do escopo do presente ensaio, frente ao enfoque mais ontológico que a cosmologia nagô apresenta, provocando-nos a um olhar mais imersivo nesse universo que rompa com as principais dicotomias conceituais e analíticas do saber ocidentalizado.

Nesse horizonte, as contribuições de Miriam Rabelo (2022) e Bianca Oliveira (2012) também ajudam a compreender como as experiências corporais nos terreiros se constroem por meio da ritualidade, da memória e das práticas sensíveis. O corpo aprende, comunica, incorpora e produz saberes a partir da experiência vivida, constituindo-se simultaneamente como arquivo, linguagem e território. Ora, se é o corpo que incorpora um saber que se reconhece ancestral, a lógica racionalista cartesiana é posta em xeque. Aqui não cabem dualismos reducionistas, tais como corpo e mente, mito e práxis, pois a chave de compreensão dessa cosmologia que, por sua vez, molda o corpo e as subjetividades, não se pauta na noção do indivíduo, mas uma pessoalidade que se faz e se perfaz no coletivo, em contínua dialogia com os incorporais (Sodré, 2017b), em uma temporalidade que atualiza o passado no presente.

Este artigo busca evidenciar a centralidade do corpo nas cosmologias *yorùbá*

para compreender, nas práxis do terreiro de candomblé, como ele se amplia em corpo-território, desvelando, assim, uma semiótica e uma hermenêutica, o texto no contexto. Como destaca Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997), pensar o corpo na tradição africana implica romper com leituras ocidentalizadas que reduzem sua potência a categorias limitantes. O corpo é assim compreendido enquanto cosmologia e ontologia, em outras palavras, enquanto espaço de inscrição do divino, mas também disparador do social em suas atualizações históricas.

A reflexão proposta no presente artigo será desenvolvida em tom poético e crítico, em diálogo com autores afro-brasileiros, africanos e permeados de alguns *Àwọn ìtàn*[5], no intuito de ressignificar o corpo negro e destacá-lo como um espaço dialógico de memória e resistência que se traduzem em (re)existência. É nesse sentido que se descortina, entre os candomblecistas nagô, uma ontologia pensada não em termos essencialistas e transcendentais, mas um jeito de ser e estar no mundo que vivencia os incorporais, os *Òrìṣà* (Sodré, 2017b) no próprio corpo. O *Egbé* — terreiro — é onde o mito se presentifica no espaço-tempo. Pretende-se desenvolver essa reflexão discorrendo sobre os sentidos do corpo na cosmologia *yorùbá*, buscando explicitar, em uma perspectiva intercultural, os saberes adquiridos pela oralidade e pela vivência de uma das autoras. Partindo dessa antropologia reversa (Wagner, 2018), na qual somos convidados a ouvir e aprender com quem é protagonista e representante da tradição cultural que se almeja conhecer, é que a centralidade do corpo nos será revelada, e onde iremos também conhecer os demais aspectos da cosmologia *yorùbá*. Os dois últimos tópicos do artigo — "Corporeidade ancestral, pertencimento identitário" e "O si-mesmo corporal no candomblé" — abordam, respectivamente, a ancestralidade como vetor de pertencimento identitário e também como força política, e a imanência dinâmica que se estabelece na relação do corpo — em seus múltiplos sentidos: corpo-indivíduo, corpo-grupo, corpo-território — com as divindades, em sua contínua presentificação. O texto se encerra com a constatação, perceptível a quem se deixar afetar por suas palavras, de que o povo do *Àṣẹ*, o povo

[5] *Àwọn ìtàn* são as histórias, mitos e contos de matriz africana que circulam e se reconstroem nos espaços socioculturais brasileiros, preservando memórias de luta e resistência, formando um *corpus* de identidade, e memória coletiva. De domínio popular, são reproduzidos de forma oral nos espaços dos terreiros de candomblé.

de Santo, mantém vivas as raízes e carrega em seus corpos memórias que pulsam em sintonia com o coletivo que lhes dá sustentação.

Sentidos do corpo na cosmologia *yorùbá*

Entre os *yorùbá*, o corpo é universo inteiro — totalidade pulsante, instrumento sagrado de vivência no espaço e no lugar. É pelo corpo que se desdobram os caminhos do mundo, que se desenham as experiências espaciais do ser. Por isso, o corpo é visto como espaço cosmo, tecido por uma organização simbólica que o transcende. Muniz Sodré (2017b) nos revela que o corpo é morada dos princípios cosmológicos, um território onde os *Òrìṣà* deixam suas marcas. Em 1998, ele amplia essa visão ao afirmar que esse espaço não é apenas permeável ao cosmo mítico, mas também um mundo histórico, no qual memória e imaginação emergem como águas ancestrais. Assim, o corpo torna-se solo fértil de saberes, fértil nas práticas do cotidiano. E essas vivências excedem o humano: tudo é corpo; tudo é a interação entre corpos. Assim se revela o corpo — *Ara* — como um sopro que se faz forma no tecido do universo. Não é apenas matéria, mas acontecimento: vibração que pulsa entre mundos. O universo, por sua vez, não é palco distante, mas uma grande teia viva, urdida na complementariedade, no respeito mútuo, na dança entre o humano, o não humano e o mais-que-humano.

Àiyé e *Ọ̀run*: de todo indivisível a mundos separados e dialógicos

Segundo os mitos ancestrais — *Àwọn ìtàn* —, o *Àiyé*[6] e o *Ọ̀run*[7] já foram um só. No princípio, *Òṣàlá* — divindade da criação, pureza e sabedoria — e *Odùduwà* — senhora da Terra e da humanidade — viviam juntos na Cabaça da Existência. Ali não havia fronteiras: os seres transitavam livremente entre os mundos, como quem caminha entre sonhos e despertares. Mas o espaço era estreito, e *Òṣàlá* e *Odùduwà*

[6] *Àiyé* é o mundo físico ou a terra onde a vida acontece.
[7] *Ọ̀run* é o mundo espiritual, o plano de existência onde habitam *Olódùmarè* (o criador), os *Òrìṣà* e os espíritos ancestrais.

dormiam sobrepostos, em revezes decididos pelos sete anéis[8] que possuíam. *Òṣàlá*, com frequência, lograva colocar quatro dos sete anéis, deixando *Odùduwà* por baixo, aguardando sua vez de repousar no alto. Assim, mesmo na origem, havia movimento, alternância, ciclos — como o próprio tempo que gira. *Odùduwà*, tomada pelo desejo de equilíbrio, recusou-se a aceitar a ordem que favorecia *Òṣàlá*. Num dia de decisão, colocou os quatro anéis, invertendo o ciclo. O gesto, embora simples, despertou em *Òṣàlá* um descontentamento profundo — e assim, dentro da Cabaça da Existência, iniciou-se uma luta entre os dois princípios criadores. A tensão cresceu até que a Cabaça, outrora símbolo da unidade, rompeu-se em duas metades. *Òṣàlá* ascendeu à parte superior, *Odùduwà* desceu à inferior, e os sete anéis, outrora instrumentos de alternância, espalharam-se pelo cosmo como sementes de multiplicidade. O *Ọ̀run* já não era mais o lar indiviso do casal primordial. Um novo espaço emergia, distinto e separado. Foi então que *Òlódùmarè* — o criador supremo, origem dos *Òrìṣà* e da humanidade, aquele que moldou o *Ọ̀run* e o *Àiyé* — interveio. Com sabedoria ancestral, criou o Céu Atmosfera: *Sanmò*. E com isso, selou a separação entre os mundos, estabelecendo limites que dariam forma à existência como a conhecemos. Agora, entre o alto e o baixo, entre o visível e o invisível, há o sopro de *Sanmò* — espaço de travessia, de mistério, de comunicação entre planos. E mesmo separados, os mundos continuam a dialogar, pois os anéis dispersos vibram, lembrando que toda metade carrega em si a promessa da complementaridade.

Desde o instante da separação, o universo nagô se fez ambivalente — dois planos que dançam entre si, entrelaçam-se, confundem-se, conforme sopra o vento das circunstâncias. *Àiyé* e *Ọ̀run*, como amantes cósmicos, são revelados na Cabaça de duas metades — *Igbá nla meji* — espelho da duplicidade do tempo, onde espaço e tempo se tornam rios de muitas margens.

Ara, portanto, habita um mundo onde múltiplas formas de ser e existir se entrelaçam. É microcosmo e espelho, reflexo de um universo que, em retorno, reflete o próprio corpo. Na sabedoria *yorùbá*, *Ara* é ponte entre *Àiyé* — o plano visível, terreno — e *Ọ̀run* — o invisível, espiritual. Não há separação rígida, pois, a existência se dá

[8] Anéis, feitos de ouro — presente de um parente próximo e deveriam ser divididos por *Òṣàlá e Odùduwà*.

em ambos os planos, simultaneamente, como respiração que une céu e terra. Tudo é *Àiyé* e *Òrun* se tocando na pele do mundo. Leda Maria Martins (2021) reforça que o corpo é "tela e arquivo" do tempo espiralar, lugar em que ancestralidade e presente se entrelaçam em movimento contínuo.

Crê-se que tudo o que pulsa no *Àiyé* é sopro moldado no *Òrun*. Cada existência é reflexo, cada gesto, eco. O que há em um plano vibra também no outro. A Cabaça, ventre fecundado, guarda em si a semente dos que geram — revela não só a matéria ancestral, mas também *Ara*, o corpo que fala, que interage com o divino, feito das forças que sustentam o cosmos: os *Òrìṣà*, princípios que dançam no coração do universo.

1. *Èmí*, lado invisível da corporeidade nagô

Na sua complexidade, *Ara* é a face visível do ser. Pode ser compreendido por suas partes, mas é na relação entre elas que se revela inteiro. Modelado a partir da matéria primordial, recebe o sopro vital — *Èmí* — energia que lhe concede vida, movimento e presença. Assim, o corpo não é apenas forma: é território, é tempo, é história. É ponte entre mundos, entre o que foi e o que será. No candomblé, cada gesto, cada ritmo, cada silêncio do corpo é ensinamento — porque o corpo fala, canta, lembra e transforma.

Èmí é o elo sutil entre *Ènìyàn*[9] — o ser humano — e o *Òrìṣà* — o divino. É o sopro primordial, insuflado por *Òlódùmarè*[10], o Ser Supremo, que, por ser fonte da vida, é chamado *Aláyè* — Senhor da Vida — e também *Eléémí* — Senhor do *Èmí.*

[9] *Ènìyàn* é traduzido como "aquele que escolhe", onde *Ènì* significa pessoa e *Yàn*, a ação de selecionar. Confiamos que seu significado faça alusão ao fato do ser humano poder escolher seu *Orí* e com ele seu destino e sua orientação existencial, podendo vir ou não para o plano material.

[10] *Olódùmarè* no idioma *yorùbá* é traduzido como *Olo*, expansão e poder; *Dun*: tempo e longevidade; *Má*: alude a criação dos quatro pontos cardeais do Universo (*agbáye*). *Re*: estabilidade da força de realização, que nasce, cresce, reproduz e morre. Os pontos de *agbáye* são representados nos quatro primeiros *Odù* (Caminho) sendo: *Èjìogbe Méjì* — o fogo, o Sol. *Òyèkú Méjì* — a água, a Morte. *Ìwòrì Méjì* — o ar, a Transformação. *Òdí Méjì* — a terra, o Renascimento. Segundo Parizi (2020, p. 82), antes mesmo da existência, *Òlódùmarè*, estando recolhido em si mesmo, encontrava-se na escuridão, como útero de fecundação de tudo que existe. Eis que em meio a escuridão surge do próprio ser a luz primordial (*Ela*) de origem. *Ela* é a luz da Criação e da Sabedoria. De *Ela*, instantaneamente, surge *Òrúnmìlà,* divindade testemunha da criação.

Em seu hálito reside o mistério da existência, o sopro sagrado que anima a matéria e a transforma em presença. Por ser invisível, intangível, *Èmí* se vincula a respiração — *Èémí* — tornando-se indissociável do ato de inspirar e expirar. Não por acaso, muitas vezes *Èmí* é confundido com a própria respiração, pois é nela que se manifesta o ritmo da vida. Cada fôlego é um gesto de continuidade, uma renovação do vínculo entre o humano e o divino. Inspirar é acolher o mundo; expirar é devolver-lhe parte de si. E nesse ciclo, o ser vive, aprende, sente, transforma. A respiração torna-se prática significante, ritual cotidiano, expressão da sacralidade que habita o corpo. Pois é do sopro que nasce o movimento, e é no silêncio entre os fôlegos que mora o mistério. O corpo, ao ser provido de *Èmí*, encontra-se inundado pelo princípio da vida sem o qual não teria existência própria, logo, esse é percebido como vida orgânica material, *Ara Ènia*.

Nesse sentido, a existência de *Èmí* se extingue junto com a vida, pois, quando *Èémí* cessa, o *Èmí* se evapora e a vida se esvai. *Èmí* é aquilo que dá vida, que anima o corpo na terra, sendo essencial que circule por todo o *Ara*. Essa compreensão explica a expressão: *Èémí olójà nínu ara* — a respiração é a rainha do corpo. Não é por acaso que, na hora da morte física, diante do corpo inerte, sem vida, se diz: *Èmí lọ* — o *Èmí* foi embora.

O papel do *Orí* na sustentação do *Ara*, corpo

Estando integrado na ordem cosmológica, ao nascer no *Àiyé*, o corpo funciona como um suporte — *Àpéré* — ou um espaço de acolhimento para o *Orí* simbólico e espiritual, a cabeça divina. O *Orí Àpéré*, por sua vez, é a caixa craniana, a parte física visível que abriga esse espírito.

Orí é a junção de O, que significa ele ou ela, e rí, a ação de perceber. Assim, *Orí* é conhecido como o espaço onde se assenta a percepção, o lugar onde a consciência se manifesta na experiência do mundo.

Modelado no *Ọ̀run*, a partir de uma variedade de matérias míticas progenitoras, constitui uma noção particular da existência do ser em sua essência. Como divindade, *Orí* nos acompanha além da vida, ou seja, após a morte, permanecendo assim ligado

diretamente à manutenção do ciclo existencial — ao *Atunwá*, aquele que voltou a existir.

Atunwá é a contração de *Àtúnbí*, a regeneração, e Ìwà, o caráter. Essa união é o que garante a existência em uma forma dinâmica, pois recomeça todo o ciclo existencial, permitindo que a vida se perpetue junto aos seus descendentes. *Orí* é um *Òrìṣà* imprescindível para a existência de cada ser, pois é pela cabeça que a pessoa se conecta com o *Ọ̀run*, o seu destino e essência divina.

O corpo como ponte entre mundos

Ao serem gerados no *Ọ̀run*, a partir da matéria mítica, os seres possuem um outro aspecto espiritual que permanece habitando o *Ègbe-Ọ̀run* — a comunidade ou família do *Ọ̀run* — permitindo a existência simultânea nos dois planos: espiritual e material. Essa conexão é mediada por um amigo ou consciência espiritual, denominada *Enikeji*, o "companheiro eterno" ou a "segunda". Isso significa que *Enikeji* representa, no *Ọ̀run*, o ser do *Àiyé* e, de forma reflexa, o ser do *Àiyé* é a representação de *Enikeji* no *Ọ̀run*, sendo ambos necessários para funcionarem em sintonia. Como *Ẹlẹgbẹ́*, aquele que pertence à sua comunidade espiritual, *Enikeji* acompanha a pessoa em todos os momentos da vida terrena, testemunhando e registrando cada acontecimento de sua existência. Assim, é um protetor espiritual, um *Aláààbò.*

Relacionando-se ao *Enikeji*, encontra-se *Ojiji*, a sombra. No *Àiyé,* essa sombra é compreendida como a representação simbólica, etérea e simultânea do corpo material. Essa compreensão explica por que não se deve passar uma vela acesa atrás de uma pessoa iniciada — pois, através de *Ojiji,* pode-se gerar uma nova realidade, alterando a forma como a pessoa se percebe. Afinal, a sombra é uma força expressiva, a irradiação do visível que carrega a essência daquilo que a produziu, mesmo não reproduzindo sua realidade.

Entender a indubitabilidade desses dois planos de existência possibilita compreender, entre outras razões, por que o (a/e) iniciado (a/e) não deve olhar no espelho durante seu período de preceito[11]. O espelho, como símbolo, reflete o

[11] O espelho, nesse contexto, é compreendido como um portal capaz de estabelecer conexão entre o

saber, o autoconhecimento e a própria consciência. Conhecer-se a si mesmo, em sua essência, como reflexo, não é igual a conhecer-se através do "outro" que lhe serve de espelho. Essa distinção revela a profundidade do entendimento sobre os planos espiritual e material, e a importância de respeitar esses momentos de silêncio e introspecção na jornada do autoconhecimento.

Orí: a presença imanente do sagrado no corpo e no destino humano

Apesar de comumente ser visto como a cabeça, *Orí,* como conceito, expande-se para abraçar a totalidade de *Ènìyàn*, a essência de cada ser. Para cumprir suas funções, *Orí* possui duas dimensões que coexistem de modo complementar. A primeira é o *Apárí-Inú* — a parte interna — onde *Apá*, que significa marca ou sinal, une-se a *Orí*, representando a consciência. *Inú*, por sua vez, designa aquilo que é interno e intangível. Dentro do *Apárí-Inú* repousa um núcleo chamado *Orí-Inú,* fonte principal para a construção de um bom caráter. O *Orí-Inú* é a dimensão imaterial, uma energia pura que retorna ao *Ọ̀run* após a morte da matéria. Nele reside uma combinação de elementos ligados ao destino — *Ipin*[12] — e também é nele que se estabelece a existência individualizada de cada ser. É nesse espaço que vivem as emoções e a psiquê. No *Orí-Inú* também se encontra o *Òkè-Ipori*, o núcleo vital onde está sediado o *Èmí*, a essência da vida.

A segunda dimensão é o *Orí-Odé*, correspondente à parte externa, tangível e visível aos olhos — a cabeça biológica. Como parte material, é o local onde se manifestam as características físicas e as feições humanas. Essa dualidade entre o interno e o externo ressalta a complexidade e a profundidade do conceito de *Orí*, fundamental para a compreensão da essência e do destino de cada pessoa.

O *Orí-Odé* é o espaço onde reside o *Orí-Inú*. Para entendê-lo em sua essência, é importante explorar seus cinco lados. Vamos lá: o lado da frente, ou testa, é

mundo material e o mundo espiritual. Refletindo tudo o que lhe é exposto, revela uma realidade aparente, invertida, que desperta a atenção para uma perenidade existencial.

[12] *Ipin* — Parte desprendida da matéria e/ou matriz existencial eterna. Está associado a *Ọ̀rúnmìlà*, conhecido como *Èlerií-ìpín* — o Senhor do Destino porque esteve presente no momento da criação e por isso conhece todos os *Orí*. Foi ele quem assistiu o compromisso firmado entre *Ènìyàn* e seu destino, ou seja, os objetivos firmados no momento de sua vinda para o *Àiyé*.

chamado de *Iwájú-Orí*. É nesse local que fica a energia ancestral guardiã, aquela que protege e inspira. O lado esquerdo de *Orí* é conhecido como *Òsí-Orí*, e o lado direito como *Òtun-Orí*. Esses dois lados representam, respectivamente, os ancestrais femininos e masculinos, e estão ligados pelo *Orí-Àpéré* — o elo que sustenta a conexão entre o físico e o espiritual. Se esse elo se romper, pode levar à morte física do ser, pois a ligação entre o mundo espiritual e o material é fundamental. Esses lados também são a fonte de inspiração e desenvolvimento do caráter. Junto com a nuca, chamada *Ìpàkó-Orí*, que fica na parte posterior do crânio, eles permitem a união do *Òrìṣà* com a consciência individual, facilitando estados de transe e conexão espiritual. Assim, esses lados se relacionam diretamente às divindades, que influenciam e orientam a nossa jornada. O lado de cima, ou coroa da cabeça, é conhecido como *Àtári* ou *Awùjè*. Essa região funciona como uma ponte entre o material e o imaterial, sendo o local onde é feita a incisão — *Gbéré* — durante a cerimônia de iniciação, para a fixação do *Òsù*[13], que é a marca espiritual que acompanha a pessoa ao longo da vida. Essa compreensão dos cinco lados do *Orí-Odé* ajuda a entender a sua importância na nossa conexão com o espiritual, a nossa história ancestral e o desenvolvimento do caráter.

No *Orí-Odé*, além dos órgãos de sentido, encontramos o *Ọpọlo*, que é o cérebro. Ele desempenha um papel fundamental, pois ao se articular com as demais partes do corpo, como o coração — *Òkán* — ele leva ao pensamento, chamado *Èrò*. Para que uma pessoa, ou *Ènìyàn*, possa pensar de forma plena, é necessário que haja uma composição harmoniosa entre todas as partes do *Ara*, que é o nosso ser completo, tanto no aspecto material quanto no imaterial. *Ọpọlo* é aquele que organiza *Èrò*, ou seja, o pensamento, por meio da lógica e da razão. Além disso, é responsável por controlar toda a parte biológica do *Ara*, garantindo que o corpo funcione de maneira equilibrada e saudável. Essa integração entre o cérebro, os sentidos e o coração mostra como cada elemento do *Orí-Odé* trabalha em conjunto para formar a nossa consciência, nossa capacidade de pensar, sentir e agir. É por isso que o

[13] *Òsù* é a marca de distinção do iniciado no candomblé. O *Osù* é composto por diversos elementos que sofrem adequação a depender do *Òrìṣà* da pessoa.

desenvolvimento e o cuidado com esses aspectos são essenciais na nossa jornada de autoconhecimento e espiritual.

Para além, *Orí* pode ser percebido por outros dois aspectos. O primeiro, diz respeito ao fato de ser esculpido na matéria original, barro (*Amò*), que contém porções do mundo mineral, vegetal e animal, destinando-se a oferecer continuidade a essência do ser. Essa matéria é o princípio renovador que se traduz na energia guardiã ancestral conhecida como *Ìpòri*. É utilizando-se de *Amò* que *Àjàlá* — o grande oleiro — modela as cabeças dos seres. Essa divindade é o grande arquiteto designado por *Òlódùmarè* à fabricação das cabeças. Com efeito, o conceito de *Ìpòri* se estende também, ao lugar onde é coletada a porção ou matéria símbolo — água, terra, fogo, ar — para modelagem de *Orí*.

Essa combinação de símbolos, em proporções variadas, determina o *Èèwó* — interdição alimentar do (a/e) iniciado (a/e) — pois ninguém pode alimentar-se da matéria de constituição de sua própria cabeça. O *Ìpòri* encontra-se, por conseguinte, ligado às gerações que precederam o seu (a/e) proprietário (a/e). Acredita-se que *Ìpòri* faz com que a cabeça esteja ligada a *Ìwó*, o cordão umbilical[14], porque ambos representam o elemento material de origem pessoal, elo biológico que expressa a relação de dependência entre vidas. Centro do corpo que simboliza a vinculação do ser com o mundo exterior.

Dizem que as cabeças são construídas com variadas imperfeições, mas muitos acreditam que *Àjàlá* assim o fez propositalmente para que seja preservado o livre arbítrio — *Ìfẹ́-Àtinuwá* — e suas possibilidades, o que explicaria a relevância do rito de oferendas à cabeça — *Ibo-Orí* — ou como conhecido, *Iborí*. Nei Lopes (2003) lembra que cuidar do *Orí* é cuidar da própria vida, pois nele repousa a ligação com os ancestrais e com *Òlódùmarè*.

Esse ritual proporciona a renovação das forças cósmicas por meio de um movimento de restituição, visando a estabilidade e constância necessárias a *Orí*. Ele atua no favorecimento de sua harmonização, em oposição aos desequilíbrios que

[14] Para além, acredita-se que o cordão umbilical é símbolo do nascimento e do equilíbrio, funcionando, portanto, como um ponto de entrada e saída de energia vital. Seu alongamento estabelece uma conexão entre o corpo físico e o mundo espiritual.

geram infortúnios e dificultam o alcance da plenitude existencial.

O segundo aspecto que caracteriza *Orí* é denominado *Ẹlẹ́dá*, ou melhor dizendo, *Ẹ ni ẹ́dá* — o Senhor dos seres viventes, aquele que controla e orienta os desejos de *Orí*. A palavra *Eléèdá* é composta por *elé*, aquele que possui — o dono, o senhor — e *èdá* — qualquer criatura viva. *Ẹlẹ́dá*, portanto, é a parte do Ser Supremo que habita o ser, funcionando como uma energia individual incondicional que, juntamente, com o *Òrìṣà*, liga-se diretamente ao destino individual da pessoa. *Ẹlẹ́dá* é o sentido de orientação, é a somatória da origem com a ancestralidade.

Òrìṣà e princípios cosmológicos da corporeidade

O *Òrìṣà* é visto como protetor espiritual, referência que sugere e conduz padrões de comportamento. Possui atributos divinos e traços humanos, com o propósito de fazer intervir a vontade divina na condução do desejo humano, pois esse, junto à curiosidade, acende a busca pelo conhecimento, compreensão e sabedoria. A palavra *Òrìṣà* advém de *Orìsè*, originando-se da expressão "*Ibiti orí ti sè*" — a origem ou fonte de *Orí*, com sua força e poder. *Orìsè* é a fonte de onde emergem os seres.

Conta um verso de *Ifá* que quando *Orí* veio ao *Àiyé*, não tinha companhia; os *Òrìṣà* presentes não o reconheciam em seu valor. *Orí* retornou a *Olódùmarè*, pedindo parceiros. Após cumprir os sacrifícios determinados, *Orí* teve seu pedido atendido pelo Ser Supremo, que lhe concedeu *Ara* e, por meio dele, os elementos de que necessitava. *Ara* trouxe consigo o coração, as pernas, as mãos, os pés e as entranhas, que densificaram, conjuntamente, o poder concedido por *Olódùmarè* a *Orí*.

Òkán, o coração, representa a própria consciência, pois alimenta a ação, o pensamento e a inteligência de *Ènìyàn*. Encontra-se dentro de *Àìyà* — o peito — e funciona como uma bomba de pressão para fazer circular *Èjé* ou *Ohún* — o sangue — símbolo da procriação. *Èjé*, em sua expressão física, constitui a força vital, ou seja, o *Àṣẹ* que nutre, mantém e anima a vida do ser. Contém os nutrientes necessários à sua manutenção, como sais minerais, vitaminas e oxigênio. *Òkán* guarda a força que pode impregnar todas as outras partes. Ele é responsável por deslocar a suposta superioridade do inteligível sobre o sensível da existência, pois representa a fonte de

intuição e sabedoria emocional, essenciais para o equilíbrio e o bem-estar do ser. No desenvolvimento da sabedoria emocional, por meio da experiência do sensível, ocorre a progressão do intelecto. É pelo coração que nos conectamos emocionalmente com o mundo e, consequentemente, com as pessoas.

Òkán oferece a oportunidade de compreensão além da lógica e da razão, o que justifica a busca do (a/e) candomblecista por um *Ọkàn Mímọ́*, ou seja, a qualidade de ter um coração puro. Em suma, *Òkán* é local de escuta dos sentidos.

Isso quer dizer que *Orí* e *Òkán* não podem ser separados já que são aspectos interdependentes da existência humana. *Orí* é o guia, dita a lógica e o raciocínio, enquanto *Òkán* é a morada dos sentimentos e das emoções mais profundas. A lógica e o raciocínio são agraciados pelos sentimentos e emoções, provocando uma metamorfose que propicia uma vida harmoniosa, plena e equilibrada. Se *Orí* oferece a capacidade de análise e reflexão, *Òkán* fornece empatia e intuição. Porquanto, a sabedoria vem do desenvolvimento da capacidade de escuta tanto de *Orí* quanto de *Òkán*, reconhecendo que suas vozes são distintas, mas complementares, afinal, a consciência — *Èrí-Òkán* — acompanha o pensamento e, ambos são atravessados pelos sentimentos produzindo o que podemos chamar de "*si mesmo*".

É por meio dos recursos encontrados em *Apárí-Inú* que se tem desenvolvido o coração como testemunha — *Èri-Òkán* — ou melhor dizendo, aquele que observa a determinação de uma pessoa em realizar o próprio potencial e contribuir para existência individualizada e comunitária, colocando em ação e em vida a ética do cuidado.

O que dá base para a sustentação do *Ara* é *Èse*, as pernas. *Èse* participa de forma direta na caminhada de *Àtẹ́lesè* — os *pés* — sobre a terra, caracterizando o princípio do esforço individual. A terra, como nos lembra Sodré (2017a), é morada dos antepassados. Por meio dela se tem propiciada a fertilidade. A terra liga-se ao ritmo do universo, guardando o segredo do invisível. Daí a importância do toque descalço de *Àtẹ́lesè* na terra, porque por intermédio dele, somos conduzidos ao coração da nossa própria essência. Por meio de *Àtẹ́lesè*, as ações são dirigidas para efetivação dos objetivos de *Orí*.

Ọwọ — as mãos — por outro lado, é o instrumento pelo qual as pessoas podem

agir. Pelas mãos se dá forma às coisas. Essas exprimem a ideia de atividade, potência e domínio. *Ọwọ* se apresenta como manifestação corporal do estado interior do ser, performando atitudes quando não se pode falar. A pessoa, ao gesticular, torna as mãos o símbolo da voz e do canto porque não somente seus movimentos se inscrevem no espaço, mas também, sua posição se apresenta significativa, dando sentido ao gesto ritual, em uma atitude de respeito e transposição de potência, de energia, dado que o gesto é o que corporifica a ação, preenche espaços que não podem ser ocupados de outra maneira, estabelecendo interação. Pelas mãos tem-se uma linguagem que fala por si. Um bom exemplo para descrever essa linguagem, dentro do candomblé, é a realização, nos momentos de saudação e de agradecimentos, do conjunto de palmas em cadência, conhecido como *Patéwó*, onde *Pa*, o verbo bater, une-se ao substantivo *Até* = aplausos e a *owó* = mãos. Em resumo, o *Patéwó* é o aplauso contendo uma intenção, como na simbologia de chamar as divindades para perto do ser humano com o objetivo de receber suas oferendas, ou mesmo reverenciar e afastar o mal, trazendo energias positivas. No gestual do *Patéwó*, as mãos são coordenadas de forma a bater três palmas pausadas, seguidas de sete palmas sem intervalo. Essa ação é repetida por três vezes, produzindo um som direcionado.

Orí, portanto, constitui o "Eu" visível e invisível onde *Orí-Inú* e *Orí-Odé* trabalham juntos. É por esse motivo que devemos cuidar para que nenhum *Orí* seja destruído. Segundo o mito, o eu invisível é escolhido por cada pessoa ainda no *Ọ̀run*, antes mesmo de vir para o *Àiyé*. O destino inscrito em *Orí* constitui sua sina — *Ìpín Orí* — e se divide em três partes: *Akunleyan, Akunlegba* e *Àyànmò*.

Da morada do sagrado ao caminho do destino: a escolha de *Orí* e a criação de *Ènìyàn*

A reprodução de uma das muitas histórias contadas no interior dos terreiros permite a compreensão da divisão de *Ìpín Orí* de maneira lúdica e agradável. Segundo o mito, no princípio dos tempos, *Odùduwà* havia criado a Terra. *Òlódùmarè*, o Ser Supremo, diante dessa criação, ordenou que *Òṣàlá* concebesse *Ènìyàn* — o ser humano. Esse *Òrìṣà*, prontamente, tentou dar origem a criatura utilizando o ferro e,

logo após, a madeira, mas constatou que ambos eram elementos muito rígidos, impróprios para o feito. Tentou, então, produzi-lo de pedra, mas também não deu muito certo, pois esta se mostrou muito fria. Perseverando em seu desígnio, *Òṣàlá* pelejou para fabricar *Ènìyàn* a partir da água, mas o novo ser não tomava forma definida. Envidou então, o fogo, mas o elemento consumia a própria criatura. Intentou com o ar, mas depois de pronto, o ser sempre voltava ao que era — a forma inicial, o próprio ar. Já desanimado, frustrado com as tentativas anteriores, experimentou modelar *Ènìyàn* de azeite e/ou vinho, mas assim como com a água, não obteve sucesso. Desolado pelo fracasso, *Òṣàlá* foi assentar-se na beira do *Òdo* — o rio. De repente, das águas, emergiu *Nanã*, a mais antiga e sábia *Iyagba* — a grande mãe — que se inteirando do problema que preocupava *Òṣàlá* mergulhou nas profundezas de *Òdo* e retornou com *Amò*, uma porção de lama, entregando-a ao *Òrìṣà* que, sem hesitar, cria o ser com todos os seus elementos, cabeça, coração, mãos, pernas, pés e entranhas.

Òlódùmarè, satisfeito com a flexibilidade e capacidade de movimento do ser criado por *Òṣàlá*, insufla na criatura seu hálito sagrado, *Èmí*, fazendo surgir a vida. Todavia, aos olhos de *Òlódùmarè*, ainda era preciso para efetivação da vida, ir além. Era necessário que o novo ser fosse capaz de escolher as melhores oportunidades e as circunstâncias para fazer jus a sua existência, tornando significativa sua missão no *Àiyé*. Foi essa ideia que conferiu ao novo ser criado por *Òṣàlá*, o epíteto de *Ènìyàn: Ènì* = pessoa + *Yàn*, a ação de escolher, ou seja, aquele que escolhe — e permite a definição de seu *Kàdárà*, seu destino pessoal. Essa é a razão do destino de *Ènìyàn* tornar-se multidimensional. Para fazer cumprir seu propósito, *Òlódùmarè* pediu a *Àjàlà*, o oleiro e arquiteto divino, para confeccionar a essência do ser, *Orí-Inu*, a cabeça interior para ocupar a cabeça física já criada.

Para atender a esse pedido, o sábio arquiteto, dirigiu-se ao *Ìpòri*, local onde se encontram as matérias símbolo — lembram? — água, terra, fogo e ar. Coletando porções variadas, utilizou-as em combinações e proporções diversas, misturando-as para fabricação de variados *Orí-Inu*. A partir daí todos os corpos criados por *Òṣàlá*, antes de virem para o *Àiyé* passam pela oficina do grande oleiro para escolher a cabeça interna que julga ser mais adequada para efetivar e orientar sua existência no

Àiyé. Existência amalgamada aos desígnios do Ser Supremo.

Foi assim que o *Orí* se tornou o símbolo do sucesso ou do fracasso do ser. Após esse momento, para definir seu destino, o *Ènìyàn* se ajoelha — *Àkùnléyàn* — aos pés de *Òlódùmarè*, a fim de apresentar seus pedidos. É nesse ato que o *Ènìyàn* escolhe o que irá viver e experienciar em sua existência no plano material, isto é, seu *Àyànmó Ipín*, sua escolha de compartilhamento. Em outras palavras, define-se o que seu *Orí* deverá cumprir, bem como os parâmetros das restituições necessárias que podem favorecer seu sucesso no *Àiyé*. Por isso, acredita-se que negar, contrariar ou ignorar o que foi escolhido no *Ọ̀run* instaura um conflito que torna a experiência da vida árdua e difícil, pois aquilo que foi estabelecido no plano suprassensível constitui parte essencial do próprio ser.

Ademais, para possibilitar os acontecimentos no tempo e no espaço, *Ènìyàn* recebe, ainda de joelhos, as circunstâncias para o melhor cumprimento de suas escolhas, *Àkùnlégbà*. É nesse instante que são firmados compromissos com a energia responsável por seu *Ìpòri,* isto é, o ancestral que zela pelo seu desenvolvimento em sua comunidade familiar — *Ègbé* — e do qual faz parte não somente seu *Orí*, mas seu *Òrìṣà* — a fonte de seu *Orí*.

Sendo assim, *Àkùnléyàn* e *Àkùnlégbà* podem ser alterados ou modificados a depender de determinadas condições. *Ìpín Orí* — a sina do *Orí*, pode sofrer alterações em decorrência de determinadas forças e ações, o que leva à crença de que a escolha de *Orí* traz consigo as potencialidades para o alcance da vitória, no entanto, não determina o sucesso. Para o sucesso é necessário o árduo trabalho de transformar as potencialidades em realizações, ajustando o que está em dissonância com o que foi determinado.

Para além, *Ènìyàn* recebe do Ser Supremo *Àyànmó* — a predeterminação — em outros termos, os aspectos do destino que não podem ser alterados, pois, cada pessoa tem sua escala potencial que não pode ser modificada para além do determinado. Como por exemplo, o dia de seu retorno ao *Ọ̀run*.

O dia do retorno ao *Ọ̀run* pode ser adiantado, mas nunca adiado. Todos esses movimentos acontecem na presença de *Ọ̀rúnmìlà* que, por esse motivo, recebe o nome de *Èléri Ípìn*, a testemunha da escolha de *Ènìyàn*.

Como testemunha, deve ser consultado, de tempos em tempos, para que se saiba o melhor caminho, ou seja — o *Odu* — signo regente da vida, que possibilita a concretude do destino. Agora sim, após escolhas e designações, *Orí* está pronto para dirigir-se a *Àkàsò*, a fronteira entre *Ọ̀run* e *Àiyé*. Ali chegando cabe a *Ènìyàn* pedir passagem a *Oníbodè* — o guardião-porteiro — cuja função é interrogar as pessoas a respeito do que vêm fazer no plano físico. *Oníbodè,* ao escutar suas escolhas e desígnios, fará fixar densamente e/ou selará o seu destino. Ao transpor *Àkàsò*, tudo é esquecido e a pessoa passa para o útero materno e, tão logo tenha fim o período gestacional, acontece seu nascimento — *Ọjọ́ Ìbí* — dia do nascimento. *Orí lo ndá eni, esi ondaye* – *Orí* é o criador do ser, antes do mundo existir!

A partir do exposto o corpo pode ser pensado como o altar do divino, merecedor de cuidados e zelo, mas que, em seus deslocamentos, torna-se lugar de encontros de culturas múltiplas, sendo, portanto, envolto em relações. É pelo *Ara* que se aprende a relacionar-se com o mundo. Sodré (2017a) nos diz que o corpo é como uma bússola que funciona para orientação e referência aos outros. Quanto mais livre se sente, maior é o alcance do poder de orientação da pessoa por si mesma, por seus próprios padrões, pelo *Àṣẹ* que possui e pela ancestralidade que carrega. E o melhor lugar para vislumbrar esta centralidade do corpo na cosmologia *yorùbá*, tal como discorrido até aqui, é o *Égbé*, o terreiro de candomblé nagô, onde, dentre as diversas liturgias e preceitos que os seus praticantes devem realizar e cumprir, a não-linearidade de um tempo espiralar, tal como apontado por Martins (2021), permite a presentificação dos *Òrìṣà* nos corpos individuais e no corpo-território desse espaço-tempo sagrado.

Corporeidade ancestral, pertencimento identitário

Como amplamente discorrido, cada elemento que constitui o ser humano é herança de seus progenitores, expressão de um coletivo mítico que, de forma diversa, transfere fragmentos de suas propriedades materiais e simbólicas para a formação singular de cada indivíduo. Essa constituição se justifica pela combinação única desses elementos, cuja representação possui uma existência dupla: uma no *Àiyé* (mundo físico) e outra no *Ọ̀run* (mundo espiritual), sendo este último passível de invocação ou representação. Nesse sentido, os seres humanos são a materialização

do que já existia no espaço suprassensível. Juana Elbein dos Santos (1976) ressalta que, no ritual nagô, o corpo é mediador entre planos, lugar de passagem e acolhimento do sagrado.

No candomblé, o *Ara* — o corpo — é um agente propositivo de realização, pois os valores da tradição tornam vivas as experiências que dão forma aos sentidos. O corpo, portanto, transforma-se, pela vivência, em um espaço de registro: *Igbasilẹ.* Quando se pensa em aprendizagem no candomblé, o saber não se transmite apenas por palavras, mas pulsa no corpo que é ao mesmo tempo tambor e batida, chão e caminho. O corpo é repertório de sabedoria ancestral, pois é nele que se aprende, apreende-se e entrelaça-se com o mundo. Enquanto vivente no plano material, é chamado *Ara Àiyé*: corpo que pisa a terra, que dança, que sente, que guarda memórias e inteligência. Já no ambiente abstrato, espiritual, é *Ará Òrun*: corpo que habita o invisível, onde repousam as forças das linhagens míticas e as encarnações que já viveram no *Àiyé.*

Amadou Hampâté Bâ (2010) lembra que cada corpo é uma biblioteca viva, um repositório de memórias que não podem ser silenciadas. Beatriz Nascimento (2006) acrescenta que, ao ser violado pela escravidão, o corpo negro se transforma em quilombo vivo — espaço de resistência e produção de saberes coletivos. Abdias Nascimento (1978) enfatiza que a cultura afro-brasileira, pelo corpo, reafirma uma cosmovisão que resiste ao genocídio histórico do povo negro.

A violência colonial produziu profundas rupturas nos modos africanos de compreender o corpo, a espiritualidade e a própria noção de humanidade. Conforme argumenta Rita Laura Segato (2021), a colonialidade instituiu hierarquias raciais e epistêmicas que transformaram corpos negros em territórios de exploração, silenciamento e desumanização. Nesse processo, a racionalidade ocidental passou a operar por meio da fragmentação entre corpo e espírito, sujeito e comunidade, humanidade e natureza.

Frente a esse projeto colonial, os terreiros de candomblé configuram-se como espaços de reconstituição ontológica e política. O corpo negro, historicamente violado pelo escravismo e pela colonialidade, ressurge como território de memória, continuidade ancestral e resistência epistêmica. As práticas do *Àṣẹ* atualizam, em

território brasileiro, cosmologias africanas que recusam a lógica individualista moderna e reafirmam formas coletivas e relacionais de existir.

É nesse contexto que o conceito de *Orí* adquire centralidade. Conforme propõe Rodrigo Ferreira dos Reis (2021), em diálogo com Beatriz Nascimento, Walter Mignolo e Alex Ratts, *Orí* pode ser compreendido não apenas como dimensão espiritual individual, mas como princípio de orientação existencial afro-diaspórica diante das violências coloniais. *Orí* torna-se, assim, espaço de reinscrição da dignidade, da memória e da continuidade histórica negra. Assim, o corpo deixa de ser apenas presença biológica para ser arquivo político e poético que reinscreve a dignidade, abrindo caminhos entre o que é visível e o que é invisível, entre memória, resistência e imaginação.

O si-mesmo corporal no candomblé nagô

Segundo Sodré (2017b) o sujeito nagô, por não ser o mesmo da representação (ocidental) valoriza também o corpo, visto que ele "[…] abriga as representações do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as Divindades" (Sodré, 2017b, p. 118). Em contraposição à concepção do pensamento ocidental, que situa a certeza do ser no intelecto, como demonstra a célebre máxima de René Descartes "penso, logo sou", o modo de ser e estar no mundo embasado na tradição *yorùbá* experiencia a consciência de si por meio dos sentidos aflorados pela corporeidade, sentidos estes que vão além das simples sensações biopsíquicas que poderíamos imaginar, limitados que estamos, muitas vezes, na concepção dualista e materialista mente/corpo que fundamenta a visão de mundo da cultura ocidental.

O corpo, na cultura *yorùbá* e cujas referências mais próximas de nós no Brasil, se perpetua nos terreiros de candomblé nagô, apresenta muitos sentidos. Ao inverter a lógica racionalista da filosofia ocidental e pautar a experiência de estar no mundo a partir da corporeidade, delineia uma outra lógica, não a dos argumentos intelectivos causais e predicativos, mas uma lógica sensível, que inaugura a comunicação pela intencionalidade e imanência. Assim é que Boulaga nos diz que "O sentir é a comunicação original com o mundo […]. Pelo sentir do corpo, o homem não está

somente no mundo, mas este está nele" (Boulaga apud Sodré, 2017b, p. 124).

O *Egbé*, locus de socialização da sacralidade nagô, constitui-se como palco de um saber ancestral que não se aprende simplesmente: ele se incorpora. Sendo o corpo a ponte entre mundos e temporalidades diversas, é sobretudo no *Sirè* — celebração litúrgica que apresenta a dança dos orixás, envolvida em ritmos, cantos e indumentárias próprios — que se torna possível testemunhar de perto a incorporação desses incorporais (Sodré, 2017b). Nesse espaço, o grupo-corpo, unidade formada pela singularidade de cada participante, reafirma sua ancestralidade afro-diaspórica, carregada de *Àṣẹ* e alimentada por ele nas (re) existências do cotidiano. Apesar das tentativas da sociedade brasileira de promover o apagamento ou a invisibilização da diversidade étnica e cultural que se consolidou no território nacional, as mensagens imagéticas apresentadas a seguir revelam outras formas de sentir o corpo — e, nele, também aprender, pois, como lembra Oyěwùmí (1997), é preciso descolonizar o olhar sobre o corpo africano e afro-diaspórico, resgatando-o como matriz de saberes.

Figura 1
***Òṣàlá* em traje de gala**



Fonte: Acervo do *Ilè Àṣẹ Sòpònnón* (2025)

Figura 2
Dança narrativa do caçador Ọ̀ṣọ́ọ̀sì.



Fonte: Acervo do *Ilè Àṣẹ Sòpònnón* (2024)

Figura 3
O bailado de *Yànsàn*



Fonte: Acervo do *Ilè Àṣẹ Sòpònnón* (2024)

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

Figura 4
Ṣàngó – Divindade da justiça.



Fonte: Acervo do *Ilè Àṣẹ Sòpònnón* (2024)

Considerações finais

Pensar o corpo sob a ótica *yorùbá* implica deslocar leituras ocidentais que historicamente o reduziram à dimensão biológica, anatômica, disciplinar ou somente estética. Na cosmologia nagô, o corpo é território sagrado, tecnologia de memória, espaço de inscrição do *Àṣẹ* e lugar de continuidade entre ancestralidade, espiritualidade e existência coletiva. Mais do que suporte da experiência humana, *Ara* constitui-se como acontecimento cosmológico.

O debate antropológico sobre o corpo, desde Marcel Mauss até autores contemporâneos das religiões afro-brasileiras, permite compreender que as corporeidades são construídas social e simbolicamente. No contexto do universo candomblecista, o corpo emerge e se apresenta com a insígnia dessa tradição cultural, entretanto, frisa-se, ele é uma dimensão constitutiva do próprio sagrado. Assim, o corpo, no candomblé nagô, não apenas representa cosmologias: ele as atualiza continuamente por meio do rito, da incorporação, da dança, da oralidade e da experiência comunitária.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

Em contexto afro-diaspórico, essa compreensão adquire ainda dimensão política. Historicamente violentado pela escravidão, pelo racismo e pela colonialidade, o corpo negro transforma-se, nos terreiros, em espaço de resistência ontológica e de reinvenção da existência. A cosmologia *yorùbá* preservada e reelaborada no Brasil reinscreve outras formas de compreender pessoa, território, espiritualidade e humanidade.

Na cosmovisão *yorùbá*, o corpo é simultaneamente forma e força: uma tecnologia viva que agencia a comunicação entre o visível e o invisível. Por meio dele circulam energias, saberes e *Àṣẹ* que conectam humanos, divindades, animais, plantas e objetos rituais. O corpo, nesse sentido, é mediador e mediado, sendo ao mesmo tempo produto e produtor das dinâmicas do sagrado. Ele participa de gestos, estados e práticas que o atravessam — como incorporações, ebós, resguardos, danças, recolhimentos e iniciações —, nas quais se atualizam as potências que ligam o *Àiyé* ao *Ọ̀run*. Cada movimento, toque, palavra e silêncio corporifica um modo de saber e de existir. O corpo, portanto, não é apenas veículo de manifestação espiritual, mas território onde o sagrado se inscreve e se faz presença, orientando modos de vida, relações e pertencimentos.

Compreender o corpo sob a perspectiva candomblecista — especialmente à luz da filosofia amalgamada ao candomblé nagô — implica reconhecê-lo não apenas como suporte da existência, mas como espaço de memória, de política e de inscrição do sagrado. O candomblé, nesse horizonte, constitui-se como lugar de construção de identidades e subjetividades, individuais e coletivas, em diálogo com múltiplas referências socioculturais que extrapolam os limites intramuros do terreiro.

Nessa dinâmica, o corpo emerge como eixo fundamental de aprendizagem e resistência, reafirmando valores civilizatórios afro-diaspóricos frente a um sistema cultural e histórico marcado pelo escravismo e pela lógica capitalista, que insistentemente buscam subjugá-lo e invisibilizá-lo.

Referências bibliográficas

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

BÂ, Amadou Hampâté. 2010. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2ª ed. rev. Brasília, Unesco, p. 144-209.

BASTIDE, Roger. 1985. O princípio da individuação. In, *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.

DESCARTES, René. 2013. *Discurso do método*. Porto Alegre, L&PM.

DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.

GOLDMAN, Márcio. 2023. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

LOPES, Nei. 2003. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

MARTINS, Leda Maria. 2021. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro, Cobogó.

MAUSS, Marcel. 2003. “As técnicas do corpo”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 399-422.

NASCIMENTO, Abdias. 1978. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NASCIMENTO, Beatriz. 2006. *Beatriz Nascimento: textos, entrevistas e imagens*. São Paulo, Instituto Kuanza.

OLIVEIRA, Bianca. 2012. *Corpo, ritual e experiência simbólica no candomblé*. Salvador, Edufba.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 1997. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

PARIZI, Vicente Galvão. 2020. *O livro dos orixás: África e Brasil*. Porto Alegre, Editora Fi.

RABELO, Miriam Cristina. 2022. *Enredos, feituras e modos de cuidado no candomblé*. Salvador, Edufba.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. 2021. Ori e diáspora: corporeidade, ancestralidade e colonialidade. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, 22(43), p. 149-170, jan./jun.

SANTOS, Juana Elbein dos. 1976. *O nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes.

SEGATO, Rita Laura. 2021. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.

SODRÉ, Muniz. 2005. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, DP&A.

SODRÉ, Muniz. 2017a. *O terreiro e a cidade*. Rio de Janeiro, Mauad.

SODRÉ, Muniz. 2017b. *Pensar nagô*. Petrópolis, Vozes.

VERGER, Pierre Fatumbi. 2018. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2ª ed. Salvador, Fundação Pierre Verger.

WAGNER, Roy. 2018. *A invenção da cultura*. São Paulo, Ubu Editora.