

O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses

Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos
ECO / UFRJ
PROAFRO / CCS / UERJ

RESUMO: O simbolismo da árvore nos mitos de criação das culturas arcaicas demonstra a idéia de conectividade entre os mundos imanente e transcendente. De alguma forma, proponho traçar um paralelo entre a idéia de mundo sobrenatural na cultura africana, fortemente presente na religiosidade afro-brasileira, e a idéia atual de conexão entre o “mundo presencial”, pessoas e o ciberespaço. Nesse sentido, o foco fundamental insere-se no campo religioso, tendo em vista que a discussão passa pelas comunidades de adeptos do Candomblé na Internet. Ao pensar a questão da inserção de uma manifestação religiosa que concebe a inter-relação entre os mundos material e sobrenatural na Internet, é plausível pensar (em acordo com Deleuze) que o mito e a religião já haviam feito homem abandonar a “pre-sença” antes mesmo das redes digitais.

PALAVRAS-CHAVES: Candomblé / Símbolo / Conectividade

O Candomblé é uma expressão religiosa brasileira que tem seus fundamentos baseados em culturas arcaicas africanas. Seus mitos revelam uma memória longa – ainda que construída -, referente aos tempos em que os deuses coabitavam com os homens no espaço terrestre. Num esforço de arqueologia mitológica, essas narrativas revelam resquícios simbólicos da passagem das comunidades antigas pelo matriarcado, pelo processo de sedentarização, pela idade dos metais e pelo estabelecimento das primeiras expressões de organização de poder e do estado na África Sudanesa.

O legado destas manifestações culturais africanas é encontrado, de modo mais efetivo, nas formas religiosas de origem Yorubá, Ewe-Fon e Bantu (estas etnias ocupam em especial os territórios da Nigéria, do Benin e Angola, respectivamente), presentes principalmente no Brasil, em Cuba e no Haiti; além da Jamaica, Trinidad-Tobago,

Venezuela, entre outras. Estas formas religiosas construídas nas Américas a partir da Diáspora Africana - resultado do processo escravista promovido pelas metrópoles europeias a partir do século XVI - chamou-se Candomblé no Brasil, Santeria em Cuba, Vodou no Haiti, Cumina e Obeah na Jamaica, Chango em Trinidad-Tobago e Maria Lionza na Venezuela.

Os repositórios fundamentais das narrativas míticas e fórmulas rituais destes cultos são o seu sistema divinatório e o conjunto de mitos e contos morais, geralmente guardados e relatados pelos componentes mais antigos da comunidade. No caso específico do Candomblé de origem Yorubá (objeto do estudo), tais saberes estão consideravelmente preservados. Mais recentemente (pelo menos nos últimos 30 anos), tem havido a recuperação do conjunto de poemas de Ifá, com a vinda de nigerianos para o Brasil, inicialmente para a São Paulo. O Ifá consiste no sistema oracular ou divinatório Yorubá, comandado pelo deus da adivinhação, conhecedor do destino dos homens e da vontade dos deuses – *Òrúnmìlà* -, e do elemento comunicador *Èṣù*.

Chamados de versos de Ifá, estes poemas se referem a histórias de um conjunto de 256 signos denominados de *Oḍù*. Os *Oḍù* são entidades do mundo sobrenatural que comandam o destino. Para cada *Oḍù* há diversas histórias nomeadas de *ese* (caminho), cujo conteúdo é revelado como vaticínio nas consultas oraculares. O tipo de narrativa que mais interessa neste trabalho são os chamados *ìtàn àtówódówó*. Este tipo de *ìtàn* revela os acontecimentos dos tempos imemoriais, os mitos cosmogônicos e a epopéia dos deuses primordiais yorubá na instauração da ordem no caos primevo.

O conhecimento do conjunto de *ìtàn*s e de diversas outras formas de narrativas pertence aos *bàbáláwo* (sacerdotes cuja principal função é desvendar, através dos oráculos, a vontade dos deuses e entidades sobrenaturais). É plausível pensar a partir de Foucault que a sociedade de sacerdotes de Ifá (na África) se constitui numa “sociedade de discurso”. Para o filósofo, a função destes grupos “(...) *é conservar ou produzir discursos, mas fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição*”¹.

¹ FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. pp. 39.

Os conteúdos e saberes que circulam no espaço religioso são fechados, sendo as suas distribuições parcimoniosas, frutos do merecimento e das demonstrações de capacidade intelectual em aprender. É preciso ser inteligente e ter boa memória para absorver os fundamentos sagrados. O último representante da antiga tradição dos bábáláwo no Brasil – o nonagenário professor Agenor Miranda Rocha – relata que:

“Com Mãe Aninha e Abedé, grandes conhecedores do culto africano em seus menores detalhes, aprendi todo o saber de santo, que até hoje guardo e preservo com zelo. Foi um aprendizado longo. Durante muitos anos, enquanto foram vivos, transmitiram-me, aos poucos e pacientemente, o que sabiam e o que eu podia aprender. Naquela época, era assim: o iniciado tinha que provar no seu dia-a-dia se era capaz de receber ensinamentos mais elevados, e não era somente o seu cotidiano na religião, era também na vida leiga, na qual incluía uma postura correta”².

Uma das estratégias de poder na distribuição dos discursos e saberes está em nunca revelá-los por inteiro. No Candomblé, os mais novos sempre queixam-se que os velhos não lhes revelaram tudo que sabiam. Mais uma vez, o professor Agenor descreve com maior entendimento a sua experiência, afirmando que: “*Apesar do muito que me ensinaram, sei que não me transmitiram tudo, da mesma forma que hoje sei que todo o meu conhecimento não será transmitido aos que me foi dado ensinar*”³.

Foucault chegou a pensar que as “sociedades de discurso” já não mais existiam em 1970, a exemplo do desaparecimento dos *rapsodos* da Antiga Grécia. Provavelmente nunca soube do Candomblé como Sartre e Simone de Beauvoir tiveram a oportunidade de conhecer quando vieram ao Brasil nos anos 50, guiados por Roger Bastide e Pierre Verger. Portanto, o Candomblé contém na sua organização “sociedades de discurso” que existe há séculos no Brasil, oriundas de outras tradições ainda mais antigas na África, calcada na “apropriação do segredo” e na “não-permutabilidade”.

“É certo que não existem mais ‘sociedades de discurso’, com esse jogo ambíguo de segredo e divulgação. Mas que ninguém se deixe enganar; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso

² ROCHA, Agenor Miranda. **Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994. p. 22.

³ Idem.

publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não-permutabilidade”⁴.

Estes relatos míticos - revelados pelos ìtàn - falam da comunicação entre forças do mundo dos homens e do mundo sobrenatural. Essa rede de relações de comunicação, que na perspectiva do Candomblé se estabelece entre os espaços imanente (àiyé) e transcendente (îrun), se desdobra em múltiplas instâncias: entre homens e òrì ñà, entre os próprios homens, com o destino (odù), o orí (cabeça-divindade / destino pessoal), ancestrais, entidades e forças do mundo sobrenatural.

No Àiyé – mundo material – habitam os homens, os animais, vegetais e minerais. No Îrun – além ou mundo imaterial – moram os deuses, os ancestrais e demais entidades. Na concepção Yorubá, o Àiyé é uma das camadas ou extensões do Îrun, que se compõe em nove estratos superpostos. Em alguns relatos míticos, o Àiyé seria a parte central do Îrun, havendo quatro níveis que ficariam sob a Terra. Porém, na versão mais conhecida, Àiyé e Îrun seriam as duas metades indivisíveis de uma cabaça - inferior e superior, respectivamente.

Nas diversas versões que descrevem a relação entre os mundos material e sobrenatural, surge a figura da árvore como representativa da sustentação e da conexão entre estes dois espaços. Esta árvore, que ora aparece como uma espécie de coluna, é chamada de òpó-Îrun ou òn àiyé – o pilar que liga o Îrun ao Àiyé. Em outras, como uma corrente - ùwín ámúnrí. Em um dos mitos aparece como o òpákòko, o tronco da árvore akòko (*Newbouldia Laevis*, Bignoniaceae) cravado na terra, fazendo a ligação entre os nove espaços.

Portanto, a proposta deste trabalho é realizar um retorno aos ìtàn àtowódówó, retomar os mitos de criação, buscando no simbolismo da árvore a idéia de conectividade entre os mundos imanente e transcendente. De alguma forma, proponho traçar um paralelo entre a idéia do território sobrenatural de uma cultura africana, fortemente presente na religiosidade brasileira, e a idéia atual de conexão entre o “mundo presencial”, pessoas e o ciberespaço (especialmente nas comunidades virtuais).

⁴ FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. pp. 40.

Nesse sentido, meu foco fundamental retorna ao aspecto religioso, tendo em vista que a discussão passa pelas comunidades de adeptos do Candomblé na Internet. Ao pensar a questão da inserção de uma manifestação religiosa que concebe a inter-relação entre os mundos material e sobrenatural na rede mundial de computadores, é plausível pensar com Deleuze que a “(...) *imaginação, a memória, o conhecimento, a religião são vetores de virtualização que nos fizeram abandonar a presença muito antes da informatização e das redes digitais*”⁵.

Um dos objetivos também é trabalhar as idéias de renovação e expansão do Candomblé, através dos mecanismos de sobrevivência desta expressão religiosa. Pretendo comparar as formas como Religião e Religiosidade se completam, entram em tensão e até mesmo conflitam, em face da tradição e da atualização dos conceitos e ritos. Busca-se refletir como aspectos tão diversos coexistem numa mesma expressão religiosa: tradição (inventada, construída e recriada no tempo) e modernidade, oralidade e escrita, virtualidade, saber, poder, subjetividade, segredo, bem e mal, permutabilidade e não-permutabilidade, transmissão da força mágico-religiosa (ãñê), dissidência, conflito, intrigas, invenções e reinvenções, transnacionalização, comércio, etc. Tais aspectos se assemelham a “mecanismos genéticos” de variabilidade e diversidade com vistas à reprodução e permanência no mundo. Em face deste universo, é possível pensar na Religião segundo o sistema árvore-raiz e na Religiosidade como rizoma.

⁵ LÉVY, Pierre. **O que é o Virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 20.

A Árvore-Símbolo – Conectividade entre os Mundos Material e Sobrenatural

A árvore é um dos símbolos fundamentais das culturas arcaicas. Os velhos baobás africanos de troncos enormes suscitam a impressão de serem testemunhas dos tempos imemoriais. Os mitos e o pensamento mágico-religioso yorubá têm na simbologia da árvore um de seus temas recorrentes. Na sua cosmogonia, a árvore surge como o princípio da conexão entre o mundo sobrenatural e o mundo material. As árvores “(...) *estão associadas a ìgbá ìwà ñû – o tempo quando a existência sobreveio – e numerosos mitos começam pela fórmula ‘numa época em que o homem adorava árvores’...*”⁶.

Uma das versões do mito cosmogônico relata que foi através do Òpó-îrun-òún-àiyé – o pilar que une o mundo transcendente ao imanente - que os deuses primordiais chegaram ao local aonde deveriam proceder o início do processo de criação do espaço material. Este pilar - muitas vezes simbolizado pela árvore ou por seu tronco - é uma figura de origem, é um signo do fundamento, do princípio de todas as coisas, elemento de conexão entre a multiplicidade dos “mundos”. Mircea Eliade vai chamá-la de “Árvore do Mundo”, “Axis Mundi”, “Árvore Cósmica”, cuja função é a de elidir as diversas regiões do cosmo. Para boa parte das tradições místicas e religiosas, os “mundos” dividem-se nos espaços inferiores ou infernais, intermediários ou terrestres e superiores ou celestes. A concepção católica cristã ainda compreende a existência de outros “territórios” como o purgatório ou o limbo.

A tradição yorubá fala na existência de nove espaços – îrun mýsûúsán -, estando quatro deles localizados sob a superfície da Terra – îrun isalû mýrûûrin. Uma das divindades de origem yorubá de culto amplamente disseminado no Brasil – Oya Ìgbàlù, mais conhecida como Yásan, cujo nome deriva da contração da expressão ìyá-mesan-îrun, a mãe dos nove îrun – possui forte relação com a origem do îrun e com a árvore que liga os “mundos”. Esta deusa num de seus epítetos é chamada de Alákòko, a senhora do òpákòko, demonstrando a sua relação com a árvore-mundo yorubá.

⁶ SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a Morte: Pàde. Àsèsè e o Culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Editora Vozes, 1993. p. 77.

Um dos mitos da criação conta que para cada ser humano modelado (a matéria primordial era o barro) por Òrì ñàlá criava-se simultaneamente uma árvore. Òrì ñàlá é o grande pai da criação yorubá. Como divindade primordial, está ligada a cor branca, e por isso é conhecido como um òrì ñà-funfun (literalmente òrì ñà do branco). É interessante notar que em Cuba há um costume de solicitar aos turistas estrangeiros que plantem uma árvore antes de retornarem aos seus locais de origem, como forma de permanecerem simbolicamente no país.

Um outro mito relata a origem das árvores sagradas, especialmente o Iròkò. O Iròkò é uma das espécies vegetais mais imponentes da terra yorubá. O ìtan coloca uma interessante questão ontológica, propondo igualmente a possibilidade de se pensar numa ontologia do sagrado na perspectiva das expressões religiosas arcaicas. O mito, ao afirmar que “na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito”, coloca uma nítida distinção entre ser e ente. Entre uma essência transcendente do sagrado e a sua presença material no mundo, na mesma medida em que na mais antiga das árvores mora o espírito. Porém, em toda a descendência desta velha árvore habita o princípio dela mesma: não só geneticamente, mas principalmente a sua sacralidade.

“No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroco.
Iroco foi a primeira de todas as árvores,
mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro.
Na mais velha das árvores de Iroco, morava seu espírito.
E o espírito de Iroco era capaz de muitas mágicas e magias.
Iroco assombrava todo mundo, assim se divertia.
À noite saía com uma tocha na mão, assustando os caçadores.
Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras
que guardava nos ocos de seu tronco.
Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal.
Todos temiam Iroco e seus poderes
e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte.
(...)”⁷.

No Candomblé encontramos uma importante manifestação da fitolatria. Em vários terreiros da Bahia encontramos grandes e imponentes árvores Iròkò plantadas no espaço

⁷ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 164.

sagrado. Deve-se observar que a árvore em si não é o deus. Para tornar-se sagrada, é preciso cumprir os rituais para que o deus encarne na planta. Após as oferendas e sacrifícios, a árvore deixa de ser um simples vegetal e passa a ser a morada-templo do deus Iròkò. Como um local santo, passa a ser ornamentado como tal: com grandes laços de panos brancos amarrados em seus galhos. Junto a suas gigantescas raízes expostas, são colocadas oferendas: alimentos, recipientes com água, sacrifícios votivos são realizados; enfim, tudo o que é consagrado ao deus.

Roger Bastide em duas obras distintas – *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* e em *Candomblé da Bahia* – faz uma importante alusão ao interdito de tocar em uma árvore Iròkò consagrada. Um dos mitos relatam uma terrível punição sofrida por uma mulher que teria tocado o Iròkò sem ter cumprido o período de abstinência sexual antes de fazer as oferendas ao deus (foi engolida pelo tronco da árvore). Igualmente, mutilar os galhos da árvore a faria sangrar. Ouvi um conhecido pai-de-santo lamentar-se de que após ter cortado o Iròkò existente no quintal de seu terreiro e que ameaçava uma das casas, a morte de sua mãe carnal foi imediata. O sacerdote nitidamente estabelecia uma correlação entre a infração cometida e a morte como punição para o ato.

“Alguns terreiros possuem igualmente uma árvore sagrada que é vestida, enfeitada de fitas, coberta de tecidos, rodeada por um círculo mágico – a gameleira que os ‘nagôs’ chamam de Iroko e os ‘gêges’ de Loko; se se cortasse um ramo dessa árvore brotaria sangue, pois nesse caso a árvore é um deus”⁸.

“A fitolatria fetichista entre os afro-brasileiros está representada em primeira linha, no culto à gameleira (ficus religiosa?), que os nagôs chamam Iroco e os gêges, Lôco. Nos bosques e nas matas, nos caminhos do Garcia, do Retiro, do Rio Vermelho, etc., na Bahia, a gameleira Irôco é preparada como fetiche, a quem tributam as homenagens do culto. Irôco, preparada, não pode ser tocada por ninguém. Torna-se sagrada, tabú. Se a cortarem, correrá sangue em lugar de seiva e será fulminado aquele que o fizer”⁹.

⁸ BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica “O Cruzeiro”, 1945. p. 73.

Sem dúvida alguma, Roger Bastide foi um dos mais perspicazes observadores dos menores detalhes da tradição dos òrì ñà. Foi talvez o autor que percebeu de forma mais clara a idéia da árvore como símbolo da conectividade entre os mundos imanente e transcendente, segundo a tradição religiosa afro-brasileira. Numa de suas obras fundamentais relata: *‘Encontrei até num terreiro o mito simbólico de uma árvore cujas raízes atravessariam o oceano para unir os dois mundos; seria ao longo de tais raízes que viriam os Orixá ao serem chamados’*¹⁰. Esta idéia é um pouco mais desenvolvida por Raul Lody, numa extensão simbólica do Iròkò aos princípios de conexão, sustentáculo da tradição, origem e fundamento, suporte “tecno-sacro”, via de comunicação e transporte dos deuses:

“A árvore simbolizada, o tronco ereto e viril – membro fecundante da terra e do céu, elo, cordão umbilical entre o orum e o aiê, na concepção restrita yorubá -, marca espaços públicos dos Candomblés mais antigos e tradicionais. Alguns espaços privados são também sinalizados com o mastro, poste, tronco rememorizador da árvore geral e fundadora da vida. É o elo entre o céu e a terra (...) por onde vêm os orixás, voduns e inquices aos terreiros”¹¹.

Ainda como símbolo e “suporte tecnológico sobrenatural”, a árvore é indicada por Bastide como território transitório entre a vida e a morte, entre a morte e a renovação da vida: *“(...) as almas das filhas-de-santo mortas vêm habitar em seus ramos de onde talvez se desprendam para entrar no ventre de uma mulher que passa e continuar, assim, o ciclo das reencarnações, como sucede na África”*¹². Esta nota já havia sido melhor explicada por Arthur Ramos em 1934 – época do primeiro Congresso Afro-Brasileiro -, a partir das observações feitas no Terreiro da Pedra Preta. Esta casa de Candomblé nada mais era do que o terreiro do legendário Joãozinho da Goméia (pai-de-santo radicado no Rio de Janeiro após 1946, famoso por suas relações pessoais com Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek),

⁹ BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: O Rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 65.

¹⁰ BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: O Rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 65.

¹¹ LODY, Raul. **O Povo do Santo**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995. p. 194.

¹² BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: O Rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 75.

nesta época mais conhecido pelo nome de uma das suas entidades – o Caboclo Pedra Preta. No breve comentário de Roger Bastide ainda se coloca uma questão pouco discutida no Candomblé – a idéia de reencarnação -, cuja natureza é bastante singular e em nada se relaciona com a idéia de evolução do espiritismo de Allan Kardec, tão difundido no Brasil.

“No terreiro Pedra Preta pode ser visto, um tanto afastada, uma árvore escavada pela velhice, e que forma uma espécie de nicho. É lá que as almas das filhas de santo que morreram vão se refugiar no lapso de tempo que separa seu último momento de incorporação ao corpo e seu abandono definitivo da terra. Garrafas de óleo, aguardente, cachaça, água, vasilhas e pratos muitas vezes partidos, por analogia com a morte destruidora, ossos dispersos, provam o culto dos fiéis. Ninguém pode se aproximar dessa árvore mortuária, sem cortar as folhas consagradas de um matagal vizinho, e atirá-las em oferenda àquelas que, no terreno ao lado, dançavam antigamente sob os ditames divinos”¹³.

Esta relação da árvore sagrada como vínculo e conexão entre os territórios da vida e da morte reportam ao princípio feminino. De alguma forma, esta relação já havia sido sinalizada ao falar em Oya Igbàlù, divindade que comanda o mundo dos mortos. Oya é uma deusa que tem o poder de dominar os espíritos dos ancestrais – Baba Égun. O também supracitado òpákòko é consagrado como um dos locais de culto dos ancestrais.

As grandes deusas cultuadas no Candomblé guardam uma forte relação com entidades sobrenaturais chamadas Iyá-mi-Ònòrìngà. As Iyá-mi-Ònòrìngà são senhoras de imenso poder – são as grandes mães ancestrais, detentoras das forças terríveis e destruidoras das mulheres. São também denominadas èlèyè: as senhoras dos pássaros, símbolo de seu poder. Os mitos revelam que estas divindades chegaram ao mundo nos tempos da criação. Numa das belas narrativas coletadas por Pierre Verger com os bàbáláwo da Nigéria, demonstra-se a relação de Iyá-mi-Ònòrìngà com as árvores, às quais chamam os velhos sacerdotes africanos das artes divinatórias de pilares da terra.

Determinadas árvores sagradas são identificadas no mito como os “Pilares da Terra”, portanto “Axis Mundi”, conforme indica em outra perspectiva Mircea Eliade:

¹³ ARTHUR, Ramos. **O Negro Brasileiro: Ethnografia Religiosa e Psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1934. p. 38.

*“Instalação e a consagração do tronco sacrificial constituem um rito do Centro. Identificado à Árvore do Mundo, o tronco torna-se, por sua vez, o eixo que une as três regiões cósmicas. A comunicação entre o Céu e a Terra torna-se possível por intermédio desse sustentáculo”*¹⁴.. Estas árvores “pilares da terra” cumprem na narrativa a função de conectar estas forças do mundo sobrenatural ao mundo imanente. Com as raízes na terra, no obscuro do subsolo gerador da vida, e com a copa nos altiplanos sagrados, se possibilita o poder destas entidades extra-mundo no àiyé.

Destarte, enquanto conexão entre o espaço da existência humana e território do sagrado, habitat dos deuses, as árvores cumprem na concepção de mundo yorubá e do Candomblé um papel fundamental no processo de manutenção da vida e do equilíbrio da coletividade. É fonte viabilizadora do intercâmbio e da comunicação em múltiplas dimensões, entre os ìrun, dentre os quais a Terra – àiyé - é um deles. Esta função não se insere num caráter ecológico construído ideologicamente, mas numa perspectiva de que a árvore sagrada é um deus vivo e presente, sinalizando que o primado do sentido de ser faz da pre-sença algo pertinente também ao vegetal enquanto ente sagrado, cujas origens remontam ao ser – árvore primeira -, fundamento de toda a sua geração sacralizada no rito.

Esta mesma sacralidade está presente nos aspectos sincréticos das manifestações religiosas afro-brasileiras. A partir da interpretação de Mircea Eliade acerca do simbolismo da Cruz, é possível pensar no significado recorrente da devoção ao Senhor do Bonfim em Salvador (Bahia), associado à Òṅàlá. Òṅàlá é um dos òrì ñà-funfun (portanto divindade do branco), deus primordial, criador, chegado ao mundo imanente através da árvore - òpó-Îrun oun àiyé -, pilar de sustentação dos dois planos da existência. A Cruz também é símbolo de conexão entre os homens e o Altíssimo. Òṅàlá também é ligado à morte – o criador também é chamado Bàbá Ikú, o pai da morte. O branco é a cor do luto para os yorubás. O Senhor do Bonfim está morto, crucificado; porém é a promessa da vida em outro plano da existência. Num terreiro que visitei em Salvador, ao ser conduzido ao local de culto aos mortos da comunidade, encontrei uma cruz plantada ao solo na entrada do

¹⁴ ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 41.

templo. Mais uma vez o símbolo, conexão entre dois mundos distintos; contudo, em permanente comunicação.

“Ainda mais ousada é a assimilação pela imaginária, pela liturgia e pela teologia cristãs do simbolismo da Árvore do Mundo. Também neste caso estamos às voltas com um símbolo arcaico e universalmente difundido. (...) a imagem da Cruz como Árvore do bem e do mal, e Árvore Cósmica, tem origem nas tradições bíblicas. É, porém, pela Cruz (= o Centro) que se opera a comunicação com o céu e que, ao mesmo tempo, é ‘salvo’ o universo em sua totalidade. Ora, a noção de *salvação* nada mais faz do que retomar e completar as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, finalmente, de imortalidade, todas noções coexistentes no simbolismo da Árvore do Mundo”¹⁵.

Bibliografia:

- ARTHUR, Ramos. **O Negro Brasileiro: Ethnografia Religiosa e Psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1934.
- BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica “O Cruzeiro”, 1945.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: O Rito Nagô**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia** (Vol. 1). Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário: Ensaio acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas (Tomo I / Vol. 1)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas (Tomo II / Vol. 2)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d.

¹⁵ ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas (Tomo II / Vol. 2)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d. pp. 170-171.

- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1999
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LÉVY, Pierre. **O que é o Virtual.** São Paulo: Editora 34, 1996.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** São Paulo: Editora 34, 1999.
- LODY, Raul. **O Povo do Santo.** Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ROCHA, Agenor Miranda. **Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- RODRIGUÉ, Emilio. **Gigante pela Própria Natureza.** São Paulo: Escuta, 1991.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira.** Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- SANTOS, Cristiano H. R. dos. “*Candomblé in the Internet: The Matter of Ethic in Virtual Process of the Arché Culture*”. In **Investigaciones Religiosas** (nº 2). Monterrey, Nuevo León (Mexico): Secretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado de Guerrero, primavera-verano 2000. pp. 33-45.
- SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a Morte: Pàde. Àsèsè e o Culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. **História de um Terreiro Nagô.** São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás da MetrÓpole.** Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- VERGER, Pierre. “*Esplendor e Decadência do Culto de Ìyàmi Òñdòròngà entre os Iorubas*”. In **Artigos** (Tomo I). São Paulo: Corrupio, 1992.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande /MS – setembro 2001
