

**BIOENGENHARIA SAGRADA: CORPO, INICIAÇÃO E TECNOLOGIAS ANCESTRAIS NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA****SACRED BIOENGINEERING: BODY, INITIATION AND ANCESTRAL TECHNOLOGIES IN AFRICAN-BASED RELIGIONS** <https://doi.org/10.63330/armv2n1-009>

Submetido em: 26/01/2026 e Publicado em: 03/02/2026

**Alan Christian Moreira dos Santos**

Especialista em Gestão e Educação Ambiental pela Faculdade Brasileira (FABRA)

E-mail: [alanarierom1@gmail.com](mailto:alanarierom1@gmail.com)Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9304306257974382>**RESUMO**

Este artigo analisa o corpo e a iniciação nas religiões de matriz africana como expressões de uma bioengenharia sagrada, isto é, como tecnologias ancestrais sofisticadas de produção, manutenção e transmissão da vida. A partir de revisão teórico-bibliográfica, demonstra-se que o corpo não constitui mero suporte passivo do sagrado, mas território ativo de inscrição do Àṣẹ, onde natureza, ancestralidade e divindade convergem. O trabalho articula três eixos fundamentais: (1) o corpo como categoria ontológica nas cosmologias africanas, em contraste com a ciência cartesiana moderna; (2) a iniciação como processo técnico de reconfiguração do Orí e inserção consciente na rede de circulação vital; (3) as ervas, o sangue e o transe como elementos constitutivos de uma farmacopeia ritual empiricamente fundamentada. Argumenta-se que essas práticas representam não folclore ou superstição, mas sistemas complexos de cuidado integral que articulam saúde física, mental, espiritual e comunitária. O estudo evidencia que reconhecer a iniciação como bioengenharia implica superar epistemicídios históricos e afirmar a pluralidade de rationalidades legítimas na produção de conhecimento sobre o corpo e a vida.

**Palavras-chave:** Bioengenharia sagrada; Corpo; Iniciação; Àṣẹ; Ervas sagradas (ewé); Transe ritual; Religiões de matriz africana.

**ABSTRACT**

This article analyzes the body and initiation in African and Afro-Indigenous matrix religions as expressions of sacred bioengineering, that is, as sophisticated ancestral technologies for producing, maintaining, and transmitting life. Based on theoretical-bibliographical review, it is demonstrated that the body does not constitute a mere passive support for the sacred, but an active territory of Àṣẹ inscription, where nature, ancestry, and divinity converge. The work articulates three fundamental axes: (1) the body as an ontological



category in African cosmologies, in contrast to the modern Cartesian split; (2) initiation as a technical process of Orí reconfiguration and conscious insertion into the vital circulation network; (3) herbs, blood, and trance as constitutive elements of an empirically grounded ritual pharmacopoeia. It is argued that these practices represent not folklore or superstition, but complex systems of integral care that articulate physical, mental, spiritual, and community health. The study shows that recognizing initiation as bioengineering implies overcoming historical epistemicides and affirming the plurality of legitimate rationalities in producing knowledge about the body and life.

**Keywords:** Sacred bioengineering; Body; Initiation; Àṣẹ; Sacred herbs (ewé); Ritual trance; African matrix religions.

## 1 INTRODUÇÃO

A modernidade ocidental consolidou uma concepção de corpo profundamente marcada pela cisão cartesiana entre res cogitans e res extensa. O corpo foi progressivamente reduzido a máquina biológica, objeto de controle médico, jurídico e disciplinar, como demonstrou Foucault (1999) ao analisar as tecnologias de poder voltadas à normalização e docilização dos corpos. Essa racionalidade fragmentadora produziu não apenas uma compreensão limitada da corporeidade humana, mas também a desqualificação sistemática de outras epistemologias corporais, especialmente aquelas oriundas das matrizes africanas.

Nas religiões de matriz africana, o corpo não é obstáculo ao conhecimento espiritual, mas seu principal veículo. Longe de constituir mero suporte passivo do sagrado, o corpo iniciado emerge como território ativo de produção ontológica, laboratório vivo onde natureza, ancestralidade e divindade se encontram (Sodré, 2017). Essa compreensão fundamenta o que aqui denominamos bioengenharia sagrada: um conjunto articulado de saberes e práticas que operam a reconfiguração técnica do corpo e da consciência, inserindo o indivíduo na rede de circulação do Àṣẹ — princípio dinâmico da existência nas cosmologias iorubás.

A iniciação, nesse contexto, não pode ser reduzida a "rito de passagem" no sentido clássico proposto por Van Gennep (2011), mas deve ser compreendida como processo técnico de bioengenharia, no qual corpo e psique são submetidos a procedimentos altamente codificados: resguardo, alimentação ritual, banhos de ervas (amò), sacralização da cabeça (borí), assentamento de divindades e aprendizado do silêncio. Cada etapa possui função precisa na reorganização energética e ontológica do iniciado (Bastide, 2001; Lima, 2003).



## 1.1 OBJETIVOS

O objetivo geral deste trabalho é analisar a iniciação nas religiões de matriz africana como expressão de uma bioengenharia sagrada, evidenciando sua sofisticação técnica, epistemológica e ética. Como objetivos específicos, busca-se: (1) demonstrar a especificidade ontológica do corpo nas cosmologias africanas; (2) analisar os procedimentos iniciáticos como tecnologias ancestrais de produção da vida; (3) examinar o papel das ervas, do sangue e do transe na reconfiguração corporal; (4) evidenciar a iniciação como prática de cuidado integral e resistência epistemológica.

## 1.2 METODOLOGIA

A pesquisa adota abordagem teórico-bibliográfica, fundamentada em autores clássicos e contemporâneos dos estudos afro-brasileiros (Bastide, 2001; Lima, 2003; Santos, 2012; Sodré, 2017; Verger, 1995), em diálogo com a filosofia africana (Abimbola, 1976; Soyinka, 1999), a antropologia (Viveiros de Castro, 2015) e estudos pós-coloniais (Mbembe, 2018). Privilegia-se o respeito à terminologia tradicional, preservando termos em iorubá quando essencial à integridade conceitual.

# 2 CORPO COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA: ALÉM DA CISÃO CARTESIANA

## 2.1 A CORPOREIDADE EXPANDIDA NAS COSMOLOGIAS AFRICANAS

No universo iorubá, o corpo é compreendido como àgbáyé, "mundo em miniatura". Essa concepção rompe radicalmente com a redução biológica moderna. Cada parte corporal — cabeça (Orí), pés (esè), sangue (èjè), sopro (ẽmí), pele — não constitui apenas elemento anatômico, mas ponto de articulação entre o humano e o divino, entre o visível e o invisível (Sodré, 2017).

Trata-se de uma concepção de corporeidade expandida, na qual o corpo é simultaneamente físico, simbólico e político. Muniz Sodré (2017) observa que, nas culturas nagô, o corpo é mídia, linguagem e arquivo. Dança, transe, toque e voz não são expressões secundárias do saber, mas formas legítimas de conhecimento. O saber não se reduz ao logos abstrato; ele é também gesto, ritmo, presença e memória incorporada.

Essa ontologia corporal aproxima-se, em certa medida, do perspectivismo ameríndio descrito por Viveiros de Castro (2015), segundo o qual o corpo define o ponto de vista do ser no mundo. A convergência entre matrizes africanas e indígenas no contexto brasileiro produziu o que denominamos Sujeito Pan-Vitalista: uma categoria afro-ameríndia de resistência ontológica, cuja identidade se constrói na interação entre Orí, ancestralidade, comunidade e território.



## 2.2 A PATOLOGIZAÇÃO HISTÓRICA DO CORPO NEGRO

A sofisticação da corporeidade africana foi historicamente negada pela ciência ocidental racializada. No final do século XIX e início do XX, autores como Raimundo Nina Rodrigues utilizaram categorias da psiquiatria e da antropologia criminal para patologizar o transe religioso, classificando-o como manifestação de atraso mental e degenerescência racial (Rodrigues, 1900 apud Dantas, 1988).

Essa patologização forneceu base simbólica para a repressão estatal. Durante a Era Vargas, práticas afro-religiosas foram sistematicamente criminalizadas por meio do Código Penal de 1940 e da Lei de Contravenções Penais, enquadrando sacerdotes como charlatães e perturbadores da ordem pública (Prandi, 2005). A transformação do terreiro em "caso de polícia" consolidou a violência institucional contra essas religiões.

A recuperação contemporânea do transe como fenômeno cultural complexo constitui, portanto, ato de justiça epistemológica. Reconhecer o corpo iniciado como território de saber implica superar séculos de epistemicídio — a destruição sistemática de sistemas de conhecimento não hegemônicos, conceito desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2010).

## 3 A INICIAÇÃO COMO BIOENGENHARIA SAGRADA

### 3.1 O RITO DE FEITURA: RENASCIMENTO ONTOLÓGICO

A iniciação nas religiões de matriz africana é descrita por Bastide (2001) como "renascimento social e cósmico", no qual o iniciado deixa de ser apenas indivíduo para tornar-se pessoa ritual. Essa transformação não é metafórica, mas ontológica: opera-se efetivamente uma reconfiguração da identidade, mediada por procedimentos técnicos rigorosos.

Durante o processo iniciático, o corpo é submetido a uma série de etapas altamente codificadas. O recolhimento no ronkó (ou rondeme, na tradição jeje) funciona como útero ritual, espaço de gestação simbólica onde o tempo biológico é suspenso em favor do tempo sagrado. O período de isolamento representa desenvolvimento gestacional, no qual o sacerdote assume o papel de genitor, transmitindo o Àṣé que fecundará o Orí do iniciado (Lima, 2003).

A "saída de santo" — momento público de apresentação do iniciado — representa o nascimento propriamente dito, enquanto o período de preceito (kizila ou ewo) constitui o resguardo necessário para estabilização do novo ser. Como argumenta Santos (2012), o rito não é representação, mas ação que cria uma realidade ontológica. A vida não imita a iniciação; a iniciação é o método pelo qual a vida é recalibrada.



### 3.2 A TECNOLOGIA DO BORI: NUTRIÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O Bori (Bórí — "alimentar a cabeça") apresenta-se como a mais sofisticada tecnologia de recalibragem psíquica nas tradições de matriz nagô. Academicamente, não deve ser reduzido a ato de fé, mas analisado como intervenção terapêutica profunda que visa nutrir a consciência através da sensorialidade e da neurobiologia (Lima, 2003).

O ato de oferecer elementos biológicos e minerais diretamente ao topo da cabeça — ponto de maior sensibilidade energética e física — atua como processo de "aterramento" e recarga. Na psicologia analítica, o Bori pode ser interpretado como fortalecimento do Ego em sua conexão com o Self, garantindo que o indivíduo não sucumba à fragmentação diante dos traumas (Sodré, 2017).

Diferente das terapias verbais ocidentais que focam exclusivamente no processamento cognitivo, o Bori utiliza linguagem não-verbal e somática. A escolha dos elementos — sangue branco (líquidos frescos), mel, obi, carnes específicas — constitui farmacopeia simbólica que "avisa" ao sistema nervoso que o período de crise cessou.

Do ponto de vista neurológico, o estado de relaxamento profundo e o isolamento sensorial inerentes ao rito promovem redução dos níveis de cortisol e ativação de ondas cerebrais teta, típicas de estados meditativos profundos, facilitando a neuroplasticidade e reorganização de padrões mentais disfuncionais (Sodré, 2017).

### 3.3 O CORPO-ARQUIVO: MEMÓRIA VIVA E RESISTÊNCIA

O corpo iniciado torna-se arquivo vivo da memória ancestral. Cada gesto, cada dança, cada toque de atabaque reinscreve no presente uma história que a escrita colonial tentou apagar. Vansina (1985) demonstrou que, nas sociedades africanas, a oralidade ritualizada é forma legítima de historiografia. No Terreiro, o corpo fala onde os livros foram silenciados.

Essa centralidade do corpo aproxima as religiões de matriz africana das cosmologias indígenas americanas. No perspectivismo ameríndio, o corpo é operador fundamental da diferença ontológica (Viveiros de Castro, 2015). A iniciação indígena, assim como a africana, não visa à negação do corpo, mas à sua expansão perceptiva e relacional.

## 4 FARMACOPEIA RITUAL: ERVAS, SANGUE E TRANSE

### 4.1 AS FOLHAS SAGRADAS (EWÉ): BOTÂNICA ANCESTRAL

As ervas sagradas ocupam papel central na bioengenharia do Terreiro. No pensamento iorubá, cada folha possui Orí, Àṣé e função específica. O conhecimento das ervas nos cultos afro-brasileiros é resultado de sofisticado sistema empírico acumulado ao longo de séculos, no qual botânica, medicina e cosmologia se entrelaçam (Verger, 1995).



Pierre Verger documentou em *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá* (1995) mais de 2.216 receitas com folhas, cascas, sementes, frutos, flores e raízes, utilizadas para as mais diversas finalidades. O uso ritual das folhas não é aleatório, mas responde a princípios de equilíbrio, esfriamento, ativação ou contenção do Àṣẹ.

Como destaca o provérbio iorubá: "Kò sí ewé, kò sí Òrìṣà" — "Se não há folhas, não há Òrìṣà". Essa máxima evidencia que a relação com as divindades é mediada pela matéria vegetal, estabelecendo o terreiro como espaço ecológico estratégico de preservação da biodiversidade (Verger, 1995; Barros, 2003).

#### 4.2 O SANGUE (ÈJÈ): VEÍCULO DE FORÇA VITAL

O sangue, nas religiões de matriz africana, não pode ser compreendido fora do sistema ontológico do Àṣẹ. Diferentemente da leitura sacrificial cristã, o sangue é princípio vital, veículo de força e meio de comunicação entre planos da existência. Bastide (2001) enfatiza que o sacrifício não é destruição, mas troca vital regulada por ética e reciprocidade.

Trata-se de uma economia simbólica da vida, na qual a morte ritualizada permite a continuidade do sistema. O sangue toca o assentamento, opera uma reação química e vibratória que "desperta" o potencial acumulado na matéria mineral (o otá). A eficácia do sacrifício reside na precisão da manipulação dessas substâncias — sangue, mel, dendê, água — que funcionam como reagentes em laboratório alquímico (Sodré, 2017).

#### 4.3 O TRANSE: CONSCIÊNCIA ALTERADA E REGULAÇÃO SOCIAL

O transe ritual é elemento central da tecnologia corporal do Terreiro. Longe de ser patologia, como sugeriram leituras psiquiátricas racistas do início do século XX, o transe é forma legítima de consciência alterada, socialmente regulada e culturalmente codificada (Bastide, 2001).

Bastide e Landes já haviam demonstrado que o transe no Candomblé segue padrões claros, aprendidos e controlados coletivamente. A patologização do transe reflete mais os limites epistemológicos da ciência positivista do que qualquer suposta inferioridade cultural. A recuperação contemporânea do transe como fenômeno cultural complexo é, portanto, ato de justiça epistemológica (Bastide, 2001).

### 5 BIOENGENHARIA SAGRADA COMO CUIDADO INTEGRAL

#### 5.1 SAÚDE FÍSICA, MENTAL E ESPIRITUAL

A bioengenharia sagrada opera como espaço de cuidado integral, no qual saúde física, mental, espiritual e comunitária são indissociáveis. Antes da institucionalização da biomedicina, essas tecnologias já produziam equilíbrio, pertencimento e sentido (Santos, 2012).



Pesquisas no campo da saúde coletiva apontam que o reconhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras pode atuar como fator de proteção emocional e comunitária. O Terreiro funciona como espaço de acolhimento, escuta e reconstrução da autoestima, especialmente em contextos de exclusão social (Sodré, 2017).

## 5.2 RESISTÊNCIA EPISTEMOLÓGICA E SOBERANIA COGNITIVA

Ao reconhecer o corpo como território de soberania, o Terreiro desafia diretamente as estruturas coloniais de controle sobre a vida. O corpo negro e indígena, historicamente objetificado, medicalizado e criminalizado, recupera no rito sua dignidade ontológica. Cuidar do corpo, no pan-vitalismo, é ato político (Mbembe, 2018).

Reconhecer a iniciação como bioengenharia implica afirmar que existem múltiplas rationalidades legítimas na produção de conhecimento sobre o corpo e a vida. A soberania cognitiva das comunidades de terreiro reside na capacidade de manter vivas tecnologias ancestrais que a modernidade tentou destruir (Sodré, 2017).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo demonstrou que a iniciação nas religiões de matriz africana e afro-indígena constitui expressão de uma bioengenharia sagrada, isto é, de tecnologias ancestrais sofisticadas de produção, manutenção e transmissão da vida. Longe de representar folclore ou superstição, essas práticas configuram sistemas complexos de cuidado integral que articulam dimensões físicas, mentais, espirituais e comunitárias da existência.

A análise do corpo como categoria ontológica evidenciou que as cosmologias africanas operam segundo lógica radicalmente distinta da cisão cartesiana moderna. O corpo não é obstáculo ao conhecimento espiritual, mas seu principal veículo, território ativo de inscrição do *Àṣẹ* onde natureza, ancestralidade e divindade convergem.

A iniciação, compreendida como processo técnico de bioengenharia, revela-se como renascimento ontológico mediado por procedimentos rigorosos: recolhimento ritual, sacralização da cabeça (Bori), uso de ervas sagradas (ewé), sangue e transe. Cada elemento constitui parte de uma farmacopeia empiricamente fundamentada, acumulada ao longo de séculos de experimentação e transmissão oral.

O reconhecimento da bioengenharia sagrada implica superar epistemicídios históricos e afirmar a pluralidade de rationalidades legítimas. O Terreiro emerge como espaço de resistência epistemológica e soberania cognitiva, onde o corpo negro e indígena recupera sua dignidade ontológica frente às estruturas coloniais de controle sobre a vida.



Por fim, a bioengenharia sagrada oferece contribuições fundamentais para o enfrentamento de crises contemporâneas da saúde mental, da fragmentação subjetiva e da relação com o corpo. Suas tecnologias de cuidado integral, baseadas na interdependência entre corpo, comunidade e natureza, representam alternativas concretas ao modelo biomédico hegemônico, historicamente insensível às especificidades culturais e existenciais das populações afro-diaspóricas.

Defender a iniciação como tecnologia ancestral legítima é defender o direito à pluralidade ontológica e epistemológica como fundamento da dignidade humana. É reconhecer que existem múltiplas formas válidas de organizar a vida — e que o pan-vitalismo ancestral constitui uma dessas formas, profundamente enraizada, coerente e necessária para pensar o presente e o futuro.

## REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus**. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé jêje-nagô**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOYINKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition as History**. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.