Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia

Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide.

Olavo de Souza Pinto Filho

São Paulo - SP
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide.
(versão corrigida)

Olavo de Souza Pinto Filho

Orientador: Vagner Gonçalves da Silva

v.1

São Paulo
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide.
(versão corrigida)

Olavo de Souza Pinto Filho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, como pré-requisito
para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social)

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva.

v.1

São Paulo
2015

SOUZA PINTO, Olavo Filho. *Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social)

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profª Drª Rachel Rua Batista

Profª Drª Dominique Tilkin Gallois
PPGAS/USP

Prof Dr Vagner Gonçalves da Silva
PPGAS/USP

Agradecimentos

O agradecimento talvez seja a melhor parte da escrita de uma dissertação. Sem apoio e afeto de tantas pessoas este trabalho não seria possível. Esta dissertação deve a muitas pessoas em três cidades diferentes, começo por Recife:

Meu profundo agradecimento, primeiramente aos meus anfitriões em Recife. Pai Paulo por ter a generosidade de compartilhar comigo tantas horas de seu dia, seu profundo conhecimento sobre o mundo e o universo nagô em particular, e sobre a vida em geral. Um dos teóricos mais criativos e geniais que já conheci em minha vida. Não teria palavras para expressar minha gratidão e afeto, a benção Baba.

Mãe Lú, o carinho diário, seu afeto e atenção são coisas que nunca esquecerei. Por ser minha mãe em Recife, pela generosidade do tamanho do oceano, a Iemanjá mais linda que existe, esta pesquisa só foi possível por sua vontade e dedicação. Minha vida foi outra a partir do nosso encontro, a intensidade de minha gratidão é expressa pelo amor que sinto, a benção minha mãe.

A Bino, Paulinho, Marcio e Junior Boto, pela amizade e fraternidade, na companhia de vocês não só aprendi como me diverti muito, a benção meus irmãos.

Barbara você merece um agradecimento especial, se não fosse sua autorização junto a Pai Paulo, esta pesquisa não teria acontecido. Que possamos compartilhar muitos caminhos ao longo de nossas vidas profissionais, porque na pessoal já estamos unidos. Estendo a seus filhos, Thauany, Thalysson e Thalita o amor e carinho que sinto, a benção minha irmã.

A meu irmão Alexandre L'Omi L'Odo, jovem mestre da vida pernambucana, meus irmãos e parceiros Pedro, Layla, Robson, Thandra, Janaina, Dão, Berg, Marrom, Inaldo, Ivandécio e tantos outros com quem convivi e tive o imenso prazer de compartilhar da vida nesses meses, meu agradecimento e afeto. Agradeço ainda a Arnaud Halloy, esta dissertação deve muito aos seus trabalhos.

À Clarisse Kubrusly, pela amizade que levarei comigo para sempre. Você foi fundamental nesses meses, pelas conversas, pelo aprendizado, pelo afeto e pelas angústias em campo compartilhadas, muito obrigado.

Em Recife, devo ainda a gratidão das amizades feitas para a vida: A Fabinho, Claudia, Breno, Claudinho, Briza, à família Amoras, À dona Tete, Patrícia, Laura, Ana, Elias, Vitória, Sandra. Minha gratidão.

Em Brasília, cidade que abriu caminhos para uma outra vida, agradeço aos amigos: Danilo, Paique, Fernanda (pela revisão atenta, que melhorou muito minha escrita), Ranna, Gui, Mari, Lety e Fabi, Ceariba, Farage, Greg, Saulo, Dani, Zé do Boné, Chico, Maira (que é cosmopolense já), Herikinha, JM, Mariana (pela revisão e tradução do francês), Goiaba, Nando, Zóio, Ester, Ju, Aline, Aline Dandara, Rafa, Rafa Pai, Rods, Pedro, Tiagão, Emily (pelo trabalho cuidadoso com as fotos) e tantos outros, valeu demais.

Na UnB, aos professores José Jorge de Carvalho, sem o qual não teria trilhado esse caminho, Antonadia Borges, e aos colegas do Gesta, à professora Rita Segato e ainda a Guilherme Sá e, em especial, à Marcela Coelho Stockler, muito obrigado.

Em São Paulo: à minha família da Vila Ema, à minha amiga Jaque, pelo suporte e amizade, tornando fácil aquilo que seria insustentável sem teu apoio.

Na USP, agradeço:

Especialmente meu orientador Vagner Gonçalves da Silva, pelo apoio, incentivo e disposição, por termos compartilhado uma luta por uma Universidade menos racista.

À professora Dominique Gallois, pela admiração e estímulo intelectual, tive o prazer de ser seu aluno e contar com suas preciosas considerações na qualificação. Muito obrigado.

À Julia Sauma, que gentilmente aceitou compor a banca de qualificação, e pude contar com sua generosidade intelectual ao longo da escrita da dissertação. Muito obrigado.

À Rachel que gentilmente aceitou nos últimos minutos compor a banca de mestrado e contribuiu imensamente na avaliação deste trabalho.

A CAPES, por ter financiado meu mestrado. Agradeço igualmente ao PPGAS, ao corpo de funcionários pela atenção e apoio.

Aos professores do PPGAS/USP, em especial, à Beatriz Perrone Moisés e à Fernanda Peixota Areas, e aos colegas do Cerne, o meu muito obrigado.

Meus amigos e amigas mais do que especiais da minha turma de mestrado, considerada por seus participantes a melhor de todas as que já pisaram nesses corredores uspianos. Compartilhei da alegria, irreverência e amizade de vocês: Helena, Alvaro, Bruno, Augusto, Yara, Camila, Renan, Antonio, Vitão, Lais, Isa, Ana, Jorge, Leticia, Luiza, Maria Isabel, Cibele e Alice. Muito obrigado.

Minha estadia na USP não teria sido a mesma sem a presença e a amizade de vocês três: Patrícia, Michele e minha aburê Yumesita. Muito obrigado.

A meu Baba Toloji e à comunidade Ogun lakaye Osinmole, pelo axé que me levaram por esses caminhos ao longo desses anos.

À minha família: Meu pai Marcio, sem seu amor e suporte eu não teria trilhado esse caminho. Minha mãe Rosângela, pelo amor e incentivo desde os primeiros anos e por ter sido sempre meu maior exemplo. Minha irmã Angélica e meu irmão João, pelo amor incondicional. E meus sobrinhos Dudu e Rafinha.

Essa dissertação deve muito a meu grande amigo e parceiro Lucas Marques, pela leitura, sugestões e, acima de tudo, amizade, pequeno Exu.

E por fim, como não poderia deixar de ser, à minha namorada e companheira, nos rumos que trilhamos, pelo período em campo dividido, pela dedicação, paciência e amor, essa dissertação é para você, Noshua Amoras.

Resumo

Esta dissertação tem como tema central a composição dos versos de Ifá escritos pelo Alapini Paulo Braz Ifamuiyde. Ifá é um sistema oracular de origem iorubana, que é baseado no manejo de dezesseis caroços de dendê, para obter uma combinação entre um conjunto de 256 signos gráficos denominados odus (destinos), cada odu contém uma quantidade de versos ou recados que compõem seus significados. Minha incursão etnográfica atenta-se sobre os modos como Pai Paulo convencionaliza sua experiência com Ifá a partir da escrita em seus cadernos dos “recados de Ifá”, a fim de ressaltar particularidades e diferenças significativas entre essa prática oracular e outras práticas conhecidas no nagô. A dissertação busca fornecer uma descrição detalhada das variações e inovações rituais do jogo de Ifá, bem como as interações do dia a dia dos seus praticantes. Para tanto, tem como escopo mapear as relações estabelecidas pelo jogo entre diferentes domínios rituais do candomblé, centrados nos vereditos de Ifá – que são dele indissociáveis, como feitura de santo, culto aos ancestrais, oferendas, sacrifícios –, suscitando questões em diálogo, com temas já consagrados pela etnologia afro-brasileira, como transformação ritual, dom e iniciação, e transmissão de conhecimento e reversibilidade.

Palavras-chave: Ifá. Nagô. Diferenciação. Criatividade. Antropologia reversa.

Abstract

This paper dissertation as its subject the Ifá verses' composition written by Alipini Paulo Braz Ifamuiyde. Ifá is an oracular system of iorubana origin, which is based in the handling of sixteen caroços de dendês, to obtain a combination of 256 graphic signs called odus (destinies), each one containing a quantity of verses or messages that compose theirs significates. My ethnographic incursion attempts to the modes how Pai Paulo conventionalizes his experience with Ifá from the written in his “Recados de Ifá” notebook, in order to highlight particular and meaningful differences between this oracular practical and others practical known in nago. This work attempts to offer a detailed description of the ritual variations and innovations of the Ifa jogo, as such the interactions of the everyday life of its practitioners. For this purpose, the objective is mapping how relations established by the jogo between the different ritual domains of

candomblé, centered in the Ifá's verdicts – which are inseparable from it, as such the saint *feitura*, ancestral cults, offerings, sacrifices -, raising questions in dialogue to themes already consagrated in afro-brazilian ethnology, as such ritual transformation, gift and initiation, and knowledge transmission and reversibility.

Keywords: Ifá. Nagô. Differentiation. Creativity. Reverse Anthropology.

Grafias e Convenções

Ao contrário de recentes trabalhos da etnologia afro-brasileira, os quais têm adotado o uso de convenções ortográficas do idioma iorubá na grafia de palavras enunciadas pelas comunidades de terreiro, como, por exemplo, òrìṣà para orixás, Èṣù para Exu, entre outras. Neste trabalho, opto por transcrevê-las conforme as convenções ortográficas do português, em especial, para aquelas que já se encontram amplamente disseminadas em nosso vocabulário, como, por exemplo, Oxum, Iemanjá, Xangô.

Essa opção metodológica visa demonstrar que o uso das convenções ortográficas do ioruba pelos praticantes para assinalar nomes e expressões “africanos”- longe de ser uniforme-; evidencia uma multiplicidade dos usos que essa grafia vem adquirindo no contexto afro-brasileiro. Se tomarmos como base para as transcrições de tais expressões apenas as normas de tal convenção, fatalmente teríamos que ler tais usos como erros ou equívocos nas composições empreendidas pelos praticantes do candomblé. Ao invés de “corrigir”, por exemplo, uma palavra escrita como *Òsun*, *Òdòsun*, ou *Òósum*, por *Òsun*, para se referir ao orixá Oxum, pretendo manter a transcrição nativa como tal, explicitando as recodificações empreendidas no uso da grafia pelos praticantes, recusando uma correção uniformizadora. Os termos “nativos” serão igualmente grifados em itálico, buscando evitar uma dupla naturalização de seu uso, ou seja, demonstrando que palavras como *tempo*, *religião*, *herança*, *natureza*, *intuição*, entre outras, possuem sentidos bem diferentes dos que adotamos para elas. Assim, minha intenção é destacar que apesar de “ser”, em certo sentido, a “mesma” palavra, seus significados podem não ser os mesmos que, convencionalmente, mobilizamos para interpretá-las.

As citações nativas serão grafadas em itálico ou com dupla aspas e itálico quando for uma exemplificação minha de seus conceitos. As citações antropológicas serão em aspas duplas quando aparecerem no interior dos parágrafos, ou seguindo as

normas da ABNT. Os termos de parentesco empregados também serão grafados pela letra maiúscula, por exemplo: Pai Paulo, Mãe Lú, Tia Zere, Tia Inês. Do mesmo modo que os pronomes de tratamento: Seu Malaquias, Dona Josefa e assim por diante.

Muitos são os indivíduos que dominam essas disciplinas diversas, mas não os capazes de invenção e menos os capazes de subordinar a invenção a um rigoroso plano sistemático. Esse plano é tão vasto que a contribuição de cada escritor é infinitesimal. A princípio, acreditou-se que Tlön era um mero caos, uma irresponsável licença da imaginação; agora se sabe que é um cosmos e as íntimas leis que o regem foram formuladas, ainda que de modo provisório. Basta-me recordar que as contradições aparentes do Décimo Primeiro Tomo são a pedra fundamental da prova de que existem os outros: tão lúcida e tão justa é a ordem que nele se observou. As revistas populares divulgaram, com perdoável excesso, a zoologia e a topografia de Tlön; penso que seus tigres transparentes e suas torres de sangue não merecem, talvez, a contínua atenção de todos os homens. Atrevo-me a pedir alguns minutos para seu conceito do universo.

Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, **Jorge Luis Borges**, em *Ficções*

“Coyote: “Back to the very beginning, like effects causing their own causes every single time. Like we can only know the world of perception in reverse to ourselves, and moving forward in time is like the illusion that memory needs in order to confront itself?”

Roy: “How else would the memory remember what to remember, or even how to remember? Like we have to think ourselves up again, come out of the dream world every time we get up in the morning, re-anticipating the past in order to extend it into the future.

Like, ‘Let’s see; where was I yesterday so I can get on with today?’

Coyote: Like ‘I left my tricking magic back home, and now I have to go home and get it.’ For there would be no ‘today’ without that tricking magic. Or like what they call the ‘bubble of reflection’ in Castaneda’s books: the idea that that ‘something else in-between’ surrounds us like an opaque bubble so that all we can see and know of the world is our own image or imagery reflect- ed back to us by the inside surface of the bubble.”

Roy Wagner, Coyote Anthropology

Sumário

Agradecimentos.....	i
Resumo.....	iv
Abstract	iv
Grafias e Convenções	v
Introdução	1
<i>1.2 Breve panorama dos estudos sobre Ifá na etnologia afro-brasileira.....</i>	<i>7</i>
<i>1.3 Inspirações teóricas.</i>	<i>10</i>
<i>1.4 Trabalho de campo é trabalho no campo</i>	<i>15</i>
Ifátòògun (Ifá foi meu remédio)	28
<i>2.1 Jogo de búzios enquanto motivação</i>	<i>31</i>
<i>2.2 Objetivando Ifá</i>	<i>65</i>
<i>2.3 Recado de Ifá hoje.....</i>	<i>73</i>
Alapini “Oman Babalaiye”: individuação e convencionalização	88
<i>3.1 Obrigação de Iemanjá</i>	<i>100</i>
<i>3.2 Maracatu.....</i>	<i>109</i>
<i>3.3 Obrigação de Orumilá.....</i>	<i>114</i>
4. Ifámuyiide.(Ifá trouxe esse filho de volta para casa).....	123
Epílogo	147
Pós-escrito.....	156
Bibliografia consultada	159

Introdução

Orunmila tem mais poder do que Olofin e todos os outros, porque, naquela época, os animais, as pessoas, naquela época do mundo em que os animais falavam, todo mundo ia se consultar com Orunmila. Todos os animais falavam com ele. Quando alguém queria ver nesta vida, para ver algo (no oráculo) que estava com Orunmila. Ele foi o Oluwo de todos, o sábio. Ele é o mais próximo de Olorun; ele é a confiança de Olorun. A confiança de Deus, a confiança dos santos. Orunmila é como Moisés. Soprou iye 'pó no mundo'. O mundo foi formado com água; em seguida (com iye) Terra foi formada. Ele é como Moisés, porque Moisés tinha as tábuas da lei e introduziu ordem no mundo e Orunmila também tem sua lei: Ifá. Sentado sobre essa tabua (ifa opon), ele lança o iye. É como se o mundo estava na mesma tabua; ele representa o mundo
Malaquias Felipe da Costa apud José Jorge de Carvalho(1984)

Ifá é uma divindade fitolátrica, cujo o fetiche é o fruto do dendezeiro; mas ao mesmo tempo Ifá é o que é o mana para os melanésios, uma espécie de alma cósmica, de fluido místico espalhado pelo universo. As ligações estabelecidas pelos informantes de Frikel entre Olorum e Ifá, sua designação como 'pai e rei dos eguns', são, sem dúvida, um esforço de racionalização, forçado pelas perguntas daquele estudioso, para compreender melhor um sistema onde nosso espírito deseja descobrir, a todo custo, uma lógica análoga a nossa. Na verdade, me parece haver também aqui dois Ifás, relacionando-se, cada um deles, com um nível ou uma classe de conceitos diferentes. Em todo caso, se bem que o problema precise ser esclarecido, tem-se a impressão de que, na psicologia nagô-jejê e na sua teologia, se encontram designações idênticas para designar tipos de realidades diferentes.

Roger Bastide, Estudos Afro-Brasileiros

O presente estudo lida com um dinâmico universo de relações mediadas por Ifá, um sistema oracular de origem africana que é baseado no manejo de dezesseis nozes de dendê ou búzios, para obter uma combinação entre um conjunto de 256 signos gráficos denominados *odus*. Ifá, dizem os Babalaôs (“pais dos segredos”), é o jogo “*da fá*” pelo qual fala Orumilá. Segundo ouvi de um importante sacerdote de Ifá: “*Ifá significa*

palavra forte na boca de Orumilá. Ifá explica tudo, não existe nada no mundo e na vida que não tenha explicação em Ifá”. Para alguns em Recife, Ifá e Orumilá são o mesmo ser, não sendo possível diferenciá-los. Outros afirmam que Ifá é o jogo criado por Orumilá e, portanto, Orumilá não seria exatamente a personificação de Ifá, mas seu inventor. Segundo Pai Paulo, Ifá seria *Odifá* “por onde fala Orumilá”

É por meio dessa criação, o Ifá, que Orumilá traz as respostas para quem o consulta por meio dos odus. Cada odu é único e seria um tipo de registro em que se encontrariam todas as informações que explicam os acontecimentos da vida de uma pessoa. No Brasil, é comum ouvir as pessoas ligadas ao candomblé se referirem aos odus como *destinos* ou *caminhos* que as pessoas devem percorrer quando estão sob seu domínio. Nesse sentido, o próprio Ifá poderia ser entendido como uma antologia de acontecimentos.

A pesquisa aborda alguns aspectos contidos nos registros do “recado de Ifá”, que tornaram possível refletir sobre como Pai Paulo tradicionaliza sua própria experiência. O que Pai Paulo nos ensina sobre Ifá é que o jogo, apesar de obedecer uma combinação entre as caídas dos odus e os seus significados, também incorpora, em seu *corpus*, a própria experiência de quem o executa. O conhecimento sobre os odus é, antes de tudo, uma experimentação. Isso impele a cada pessoa, ao aprender o manejo dos odus, compor, com sua própria experiência, os enunciados de Ifá.

Espera-se que a reflexão sobre esses dados etnográficos impulse uma discussão mais ampla na etnologia afro-brasileira, sobre transformação ritual, inovação e reversibilidade.

Pretendo aqui analisar a narrativa de Pai Paulo sobre os eventos de sua vida que propiciaram sua composição com Ifá. Não se trata de um estudo de trajetória de vida nem tampouco uma biografia, mas sim de pensar, a partir da narrativa de Pai Paulo, determinadas relações que ele considera como importantes em sua vida, tais como a presença dos antepassados, as narrativas de seu pai Malaquias, seu avô Adão, a feitura dos orixás, a passagem do tempo, a leitura de determinados “sinais”, problemas de saúde e situações de sua vida, que me possibilitaram explorar domínios mais amplos do universo conceitual do nagô em diálogo com temas da antropologia.

Paulo Braz Felipe da Costa, é neto do famoso babalorixá recifense Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão. Filho de Malaquias Felipe da Costa com Leonidas Josefa Felipe da Costa. Além de Pai Paulo (doravante, como irei chamá-lo), Malaquias teve mais cinco filhos: Sebastião Felipe da Costa, Maria José Felipe da

Costa, “Tia Zite”, Jaci Felipe da Costa, “Cicinho”, Maria dos Prazeres Felipe de Barros, Tia Zeres (falecida, antiga madrinha do terreiro) e Maria Lúcia Felipe da Costa, “Mãe Lú” (mais conhecida como Lucinha, ou Tia Lú). Com esta última, ele dirige o terreiro *Ilê Iyemoja Ogunte*, fundado em meados da década de 1970, onde zelam pelos orixás da família. O terreiro é uma dissidência do *Ilê Oba Ogunte*, mais conhecido como “Sítio de Pai Adão”. Ambos estão localizados em Água-Fria, zona norte da cidade do Recife.

Na casa de Mãe Lú, onde também fica o terreiro, compartilhei do convívio dos filhos mais velhos de Pai Paulo (ele tem ainda duas filhas que moram em João Pessoa), Felipe Sabino da Costa (doravante, Bino) e Paulo Braz Felipe da Costa Filho (Paulinho), convivi com Bárbara Felipe da Costa, filha de Mãe Lú, seus três filhos pequenos (Thauany, Thalysen e Thalita) e seu esposo, Robson, além de seus sobrinhos, Marcio Felipe de Barros e Orlando Felipe Barros (doravante, Junior Boto). Essas foram as principais pessoas com as quais aprendi muito sobre o universo do nagô pernambucano.

Escolhi usar o termo nagô, ou candomblé nagô, ao invés de “Xangô” pernambucano (termo mais usual na literatura), por ser o nome pelo qual os praticantes do nagô se denominam. “Xangô” seria o “nome de branco”, que pessoas não pertencentes ao candomblé utilizavam para se referir a ele, sendo censurado fortemente pelas pessoas com as quais convivi em Recife. Em respeito a suas objeções ao termo “Xangô”, usarei a própria classificação utilizada por meus anfitriões para me referir a essa *nação* (termo utilizado para diferenciar as diversas variações do candomblé).

Em 1997, Pai Paulo teve um infarto seguido de um acidente vascular cerebral (AVC). Seu médico lhe disse que, para ajudar em sua recuperação, era preciso ler e fazer anotações em voz alta. Um amigo, então, lhe deu um livro sobre Ifá, no qual ele lia os odus, anotando-os em um caderno. Segundo ele, “*essas coisas eu já sabia, eu já tinha isso, mas quando eu li o livro, essas coisas se encaixaram, foi com isso que me curei*”. Essa cura, por intermédio do aprendizado do jogo de Ifá, deu-lhe um novo nome, “*Ifatòògún*”, que significa: *Ifá é meu remédio*. “*Fui curado por Ifá*”.

Conheci Pai Paulo¹ em Dezembro de 2012, seguindo uma recomendação do meu orientador da graduação, José Jorge de Carvalho. Na época, havia finalizado minha

¹ Pai Paulo possui uma biografia que é destacada e valorizada por todos os seus familiares, nascido e criado em meio a muitas dificuldades econômicas e sociais, num contexto em que o racismo é cotidiano e violento, conseguiu sobrepor essa situação, profissionalmente seguiu a profissão de bancário chegando a ocupar o posto de gerente de Banco, e se aposentou com uma renda que lhe garante relativo conforto atualmente. Seus filhos homens seguem seus passos e se consolidam como importantes

monografia sobre Ifá em São Paulo e, posteriormente à defesa da monografia, Jorge me disse: “*Você precisa ir para Recife e conhecer Paulo, que está reescrevendo os versos de Ifá*”.

No final daquele ano, cheguei à casa da família, na Rua Abdon Lima, 86, no cair da noite. O portão estava aberto. Chamo na entrada, alguém diz para eu entrar, então entro pelo corredor da casa e encontro Pai Paulo sentado na poltrona marrom. Pai Paulo é um homem negro, de setenta e poucos anos, de estrutura forte. Quase sempre quando está sentado fica com os pés para cima, “*para desinchar as pernas*” – como ele sempre me avisa: “*problemas com a circulação*”. Muito comunicativo, viria descobrir, em seguida, que é um excelente cantor, além de exímio tocador de ilu (atabaque de madeira com peles de cabrito em suas extremidades). Pode passar horas contando histórias sobre sua juventude ou sobre seus ancestrais. É considerado, entre os terreiros da região, um dos maiores conhecedores do nagô e por ser extremamente zeloso dos feitos de seus antepassados. Às vezes, quando se empolga ao cantar uma toada², esquece-se das pernas “inchadas”, levantando-se e dançando em um estilo característico – o que causa grande alegria por parte dos que lhe assistem. “*Danço como meu pai*”, ele diz, invariavelmente, com um sorriso no rosto.

Esse atributo só viria ser descoberto com o tempo. O primeiro sinal de sua personalidade, que descobri, foi sua desconfiança. Pai Paulo é bastante desconfiado, paradoxalmente à alegria que aflora quando ele conta seus feitos e de seus antepassados, está sempre censurando aqueles que “*querem saber demais*”. Enquanto não se sente seguro das intenções de seus interlocutores, retrai-se e observa apenas, com um olhar intenso, por detrás das lentes de seus óculos. Ao me olhar no salão aos fundos da casa, fita-me por alguns instantes enquanto caminho em sua direção. Abaixo-me e lhe tomo a benção, beijando o dorso de sua mão. Ele retribui gesto e me pergunta o que me levou ao encontro dele. Respondo que sou estudante de antropologia, e estava interessado em fazer uma pesquisa sobre Ifá, no mestrado, e que Jorge havia me recomendado que o procurasse.

“*Mas você sabe que não poderei lhe ensinar nada sobre Ifá?*”. Pai Paulo seguiu me inquirindo sobre o que eu gostaria de saber sobre Ifá, mas, principalmente, querendo

personalidades no universo nagô, e suas filhas chegaram a pós-graduação universitária, progredindo em um ambiente de forte segregação racial como os corredores universitários brasileiros. Sobre isso, Pai Paulo sempre diz: “Sinto muito orgulho em dar condições delas estudarem e não precisarem ser empregadas domésticas de nenhum branco, porque é muito sofrido”.

² Musicas para os orixás.

saber como surgiu meu interesse em fazer tal estudo e para quê? Respondo que já havia acompanhado alguns “jogos” com nigerianos e brasileiros em São Paulo e que, além disso, havia pessoalmente acompanhado inúmeros jogos de búzios em minha vida pessoal, uma vez que cresci em meio ao candomblé.

Pai Paulo parece ficar interessado e me questiona sobre qual era meu orixá. No que respondo, ele diz que era o mesmo Ogum da família dele. Nesse momento, seu rosto se ilumina e ele começa a me contar uma longa história sobre seu tio José Romão. A essa história ele emenda outra, e outra, e começa a cantar uma cantiga. Reconheço-a, e antes que ele termine respondo a cantiga, cantando junto com ele. Ele diz que canto diferente, que deve ser porque a minha nação é *ketu* e ele é *nagô*. Por fim, avisa-me que haveria uma obrigação naquela noite: um vereador desejava ocupar a presidência da câmara de alguma cidade do estado e ofereceu um carneiro como oferenda.

É preciso esclarecer. Ao relatar, nessa passagem, um fato de minha biografia individual - ser de candomblé -, não o faço para defender que tal condição me proporcionou um meio de acesso privilegiado ao campo, ou como um determinado método de pesquisa. Muita tinta já foi gasta na etnologia afro-brasileira para discorrer sobre o lugar de iniciados ou não iniciados dentro de estratégias de pesquisa no universo das religiões afro-brasileiras. Não pretendo ignorar esse debate, mas considero que os moldes como ele se apresenta³ é, em grande parte, infrutífero, especialmente no tipo de rendimento teórico que promove para antropologia. Para efeito de síntese, basicamente esse debate diz respeito ao posicionamento do pesquisador em relação ao candomblé, ou seja, instaura uma dicotomia de visões “desde dentro” e “desde fora”.

Segundo os partidários de tal debate, o antropólogo-iniciado levaria uma “vantagem epistemológica” sobre um antropólogo não iniciado, ao promover uma representação “desde dentro”, conforme advogou Juana Elbein dos Santos (1977). Segundo a proposta metodológica da autora, as pesquisas do “antropólogo-iniciado” teriam resultados mais confiáveis por conterem mais propriedade, este é capaz de representá-las, etnograficamente, com maior veracidade.

Por outro lado, o efeito reativo dos que advogam a visão do “desde fora” foi a defesa do ideal de neutralidade, do distanciamento e “pensamento crítico”, em que cabia ao antropólogo o domínio do sentido que daria ao discurso/realidade do nativo. Para isso, é necessário que se tenha um distanciamento entre o sujeito pesquisador e o objeto

³ Para uma visão elaborada sobre a questão e seus desdobramentos na produção etnográfica, ver “O Antropólogo e sua magia” (SILVA, 2000).

pesquisado. O discurso do pesquisador - sob pena de morte - jamais deveria ser o do pesquisado, somente assim poder-se-ia ser “reflexivo”. Seria preciso, então, que, como pesquisadores, não deixássemos que nossas subjetividades se confundissem com as daqueles que estudamos, evitando sermos devorados pelos nossos objetos. Ao ser “de fora”, os antropólogos “não iniciados” possuiriam “ingenuidade de uma criança, para dizer que o rei está nu”, o que consistiria, para alguns, na única possibilidade efetiva de se fazer uma pesquisa (BRUMANA, 2007).

Entretanto, ao se insistir nessa visão dicotomizada entre pesquisadores “desde dentro” e “desde fora”, entra-se em um perigoso caminho, a saber: aquele de impor uma das posições em relação à outra, em que uma seria necessariamente mais confiável e “legítima” que a outra. Como nos lembram Goldman e Lima (1999), a própria questão sobre “o que, em geral, nos aproxima e/ou distingue dos outros é inadequada e não deveria ser formulada”.

Portanto, essa dicotomia tão somente “naturaliza” a oposição como uma fatalidade da lei da perspectiva de maneira tal que os opostos se acomodam e canonizam sua divergência, abençoando-se finalmente uns aos outros, com doce ironia. A visão “de dentro” e a visão “de fora” se justificam e se repelem, resumindo o debate sobre os ritos afro-brasileiros a um eterno jogo de solteiros e casados – já previamente empatado, de comum acordo (SERRA, 1995, p.7-28).

Para evitar esse caminho e escapar dessa oposição, procuro imaginar a antropologia como uma atividade criativa, isto é, para usar os termos de Wagner, uma atividade *mediadora*. Entender a antropologia pelo termo *mediador*, em certo sentido, “é uma maneira de descrevermos os outros como descreveríamos a nós mesmos” (WAGNER, 2010a). A experiência é sempre mediada pelo pensamento do antropólogo atualizando-se em campo. Daí a importância da etnografia para o autor. Desse modo, entendo ser mais fecundo experimentar formas de interação para além da dicotomia “dentro” e “fora”.

A partir disso, indago-me: da perspectiva do trabalho de campo, quais seriam as implicações que surgem no fazer antropológico, dada minha condição de iniciado, que refletiriam em meus estudos sobre o candomblé?

Acredito que o caminho mais fecundo para isso é o de potencializar minha vivência dentro do candomblé, isto é, não sendo “neutralizada” enquanto crença, mas potencializando-a enquanto experiência. Acima de tudo, essa “condição” não foi utilizada, por mim, como acesso “privilegiado” ao campo, mas sim mobilizada tanto por mim quanto por parte de meus anfitriões, os quais, constantemente, elaboravam

criativas comparações, que iluminaram, em muito, as minhas percepções sobre as significativas diferenças existentes entre as *nações* do candomblé.

Entendo, ainda, que evitar essa dicotomia implica, também, na recusa em assumir como “termo marcado” o rótulo de “antropólogo nativo”, ou seja, implica em evitar uma dupla naturalização da ideia de “nativo”, o que tornaria, ingenuamente, a categoria de nativo como um dado, e não como efeito da criação etnográfica a partir do trabalho de campo. Como efeito de tal naturalização, “o aspirante a nativo só conseguiria ingressar num mundo criado por ele mesmo, como faria um esquizofrênico ou aquele apócrifo pintor chinês que, perseguido por credores, pintou um ganso na parede, montou nele e fugiu voando!” (WAGNER, 2010a, p. 37).

1.2 Breve panorama dos estudos sobre Ifá na etnologia afro-brasileira

No desenvolvimento da etnologia afro-brasileira, nota-se certa ausência de estudos mais profundos sobre os oráculos de Ifá. Contudo, na literatura antropológica, existem importantes trabalhos que destacam a relevância desse oráculo, seja em seu modelo africano (ABIMBOLA, 1977; BASCOM, 1969; APTER, 1992; BARBER, 1989; entre outros), ou de suas variações diaspóricas em Cuba, Porto Rico e, mais recentemente, nos EUA (HOLBRAAD, 2004; CAPONE, 1998).

No Brasil, a presença de Ifá aparece, de maneira tangencial, nas monografias sobre as religiões de matriz africana. Evidencia-se o estudo pioneiro “Contribuição ao estudo de adivinhação em Salvador”, de Bastide e Verger ([1953]2003), que retrata as duas modalidades do oráculo de Ifá em Salvador: o jogo com opelê (corrente divinatória), utilizado somente por sacerdotes masculinos especializados, denominados babalaôs; e o jogo de dezesseis búzios, outro jogo aludido a Ifá, que conta com uma quantidade reduzida de odus. Esta modalidade seria mais comum no Brasil, já que prescinde do babalaô e possibilita que tanto homens quanto mulheres o consultem. Sobre o jogo de búzios, encontramos quantidade maior de trabalhos (BRAGA, 1988; RIBEIRO, 1987; PRANDI, 2003), entretanto, ainda que disponham de relativa cobertura sobre as variações regionais de suas modalidades, os estudos sobre o jogo de búzios se contentam em listar os odus, apresentando tipologias de suas configurações, sem aprofundar nas interações suscitadas desses odus com as pessoas, orixás, entre outros.

Em Recife, onde se desenvolveu nossa pesquisa etnográfica, a tendência tipológica nos estudos sobre os odus se mantém desde os estudos de René Ribeiro (1978) e Motta (1995), nos quais são apresentados quadros sinópticos sobre os odus, ainda que não detalhem etnograficamente as elaborações nativas sobre o mesmo. Nas teses de doutorado de Rita Segato (1995) e José Jorge de Carvalho (1984), encontra-se uma descrição detalhada dos rituais envolvidos no culto de Orumilá (uma especificidade do nagô pernambucano), sem, contudo, avançar em um estudo sobre o jogo de Ifá. Recentemente, a etnografia de Arnaud Halloy (2005) nos oferece uma descrição, em maior profundidade, sobre a relação dos odus e os membros do nagô, e sobre as inovações feitas no âmbito da leitura dos vereditos oraculares, empreendida pelos sacerdotes.

De maneira geral, nos últimos anos, a presença de Ifá no Brasil ressurgiu nos estudos sobre a chamada “reafricanização do candomblé” ou “transnacionalismo religioso”. Para alguns autores, isso constituiria um “movimento” de religiosos brasileiros em uma busca incessante por fundamentos religiosos “perdidos” na experiência da escravidão, em que eles voltariam à África para “recuperar” ou “atualizar” seus conhecimentos rituais. É o que denominou-se como o movimento de (re) ou africanização do candomblé (PRANDI, 1999; LÉPINE, 2005, 2009; SILVA, 1995; entre outros). Esse movimento contribuiria para a formação de comunidades religiosas transnacionais, fortemente marcadas pelas trajetórias de vida de seus líderes, construindo uma “religião mundial” de culto aos orixás (sobre essa globalização da religião de “culto aos orixás”, cf: PALMIE, 1995).

Embora não seja o objetivo principal, as narrativas de Pai Paulo propiciaram explorar outra possibilidade para pensar no florescimento do culto de Ifá no Brasil. Diferentemente dos trabalhos elencados, não pretendo ressaltar apenas sua dimensão política, nas chamadas disputas por “legitimidade” e “prestígio”, ou, ainda, como efeito de uma situação histórica específica, a “globalização”. Imagino ser possível pensar essas novas experiências do culto de Ifá, vividas por parte dos praticantes do candomblé, sem reduzi-los aos pressupostos desta abordagem antropológica.

Meu projeto de pesquisa de mestrado objetivava, inicialmente, mapear e aprofundar o florescimento do culto de Ifá no Brasil, em especial, as viagens de retorno ao solo africano, dando continuidade à experiência anterior, que resultou em minha monografia de graduação. Entretanto, estando em campo, o interesse por esse movimento de retorno foi desfocado, devido a centralidade que os membros do nagô

pernambucano devotam ao culto de Orumilá, e ainda nas mediações operadas por Paulo Braz, em sua “atualização⁴” do jogo de Ifá.

A partir disso, a principal pergunta dessa pesquisa é: de que modo as dinâmicas envolvidas nos “recados de Ifá” podem ser pensadas enquanto uma extensão analógica de outros rituais do nagô? E de que maneira se relacionam os modos de convenção e invenção implicados nas diferentes técnicas que propiciam os recados, e de que forma esses recados se alternam e se afetam mutuamente?

Os recados do jogo, como procuro demonstrar, exibem uma relativa “continuidade” em seu modo de apresentação, com pouca variação através dos autores (conforme veremos pelas etnografias) – ao contrário do jogo de Ifá com ikins e opelê, cujos os odus diferem radicalmente. Seria possível, então, pensar em uma “diferenciação” e “convenção” dos recados de Ifá se o relacionarmos a uma “diferenciação” e “convenção” no jogo em si? E ainda, essa relação se estende em um contexto mais amplo para além dos contextos divinatórios?

Nesse sentido, destacamos a atualização do jogo de Ifá, baseada na experiência de Pai Paulo, recriando-se intermitentemente. Nos estudos anteriores, percebe-se que os autores consideram o jogo enquanto um conjunto de informações determinadas sobre os odus (cf. Braga, 1988; Prandi, 1994; entre outros), ou seja, seus conteúdos já eram fechados ou, utilizando uma expressão de Goldman (2012), pensados como “dados”. O que pretendo demonstrar é que, ao contrário do que afirmam outros autores, o jogo é – para usar uma terminologia nativa – *feito*, passível de ser aprendido e transformado ao longo da experiência vivida pelo adepto. O jogo não seria uma “forma” dotada de um “conteúdo”, mas, antes, comporia algo análogo a uma “teoria nativa da criação” (GOLDMAN, 2008), em que o jogo é recriado na própria individuação da pessoa que acontece ao jogo.

⁴ Os usos da palavra “atualização” nesse texto merecem atenção. Enquanto categoria nativa ela é utilizada por Pai Paulo para descrever sua escrita dos recados de Ifá, que segundo ele “já tinha isso antigamente no nagô” e ele “atualiza” de acordo com suas “heranças” como veremos em mais detalhe ao longo da dissertação. Outro uso possível advém da minha interpretação sobre seu conceito aliando-o a discussões ligadas a relação entre virtual e real buscando um rendimento etnográfico sobre essa discussão (Nunes, 2012; Opiari, 2010; Anjos e Oro, 2009; Barbosa, 2013 entre outros). Esse trabalho é inspirado pela discussão (em inúmeros trabalhos) de Gilles Deleuze e Félix Guattari entre o virtual e o real, como sintetiza Nunes (2012) “o virtual não se oporia ao real, mas sim ao atual: seu processo é a atualização. O que se opõe ao real é o possível: seu processo é a “realização”. O processo de atualização do virtual, por outro lado, é um processo de diferenciação: trata-se de uma nova criação, e não da limitação de uma possibilidade pré-existente. Os termos atuais não se confundem com o virtual de que são atualização, não são uma parte (uma realidade realizada) de um todo maior (o possível)” (NUNES, 2012, p.23)

A perspectiva deste estudo, é preciso notar, também se direciona para uma etnografia das ações implicadas durante o jogo de Ifá, bem como para as interações que essas elicitam. Esse método permite a descrição de domínios importantes para as teorias nativas. Nesse sentido, também me aproximo dos trabalhos de José Jorge de Carvalho (1984) e Arnaud Halloy (2005), em suas respectivas pesquisas, ao buscar descrever minuciosamente os procedimentos rituais, bem como as explicações nativas sobre eles, objetivando a construção de uma teoria etnográfica sobre os rituais do nagô.

1.3 Inspirações teóricas.

Para o desenvolvimento desta dissertação, faz-se necessário, portanto, destacar as aproximações teóricas que proporcionaram a emergência das questões da pesquisa. Minha principal fonte de inspiração são os estudos que tematizam os modos indígenas de análise e criatividade, em especial, os diversos trabalhos de Roy Wagner (2010a).

Para Wagner (2010a), o conceito de “cultura” foi comumente utilizado pela antropologia para designar o conjunto dos produtos resultantes da atividade semiótica ou simbólica dos seres humanos. Trata-se, portanto, de um arcabouço de elementos significativos compartilhados, frequentemente referidos pelo autor, por meio de termos como: “convenção”, “ideologia social”, “moralidade”, “cosmologia”, “sistema cultural”, entre outros.

No modelo de Wagner, “cultura” se baseia e é precipitada através da dialética (sem síntese) entre “invenção” e “convenção”. Convenção é o domínio considerado como auto evidente, e invenção é o uso dos elementos convencionalizados em novos contextos, por extensão, ou melhor, analogias “metafóricas”. Essas novas analogias ou extensões levam a novas convenções, o que, por sua vez, podem servir como bases para novas invenções.

Para o autor, contudo, a convenção constitui apenas a metade do mundo do significado. A outra dimensão a ser considerada é aquela pertinente à invenção, designada por ele como um conjunto de termos diversos: “metáfora”, “improvisação”, “personificação”, “particularização”, “diferenciação”. Nela, o sentido é alcançado pela extensão dos contextos simbólicos convencionais a novas situações e eventos. Tem-se, assim, que, no caso da simbolização convencional, trata-se de relacionar contextos simbólicos, de maneira complementar e solidária; no caso da simbolização inventiva, trata-se de relacioná-los de maneira contraditória, de modo a inovar sobre a base

convencional. Do ponto de vista de Wagner, esses dois modos de significação “convencionalizantes e diferenciantes” estão necessariamente envolvidos em todo ato de simbolização, e a relação entre eles é “dialética”, pois eles são, ao mesmo tempo, interdependentes e contraditórios entre si.

Um agente simbolizador, necessariamente, mobiliza, no ato de criação de significado, esses dois modos, tendo, contudo, que concentrar sua atenção em apenas em um deles, que se torna o “controle”, e passando a perceber o outro como uma “motivação” ou uma “compulsão”, que transcende e motiva sua ação. Esse ajuste de foco tem como duplo efeito converter um dos modos em domínio do dado do inato, e tornar o outro modo o reino do construído, próprio para a ação e a responsabilidade humanas. Existiria, nesse sentido, um contraste entre os modos com que as diferentes populações mobilizam suas convenções, enquanto algumas adotariam como dado a convenção e como construído a invenção, outras fariam o inverso; considerando como inato o modo de simbolização inventivo ou diferenciante. É evidente que não se tratam de “tipos de simbolização”, mas algo como “pulsões” que as motivam e transformam; a diferença reside no modo como as percebemos, no foco de nossa atenção durante esse processo.

A primeiras obras em que Wagner desenvolve sua teoria da cultura foram “*Habu, the innovation of meaning in Daribi Religion*” (1972), aprofundando-a em *Invenção de Cultura* ([1975] 2010). A primeira tem como conceito central a noção de metáfora e se pauta em um dos trabalhos de campo realizados, pelo autor, na Melanésia, durante os anos 1960, com a população Daribi. Já a segunda constitui uma generalização do argumento da obra anterior, entendendo a acepção, estritamente linguística, de metáfora como um caso particular de uma teoria de simbolização mais ampla, que engloba, inclusive, atos não verbais. Nos dois casos, as inovações que Wagner propõe para o conceito corrente de cultura são semelhantes: trata-se de observá-la – a cultura –, não apenas como um corpus ideológico ou um conjunto estruturado de crenças e símbolos, mas também como um estilo inovador, uma ação improvisativa que inova sobre essa convenção. Se as metáforas do dicionário e do museu são representativas do conceito usual de cultura, a performance do jazz seria uma boa imagem para o conceito wagneriano de cultura: o mais importante neste tipo de invenção artística seria o modo como o músico utiliza essa base para improvisar e forçar as escalas musicais dadas. A antropologia seria nessa visão sempre mediadora, e a

“cultura” como o termo da mediação “seria um modo de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa.”(2010a:66)

Outra proposição de Wagner, que inspira este trabalho, reside no modo como o autor lida com a criatividade nativa, expressa no conceito de “antropologia reversa”. Se a “cultura” como vimos seria um termo mediador das analogias precipitadas pelo antropólogo ao se deparar com outras “culturas”, poderia se especular sobre a possibilidade de uma “antropologia reversa” ou os modos como os “povos nativos” lidaram com a presença forçada de uma alteridade em situações de colonialismo e opressão.

É preciso ressaltar que trata-se de modos distintos de convencionalizar essa alteridade, de acordo com seus próprios pressupostos, o conceito de “antropologia reversa” é mobilizado para descrever como os *Cargo Cults* melanésios engajaram-se com as noções capitalistas por meio de suas mercadorias. “Carga” seria a utilização da riqueza europeia expressa em seus produtos. Os “cultos da carga” seriam movimentos que por meio de práticas rituais tencionavam obter os bens e as tecnologias ocidentais, uma redenção desses “povos nativos” a partir da riqueza europeia.

Essas palavras [carga e cultura] são em certa medida ‘imagens espelhadas’, no sentido de que olhamos para a carga dos nativos, suas técnicas e artefatos, e a chamamos de ‘cultura’, ao passo que eles olham para nossa cultura e chamam de ‘carga’. Estes são usos analógicos, e dizem tanto sobre os próprios intérpretes quanto sobre as coisas interpretadas (Idem, p. 68).

Wagner argumenta que os *Cargo Cults* eram “a contrapartida interpretativa para o estudo da cultura” e, conseqüentemente, uma espécie de “antropologia reversa”. “Cultura” e “carga” são analogias da mesma relação “intersocietária”. É preciso ressaltar que essa metaforização ocorre em direções opostas; a “cultura” estenderia o significado da técnica para o pensamento e relação humana; e a carga estenderia os sentidos da “produção mútua das relações humanas” para os artefatos. Ainda com o autor: “cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo.” (Idem, p. 68)

Pretendo expandir essa analogia, a da reversibilidade, examinando como as análises nativas dos estudos (acadêmicos ou não) sobre Ifá impulsionaram uma espécie de “reivindicação”, por seus praticantes, e precipitaram o *retorno* dessas práticas divinatórias no seio de uma das principais famílias do nagô pernambucano. Como nos exemplos dos *Cargo Cults* de Wagner, esses “revivalismos” não pretendem “replicar” o passado, mas se caracterizam por uma intensificação ritual em um novo contexto, que “incorpora” e transforma práticas e cerimônias anteriores.

As escolhas teóricas que faço, aqui, refletem o meu desejo de evitar estratégias conceituais, que tendem a relegar os entendimentos “nativos” a meros “dados”, tratando nossos anfitriões como meros informantes. Pretendo não neutralizar a alteridade desses entendimentos ao formatá-los, previamente, dentro das nossas categorias analíticas. Isso implica em examinar as relações entre antropologia e análises nativas. Como bem apontou Kirsch, “quando os modos indígenas de análise são eclipsados pelas aplicações irrestritas e naturalizadas das categorias antropológicas”, encontramos recursivamente “com (nossos) problemas teóricos que nos distanciam das questões e problemas nativos”, como nos “debates sobre grupos e pessoas na Melanésia” (WAGNER, 1981; STRATHERN *apud* KIRSCH, 2007). Recentemente, a noção de reversibilidade foi estendida para a própria criatividade antropológica, como bem descreveu Gabriel Banaggia:

Assim, a partir da ideia de reversibilidade, procura operar uma inversão que possibilite que os mecanismos do pensamento antropológico sejam afetados por aquilo que as pessoas com quem se estuda dizem e demonstram a respeito da empreitada e de seus pressupostos (BANAGGIA, 2013, p. 1).

Minha incursão etnográfica possibilita destacar alguns pontos convergentes com a *atualização* do culto de Ifá feita por Pai Paulo, em especial, sobre a escrita dos “recados de Ifá”, e ressaltar particularidades e diferenças significativas entre essa prática oracular e outras práticas conhecidas no nagô. Espera-se ressaltar que o jogo de Ifá, como afirma a teoria nativa, é da ordem da experiência e constitui-se como interação pessoal entre o pai de santo ou a mãe de santo, o jogo e o consulente. Nessa interação, tanto os pais de santo quanto o próprio jogo entram em um tipo de composição específica, *fazendo-se* mutuamente.

Pai Paulo atua em minha análise como um “personificador”. Assim, este trabalho não é um estudo sobre ele, mas a partir dele. É ele o “guia dos caminhos” que essa dissertação irá trilhar. Uso o conceito de “personificador” para denotar as relações entre os seres que falam através dos recados de Ifá, em sentido análogo, mas não exatamente igual ao conceito de “impersonation” de Roy Wagner.

A partir disso, divido o material desta dissertação em três momentos, cada um deles recebendo um dos múltiplos nomes-títulos pelos quais Pai Paulo é conhecido, e que denotam momentos de vida e títulos religiosos específicos; os nomes, como disse Bastide(1973) em “*Le principe d’individuation (contribution à une philosophie*

africaine)”, relacionam-se (e são um modo de relação) de modo específico dentro desse universo conceitual:

Os nomes não criam, assim, a personalidade, eles são somente marcas que os identificam a uma classe e, se eles são múltiplos, é que reentramos em toda uma série de classes diferentes. Dessa forma, depreende-se, ao lado de uma lógica de relação, uma lógica da atribuição, quando se passa da noção de pessoa àquela de individualidade singularizada. Nos dois casos dados, e é aquele que faz com que as soluções sejam análogas, não temos unidades senão que estruturais; mas para aquilo que é da Pessoa, trata-se de uma estrutura de relações entre princípios vitais exteriores e interiores e, quanto às suas vidas internamente, de suas relações dialéticas (BASTIDE, 1973, p. 43, tradução por Mariana Lima).

Considero no entanto que mais do que classes, os nomes indicam um potencial e instancias de relações, nesse sentido, na primeira parte, *Ifátoogun* (Ifá foi meu remédio), eu tomo como ponto de partida a atualização de Ifá objetivada por Pai Paulo. Essa atualização foi motivada após um momento crítico de sua saúde, quando ele foi vítima de um AVC. Inicio essa sessão considerando o jogo de búzios, tal qual praticado no nagô, como fundo contextual por meio do qual Pai Paulo se diferencia mediante a adoção de uma nova técnica de jogo, *recuperada* por ele após ler um livro sobre Ifá. Esse capítulo contém duas partes: um sobre o jogo de búzios, em que faço uma discussão com a literatura sobre Ifá, em Recife, e sobre meu próprio campo nessa cidade; já no segundo capítulo, analiso a composição dos recados de Ifá precipitados por tal “atualização técnica”.

Como foi observada, a relação de Pai Paulo com Ifá articula dois momentos de inovação: ele mobiliza um conjunto de ações convencionais e cria/improvisa novas ações contra (e por meio) esse fundo convencional. Como se pode ver na literatura antropológica sobre o tema, em tais casos esse tipo de atitude é sempre descrito ou entendido na chave da mudança ou da continuidade (invenção ou tradição). Meu intento, aqui, é trocar a conjunção “ou” pela injunção “e” ao analisar esses dois momentos, não como opostos, mas como complementares.

Os aspectos mobilizados pela teoria de Pai Paulo: *intuição e herança*, acionados em sua explicação sobre a criação dos recados de Ifá, agiriam como uma antecipação entre invenção e convenção, ressaltando o papel de mediador e “obviador” de Pai Paulo, por meio dos rituais que Ifá motiva/opõe em seus múltiplos contextos.

No segundo capítulo, estendo o contexto da análise para as criações de Pai Paulo em outros contextos que não são exclusivos do jogo de Ifá, mas que entendo estarem em diálogo com ele. Esses contextos “outros” diferenciam, então, o próprio jogo,

incorporando-se a ele e por ele sendo convencionalizados por meio das *obrigações* que o jogo precipita. Espero descrever como essas diferenciações são coletivizadas, ampliando seus efeitos e, no limite, passando a compor o repertório de rituais do nagô.

Por fim, no último capítulo, atento-me a discutir esse movimento de diferenciação e convenção, (contidos nos recados de Ifá e nas obrigações) – estendendo-os para os modos como os praticantes analogamente vivenciam as experiências e as convencionalizam nos termos do nagô, considerando enquanto experiência não apenas as situações descritas pelos jogos, mas também sonhos, encontros com orixás e eventos; meu foco se dirige para como essas “correspondências” são acionadas e atualizadas em outros contextos. Procuro analisar o rendimento teórico do uso do conceito de “mito” que foi mobilizado para interpretar tais experiências. Tomo como pano de fundo para essas atualizações a viagem à África feita por Pai Paulo e Mãe Lú e seus desdobramentos. Os eventos descritos permitem perceber as relações e reversões que perpassam e englobam concepções sobre parentesco, territórios e paisagens. Essas variações atuam como uma “composição de forças”⁵, como veremos, do ponto de vista dos praticantes do nagô, sua ligação com a África parece depender mais das noções *herança* e *descendência*, do que da “sobrevivência” de traços que se “preservaram”. A viagem para África seria convencionalizada por meio dessas composições, ou seja, apresentando-se para eles a partir da incidência da “força” dos ancestrais e orixás e da *confirmação* por sonhos, “mitos” e pelo próprio jogo de Ifá.

1.4 Trabalho de campo é *trabalho* no campo

No capítulo intitulado “cultura como criatividade” de “A Invenção da cultura” (2010a), Roy Wagner discute as contrapartidas interpretativas envolvidas durante seu trabalho de campo junto aos Daribi. Wagner concebe o trabalho de campo enquanto uma atividade criativa e, em nossos termos, “produtiva”, ainda que sua produção não

⁵ Nos termos de Bastide: “Naturalmente, esta unidade estrutural irá variar de acordo com as pessoas, ou seja, de acordo com a correspondência lógica entre os elementos do cosmos (ou social) e elementos humanos (ou individuais). Mas parece-me que essas variações podem ser expressa geometricamente ou mecanicamente por um único sistema, o que seria um sistema de ‘composição de forças’ - ou mesmo filosoficamente por um único sistema, o que seria de que o jogo dialético, a complementaridade, o conflito, a capacidade, a exclusão, entre os princípios descontínuos” (1973, p. 40, tradução livre).

seja quantificada ou remunerada da mesma forma que outros “trabalhos” (Contudo, hoje há uma crescente imposição das agências estatais em importar do “mercado” a lógica de trabalho quantificada em nossos currículos pelo volume de artigos que “produzimos”). O modo como os Daribi interpelam Wagner sobre seu trabalho incorporava uma noção de criatividade e de vida totalmente diferentes, essa diferença é expressa pelos “equivocos” envolvidos nesse encontro. “O equivoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equivoco acerca deles, de modo que a diferença entre as nossas respectivas interpretações não poderia ser descartada com base na dissimilaridade linguística ou nas dificuldades de comunicação” (2010a: 53).

Ao contrário dos amigos Daribi de Wagner, meus anfitriões, em Recife, eram mais habituados ao trabalho de campo dos antropólogos (ainda que desconhecessem, em certa medida, seus resultados), estando habituados, de longa data, à presença incômoda de pessoas estranhas ao seu convívio, que, de uma hora para outra, encontram-se no seio de sua família, acompanhando seu cotidiano e realizando (ou não) toda sorte de perguntas e questionamentos. Minha presença entre eles não se constituiu, necessariamente, como uma “novidade.”

Essa família, provavelmente, é um dos casos mais longínquos e efetivos de interlocução antropológica, abrangendo, diretamente, três gerações de antropólogos (José Jorge de Carvalho e Rita Segato, nos anos 70, Arnaud Halloy, no início dos anos 2000 e, agora, a minha pesquisa), sem contar o auxílio indireto que prestaram à maioria dos estudiosos do “xangô pernambucano”. De todo modo, era comum a referência a situações de campo vivenciadas por eles com outros pesquisadores. Essas situações, por sua vez, serviam como guia de “boas maneiras”, que eles imputaram aos primeiros momentos de nossa relação, bem como censuras veladas aos desdobramentos dessa relação, precavendo-me de possíveis equivocos e, principalmente, com o intuito de evitar percorrer o caminho do “esquecimento” após o período de campo.

Minha rotina, ali, consistiu basicamente em acompanhar, o maior tempo possível, a rotina de Paulo Braz, com diferentes graus de intensidade. Quando ele permanecia em Recife, eu costumava encontrá-lo de manhã e compartilhar de sua companhia até o final do dia, ou início da madrugada, nos dias de *obrigações*. Se ele se encontrava em João Pessoa (onde reside com sua esposa e duas filhas), ao menos uma vez por semana ia encontrá-lo e passava o dia com ele. Nos dias em que não havia nenhuma *obrigação* ou *jogo*, passávamos quase que todo tempo conversando. Durante o dia, ficávamos sentados à sombra do pé de manga na entrada da casa; nos horários mais

quentes e ao cair da noite, seguíamos para o salão aos fundos da casa, em frente ao *peji* (quarto de santo, local em que se encontram os assentamentos dos orixás) e ao *balé* (morada dos *Eguns*, espíritos dos mortos ou antepassados).

Nesses dias de conversa, frequentemente, éramos acompanhados por algum parente - consanguíneo e/ou *de santo* - de Pai Paulo; um sobrinho, ou primo de sua extensa parentela. Era comum, também, a presença de algum cliente ou filho de santo, que o procurava para solicitar um conselho ou orientação, e que, impreterivelmente, deixava-se levar por suas intermináveis histórias. Presença certa nessas conversas era a de “Marrom”, o ex-marido de Mãe Lú, que mantinha sua oficina mecânica no espaço contíguo à casa, ocupando uma parte da rua e da calçada. Sua oficina ficava na rua e, muitas vezes, ocupava a própria entrada da casa do Terreiro – o que eventualmente lhe gerava algum problema com um vizinho, ou constantes reclamações das pessoas da casa.

Mas na maioria das vezes, éramos só nós dois conversando. Às vezes, a conversa seguia o ritmo do movimento da casa, indo e vindo de acordo com os acontecimentos diários. Pai Paulo relembrava de fatos marcantes de sua vida, de seu dia a dia com o Pai, “*meu pai, meu herói*”, ele dizia. Gostava de enaltecer os feitos e lembranças do avô, de quem ele tanto se orgulha, mas que “*não alcançou vivo*”. Quase sempre, nossos diálogos começavam pelos problemas de saúde que o atormentavam, e seguiam por uma precisa anamnese de seus efeitos e especulações sobre suas causas. Depois, prosseguíamos por outro assunto qualquer. Havia momentos em que ele, no meio da conversa, empolgava-se: seu tom de voz se alterava e ele gesticulava de maneira intensa. Em outros, o assunto ia rareando, ele se perdia em longas reflexões, ou silêncios distantes, que, invariavelmente, terminavam em um cochilo.

Não fiz uso de gravadores em nossas conversas. Pai Paulo sempre se retraía diante da possibilidade de qualquer gravação. Como censura velada ao uso de tal equipamento, ele me advertira que as invocações e palavras possuíam uma *força* que seria prejudicial para quem não soubesse manejá-las; relatou-me uma situação que exemplifica esse perigo, disse-me que muitas vezes seus filhos de santo gravavam, sem autorização, suas saudações e invocações, e depois decoravam e repetiam sem saber “*o jeito certo de se fazer*”, como me contou com certa malícia:

“Uma vez, numa obrigação de Iemanjá, o ônibus quebrou e foi um grande problema. As pessoas tiveram de sair do ônibus e ficaram num lugar deserto até que

alguém fosse resgatá-las. Iemanjá lá, com a panela⁶ para oferecer no mar e nada de dar certo. Sabe o que foi? Foram às invocações que eles fizeram errado, gravaram com o celular e não sabem como fazê-las (risos). Quem é bom já nasce feito e quem quer fazer não pode!⁷”

Também não tomava notas em campo. Quando retornava para minha casa, após o campo, redigia, no caderno, os relatos e situações ocorridas. Essas situações serviam muitas vezes de mote para iniciar nossas conversas no dia seguinte. Certa vez, li que entre os malineses a repetição não é um defeito, mas uma forma esperada de se contar e reviver histórias. Com Pai Paulo, desconfio que seja um pouco esse o espírito. No início, atormentava-me a ideia de não estar gravando nossos diálogos e, por ventura, não conseguir reproduzi-los com exatidão no caderno de campo, perdendo, em muito, o que ouvia. Dada a profusão de nomes, lugares e pessoas, sempre escrevia alguma informação errada no caderno. Com o tempo, ao escutar e escutar várias vezes essas histórias, fui me habituando aos nomes, já reconhecia os lugares, os pequenos detalhes da narrativa. Podia antever certos “retornos” de Pai Paulo e tentava imitar seus maneirismos. Se a repetição em si não era um defeito, cada vez que ouvia repetidamente uma história, sempre havia um acréscimo, um detalhe a ser acrescentado. Contudo, mais que ao conteúdo, prendia-me à forma como um evento se encadeava a outro, sem qualquer possibilidade de antecipar como se daria o fim da narrativa.

Julguei então que não avançaria muito em minha pesquisa junto a Pai Paulo se optasse por enrevistá-lo. Qualquer pergunta mais direta sobre Ifá e seus rituais era respondida de maneira evasiva e muitas vezes desconfiada. O que fiz foi desdobrar questões levantadas por nossas conversas de modo a produzir mais “conversas” sobre os temas retratados aqui. No final, pude organizar meu argumento em torno dos assuntos

⁶ Panela de Iemanjá é uma das obrigações mais populares do nagô. Consiste numa grande festa em que é preparada uma panela de barro com comidas, flores, presentes, e é carregada para ser entregue em alto mar. A José Jorge de Carvalho(1984) foi relatado que essa obrigação era um grande ebô (oferenda); retornaremos a ela no capítulo 3.

⁷ Essa frase muito repetida por Pai Paulo é reveladora sobre a natureza do conhecimento para ele, curiosamente ela aparece em outras etnografias, como me chamou atenção Lucas Marques sobre a recorrência dela, na excelente tese de Edgar Barbosa Neto, cito na íntegra: “Quem é bom já nasce feito não se opõe à ideia de que a pessoa possa aprender, mas sim à ideia de que possa aprender independentemente da relação ritual com o seu orixá de cabeça, a qual, de um modo geral, sempre se atualiza em uma casa específica. [...] O fato de que esse axé seja dado não exclui, como escreve Braga, o treino ‘e a experiência com os mais velhos’. É pelo próprio fato de o dom ser dado que ele deve ser feito. É menos uma propriedade do que uma relação, a qual, por sua vez, pode se fortalecer pela mediação do ritual apropriado, passando então do orixá geral dono de sua cabeça para aquele mais específico que comeu nela. O enunciado ‘ninguém me ensinou’ está no mesmo plano conceitual que a ideia, continuamente repetida por Pai Mano, da raiz como algo que não foi inventado (BARBOSA NETO, 2012, 94-98).

mais frequentes dessas conversas. Em dezembro de 2014, quando redigi a primeira versão dessa dissertação, fui novamente a Recife e me encontrei com Pai Paulo na casa de Mãe Lú. Por uma semana li o que havia escrito para ele. Nessa oportunidade, pude gravar suas falas sobre os assuntos tratados aqui, e são essas falas que estão transcritas nesta dissertação. Pai Paulo discutiu comigo ainda minha etnografia, em especial nos momentos em que falava sobre os eguns e descrevia obrigações, e “obviou” um pouco mais seus próprios conceitos.

Nos dias de obrigação, eu costumava chegar cedo, em geral, no horário em que ele dizia que ela deveria começar (e que nunca começava). Quando as obrigações eram na casa de Mãe Lú, eu chegava por volta das 07h30min. O primeiro terreiro que frequentei foi a casa de Mãe Lú, no início do campo, pois era onde eu tinha mais liberdade para acompanhar Pai Paulo. Mas à medida que a pesquisa vinha se desenvolvendo, eu comecei a acompanhá-lo em outros terreiros. No começo, eu ia de ônibus até essas casas (que quase sempre ficavam nas redondezas e bairros próximos a Água-Fria), mas, depois, Pai Paulo passou a reservar um lugar no carro que vinha buscá-lo, para eu ir junto.

Nessas ocasiões, eu ficava ao seu lado antes de começarem as obrigações, e ficava do lado de fora dos quartos de santo quando ele estava invocando os orixás, antepassados. Com o tempo, acredito que, confiando mais em mim, ele me convidava a entrar e ficar ao seu lado. Simultaneamente, conforme minha proximidade com seus filhos aumentava, fui deixando de ficar ao lado do Pai Paulo, para ajudar seus filhos em seus trabalhos, nas obrigações rituais. É precisamente sobre isso que gostaria de me deter agora.

Os sentidos da palavra “participação” serão explorados no desenvolvimento desta pesquisa. A maneira como nos habituamos, usualmente, a mobilizar essa palavra na antropologia remete, sem dúvida, ao clássico trabalho de Lévy-Bruhl (1910 *Et al.*), em especial, ao postulado do pensamento “primitivo” que, diferentemente dos ocidentais, ignoraria o princípio da contradição. Dessa forma, a “mentalidade primitiva” tenderia a relacionar e conectar todos os elementos do universo por meio de um *continuum* de forças espirituais, ligadas por ações e reações místicas, que estando “preocupado sobretudo com as propriedades e forças místicas dos objetos seres, concebe a relação entre eles sob a lei da participação, sem se inquietar com contradições que um pensamento lógico não poderia mais tolerar” (LÉVY-BRUHL, 1910, p. 110).

Essa formulação, ou “lei da participação”, foi “recuperada” por Roger Bastide (1973), para quem seria um engano supor que a lei de participação é prova da não existência do princípio de contradição entre os “primitivos”. Para o autor, o que sucederia é que as contradições do pensamento primitivo são místicas e não objetivas. (BASTIDE, 1973, p.333). Tornar-se-ia mais frutífero, então, pensar a participação como categorias da ação.

Para Bastide, os “processos de participação” tendem a ocorrer no interior de classes, entre as quais predominam relações de separação entre diferentes domínios: mortos e vivos, orixás e humanos. Contudo, afirma Bastide, o “pensamento africano” não poderia ser definido nem pela participação de Lévy-Bruhl, tampouco pela classificação “durkheimiana”, mas sim colocados em termos complementares, a participação *obviaria* a classificação: ao classificar “forças” e “participações”, em vez de “seres”. (BASTIDE, 1973, p.341)

Nesse sentido, o autor estabelece os princípios que envolveriam essas relações por meio de três princípios simultâneos, como bem apontou Fernanda Arêas Peixoto:

São três os princípios descritos por Bastide: o da participação, o do corte e o das correspondências. 1) Os africanos conhecem a participação, “mas nem tudo participa de tudo”: as cadeias de participação são interrompidas quando se passa de um nível real a outro. 2) As participações atuam no interior de um determinado sistema classificatório, graças ao “princípio de corte”. 3) Não há participação de um domínio da natureza em outro, mas analogias, por exemplo entre o plano social e o plano místico: “princípio de correspondências”. [...] As participações se realizam no interior de certos compartimentos do real, já que cisões marcam um espaço intervalar entre cada um deles. Entre um compartimento e outro, por sua vez, são estabelecidas correspondências. Nesse sentido, o princípio de corte seria o operador mais importante, na medida em que funcionaria como o ele entre os outros dois: “é no interior dos cortes que jogam as participações místicas e é entre esses cortes que jogam as correspondências místicas” (2000, p. 110-111).

Marcio Goldman (2012), em seu trabalho sobre dom e iniciação, retoma o tema da “participação”, ao discutir as implicações teórico-metodológicas provocadas pelo termo. O autor, ao comentar o trabalho de Arnaud Halloy (2005), diferencia duas acepções para o termo: a participação-sociológica, no sentido de participar e acompanhar os rituais; e a participação-ritual, que está envolvida em etapas de aprendizado e iniciação. Halloy, como bem aponta Goldman, estava interessado em compreender os processos de aprendizagem e iniciação por meio da participação. Segundo Halloy, o termo utilizado por seus anfitriões no campo, para expressar os processos de aprendizagem, era “ter convivência” em um contexto em que a

aprendizagem seria “essencialmente” uma questão de “iniciativa individual”, em vez de uma transmissão sistemática (HALLOY, 2005, p. 642).

Nesse sentido, a transmissão de conhecimento seria definida por meio de dois conceitos: “passar” e “pegar”. O primeiro refere-se ao conhecimento concedido, pelo detentor, às pessoas de sua confiança; o segundo termo implicaria em uma disposição ou atitude, por parte dos iniciados, em adquirir o conhecimento de quem os detém - “pegar” o conhecimento ou “roubá-lo”, como aponta Halloy. Por fim, teríamos, ainda, a transmissão de conhecimentos por meio da “participação” nos rituais, sem que houvesse uma justificativa para o que estava se desenrolando ali (Idem: 644).

Essas duas modalidades de aprendizado se relacionariam, ainda, a determinadas condições de possibilidades. Realizar-se-iam através do “legado de sangue” ou, como Pai Paulo gosta de mencionar, “por herança familiar”, que seria o caso, especificamente, dos descendentes consanguíneos de Pai Adão; e por meio da “participação” (retornarei a esse ponto mais abaixo). Esses dois modos, frequentemente justapostos, são confundidos e, às vezes, contradizem-se. Ou seja, não são bem definidos, carregam uma ambiguidade potencial, tratando-se de “duas tendências explicativas, não de distinções marcadas”:

Dois modos de transmissão religiosa são normalmente distinguidos em minha família de santo. O primeiro, que seria específico dos descendentes biológicos do Pai Adão, é concebido sob o modo da “herança”: de maneira quase atávica, os saberes religiosos são transmitidos “pelo sangue” de uma geração de chefes de culto à seguinte. O segundo modo sublinha a importância da iniciação e acentua a necessidade de transmitir os saberes (HALLOY, 2005, p. 681).

Outro fator a ser levado em conta, segundo Halloy, é o “tempo” em que “o indivíduo entra e se engaja na adoração” (*Ibidem*, p. 681). Quanto antes a pessoa começa a aprender, mais valorizada é a capacidade pela qual os conhecimentos são adquiridos. Nesse ponto, a ambiguidade é amplificada no caso dos indivíduos que “já nascem sabendo.” Como Pai Paulo explicou para Halloy: “Eu nasci já elevado! Temos o conhecimento que vem de baixo para cima [...] ele deve vir a partir da essência [...] Nós adquirimos hábitos, conhecimento [...] A criança está descobrindo tudo isso [...]” (*Ibidem*).

Tendo a concordar com a ressalva feita por Marcio Goldman sobre o uso que Halloy faz do termo “participação”, a saber: a de que o conceito acaba reduzido pela análise de Halloy em seu “sentido sociológico”. Como aponta Goldman, o sentido de participação “pode ser entendido em uma acepção propriamente ritual. ‘Participar’ não é

apenas ‘conviver, mas também entrar em relação, material ou não, com aquilo que constitui o ritual’. (GOLDMAN, 2012a, p. 277).

Gostaria de me deter um pouco mais nessa discussão. De acordo com Goldman, a “transmissão por participação” diria respeito tanto ao que se aprende quanto ao que é “recebido”. Nesse sentido, “sangue, ritual e convivência constituiriam, assim, os vértices de um modelo triangular que colocaria em xeque a concepção dualista de Boyer [Dom e iniciação]” (2012, p. 277). Assim, se os dois primeiros termos associados (sangue e ritual) poderiam ser da ordem “do dom e da iniciação”, o terceiro, “participação”, seria mais “indefinido” (*Ibidem*). Há, nesse ponto, uma reflexão que eu considero importante transcrever por inteiro:

Evitemos aqui, contudo, o vício profissional que nos levaria a apenas acrescentar uma dimensão “sociológica” ao par “biológico-cultural” inicial. Muito pelo contrário, creio que o terceiro elemento permite justamente o passo essencial: a percepção do caráter em última instância monista do sistema — ainda que esse monismo de base seja apenas a resultante de uma multiplicidade intensiva de linhas de forças e vetores[...] **Em diversas ocasiões me vi em situações das quais, em tese, eu não poderia participar em virtude do fato de não ter sido iniciado.** A hipótese aqui em jogo, portanto, é a de que o caráter aparentemente triádico do modelo nativo não apenas contesta o dualismo dos antropólogos, como oculta, na verdade, um monismo de base. Isto porque o que Halloy denomina “herança pelo sangue” e o que eu mesmo desdobrei em “participação-sociológica” e “participação-ritual” têm um mínimo denominador comum. Ou, para ser mais preciso, constituem atualizações de um princípio subjacente único.[...]Essa força — o axé, dos candomblés ketu, ngunzo, dos angola, ou simplesmente força, energia, em inúmeras outras religiões deste tipo — constitui tudo o que existe e pode existir no universo, seguindo um processo de diferenciação e individuação, sua unidade garantindo ‘que tudo participa de tudo’ e suas modulações fazendo ‘com que haja graus de participação’ (GOLDMAN, 2012, p. 278-279, grifo meu).

Apoiando-me no desdobramento de Goldman acerca da “participação sociológica” e “participação ritual”, gostaria de “dar mais uma volta no parafuso”, ou seja, de objetivar, agora, uma reflexão sobre a participação dos antropólogos a partir do ponto de vista dos “nativos”. Uma vez que, de acordo com meus anfitriões, o termo “participação” mobiliza outros sentidos que incidem em nossa própria participação, essa diferença coloca a seguinte questão: como a “participação sociológica” seria entendida pela “participação ritual”? Como uma incidiria, recursivamente, sobre a outra? Foram Pai Paulo e Mãe Lú que me possibilitaram perceber essa diferença. Retorno a eles.

Logo no início do meu campo, Mãe Lú telefonou para Pai Paulo, para avisar que eu já estava em Recife e que “iria trabalhar com ele agora”. Pai Paulo, durante essa ligação, avisa a ela que eu precisaria, antes de começar esta pesquisa, “*dar uma obrigação para Ifá e no Balé*” e que, somente assim, ele poderia “*me passar as coisas*”.

Mãe Lú então me avisou: *“Pai Paulo não pode dar nada pra você, do que Jorge [José Jorge de Carvalho] não tivesse ganhado de meu pai Malaquias. Quando Jorge foi fazer sua pesquisa, ele teve de dar uma obrigação para Orumilá e outra no Balé, e que, por isso, você terá de fazer o mesmo”*.

Dias depois, quando Pai Paulo chegou, ele me disse que não queria fazer diferente do que seu pai fez com José Jorge de Carvalho, e me perguntou: *“Jorge não fez uma boa pesquisa? Para você fazer uma boa pesquisa que nem a dele, precisa ‘passar’ pelo que ele passou”*.

Como apontou Vagner Gonçalves da Silva (2000), costuma-se pensar a “observação participante” como um procedimento e uma técnica de pesquisa que não se constitui em uma técnica exclusiva ao antropólogo, mas que é importante, também, para as pessoas com as quais ele trabalha. Segundo o autor, uma das formas de “atração” das religiões afro-brasileiras seria a de propiciar “canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo”. Nesse sentido, diz o autor, “o antropólogo deverá ‘experimentar’ a religião se quiser absorver os seus significados, preceitos e ‘fundamentos’”. (SILVA, 2000, p.89).

Tudo se passa como se, no conceito de “observação participante”, os antropólogos se situassem ao longo de uma continuidade estabelecida entre as duas palavras, ora tendendo mais para o polo da observação, ora para o polo participante, isso sendo feito de acordo com os mais diversos motivos: seja de orientação teórica, de implicações de gênero, ou professando a fé no distanciamento crítico. Mas será que do outro lado da relação, do lado “nativo”, a “participação” se daria, necessariamente, como uma estratégia de angariar mais adeptos? Tratar-se-ia do mesmo sentido de “participação”, para ambos os lados?

Pensando em meu contexto de pesquisa, o nagô pernambucano, eu gostaria de explicitar uma diferença significativa, nesse sentido. Tomo como ponto de partida o depoimento de Roberto Motta para Vagner Gonçalves da Silva . Ao reconhecer que não seria possível realizar um estudo sobre sacrifício no xangô pernambucano apenas com entrevistas e questionários, Motta resolve tomar um papel mais “participativo” (ainda que não especifique exatamente o que veio a ser isso em sua tese) e se “submeter” às obrigações que Manuel Papai (atual dirigente do Sítio de Pai Adão) prescrevera. Entretanto, Roberto Motta alude a um perigo constante em tomar um papel mais ativo nas obrigações que, em sua visão, poderia fazê-lo “perder ou sair da condição de

pesquisador”. Pesquisador, para ele, é alguém que apenas assiste às cerimônias, o que serviria para demonstrar que ele “não era nativo”. Conforme relatado em sua tese, e recuperado por Silva : “Badia [mãe de santo] diz que devo entrar [no quarto de santo onde os animais foram sacrificados para Xangô]: ‘Agora você entre e adore; é seu santo’. Recuso. Eu sou só pesquisador” (MOTTA, 1991 *apud* SILVA, 2000, p. 92).

Durante meu campo, diversas vezes ouvi que só se pode *participar* de uma obrigação quem, em certa medida, já *passou* por ela (a exemplo do que foi dito por Pai Paulo para Halloy , mais acima). Note-se que *passar* não implica, necessariamente, em se *iniciar*, no sentido mais usual do termo. Ou seja, não quer dizer que uma pessoa que não *passou*, não possa assistir ou acompanhar o que acontece durante os rituais. Muitas vezes, em Recife, as obrigações transcorriam diante dos olhos de muitas pessoas não *iniciadas*, ou tampouco pertencentes ao quadro de membros dos terreiros. Não ser iniciado não era impeditivo para se tomar parte dessas cerimônias, conforme a literatura etnográfica demonstra. Em algumas *obrigações*, essas cerimônias ocorriam diante dos olhos de vizinhos, amigos ou conhecidos da pessoa que patrocinava a obrigação e que não tinham nenhum vínculo mais próximo com o nagô, ou seja, não eram “adeptos” ou “religiosos”.

“Ser iniciado” ou “adepto” não garantiria o direito para *participar* das obrigações, por exemplo, há *participações* que só são permitidas para homens, como no caso das obrigações aos Eguns⁸. Há outras que somente mulheres poderiam realizar. E, ainda, aquelas nas quais as tarefas rituais deveriam ser feitas por quem tivesse um domínio “prático” dos gestuais e das etapas de sua execução – em muitos terreiros, somente uma pessoa tinha “competência” para desempenhá-las.

Tratarei agora do meu caso, como me disse Pai Paulo: “*Se você não fizer isso [a obrigação], só poderá ficar olhando e não vai aprender muito, não vai poder participar tanto...*”. Infelizmente não pude fazer essas obrigações, uma vez que são dispendiosas e eu não contava com os recursos para tal incumbência, minha participação se deu por outros motivos, como veremos abaixo. Quero destacar, por ora, que, apesar de “familiar”, o termo participação implica numa relação específica com o contexto dos rituais, em que as concepções de “iniciado” e “adepto” não conseguem contemplar sem deixar de lado os significados do nagô que o termo pressupõe. *Participar*, em certo

⁸ Eguns são os ancestrais das casas de candomblé em Recife, esse termo também designa “morto” em geral. No nagô, são reverenciados tanto os antepassados da família estudada, quanto personalidades do universo do nagô.

sentido, está relacionado ao trabalho durante as obrigações, mas não é somente isso, implica em certas disposições que a pessoa possui, como gênero, orientação sexual, orixá regente, relações de parentesco, entre outras. Pai Paulo me disse como se deu o início de sua *participação* nos rituais do nagô:

“Comecei a participar das obrigações acompanhando meu Pai [Malaquias] e meu tio [José Romão] por volta dos doze anos. Mas antes mesmo eu já ajudava, teve uma obrigação para xangô, eu tinha sete anos, um galo enorme, eu segurando, aí meu pai viu que eu não ia conseguir e segurou ele mesmo. No começo, eu só machucava as folhas para os amassis⁹, depois comecei a responder as cantigas e cantar para os santos, tocar e dançar. Aí, fui aprendendo a segurar os bichos, como segurar, limpar os bichos e tirar o couro, os axés. Quando fiquei mais velho, meu pai sempre me esperava para começar uma obrigação, um obori¹⁰, ou para matar os bichos enquanto ele invocava os santos e cantava para oferecer eles, fazer as invocações, essas coisas, foi assim que comecei a participar mesmo. Meu Tio Zé Romão, quando tinha quatorze anos, já ajudava Joana Batista nas obrigações que ela dava, depois de um tempo que meu Tio foi feito por dois africanos chamados Pedro Olude e Joana Batista. Meu pai foi feito por Martiniano¹¹, meu avô não podia ser pai de santo dele, mas com meu avô ele aprendeu tudo o que soube. Antes de morrer, meu avô explicou para meu pai o que ele deveria fazer depois que ele morresse, os fundamentos.”

No meu caso, minha *participação* ficou condicionada a outro fator, dada a impossibilidade de eu *passar* pelos rituais prescritos. Essa *participação* se deve, em grande medida, ao meu “trabalho” com eles. Minha *participação* foi resultado da “*mais-valia*” que meu trabalho propiciou: quanto maior era meu “trabalho”, maior era a minha “participação”. Nas primeiras obrigações, assumi o papel de espectador no desenrolar dos rituais, porém, aos poucos, essa observação foi se alterando paulatinamente. Se pudéssemos escalonar as atividades relacionadas ao “trabalho”, no desenrolar dos rituais, diria que comecei no primeiro degrau, que consiste em depenar galinhas, passando, posteriormente, em retirar seus *axés* (órgãos dos animais específicos que são retirados, após o sacrifício, e cozidos) e cortar o *eran* (se refere, simultaneamente, aos

⁹ Banho de ervas, que sempre são realizados antes das obrigações.

¹⁰ Obrigação em que se cultua a cabeça da pessoa no nagô, para uma discussão em maior profundidade sobre o assunto cf: CARVALHO, 1984; SEGATO, 1984; HALLOY, 2005; entre outros.

¹¹ Martiniano Eliseu do Bonfim, importante sacerdote baiano falecido nos anos 40. Foi importante colaborador de três gerações de antropólogos. É considerado um dos últimos babalaôs brasileiros.

animais abatidos nos rituais e à “carne” deles) em partes específicas. Conforme a pessoa vai desempenhando bem essa função, ela passa aos animais de “quatro patas”¹², retira seu couro, depois de mortos, separa o “fato” (vísceras) e prepara a carne, que será distribuída entre os presentes.

Durante as obrigações, há, ainda, toda a preparação de comidas servidas aos Eguns e orixás. Seguindo uma lógica análoga à descrita para os animais, o trabalho de preparo obedece a pressupostos de aprendizado, por etapas: das primeiras vezes, é confiado aos novatos a tarefa de cortar os vegetais e os legumes, com o tempo, são encarregados de outras tarefas, como matar e limpar os caranguejos, peixes, cozinhar e amassar o inhame, e, por fim, fazer comidas mais elaboradas, como o acarajé - especialmente trabalhoso, pois é preciso descascar o feijão fradinho, retirar a pele dele da água, moer com pimenta, cebolinha e camarão seco, bater a massa e fritar (sem queimar) uma grande quantidade de bolinhos. Ofereço, com mais detalhes, o preparo desse prato, porque, em certa medida, foi após executar satisfatoriamente essa tarefa que fui integrado ao corpo dos ogans da casa, que, em Recife, são responsáveis pelo preparo e oferecimento dos alimentos aos deuses. O desempenho dessa tarefa específica me levou a ser requisitado para o preparo dos acarajés em diversas obrigações, nas quais consideravam não haver ninguém mais habilitado para fazê-la.

Além de trabalhar na cozinha, fui convocado a *participar* das oferendas dos animais. Como tratarei com mais detalhes, posteriormente, existe uma sequência no *corte* dos animais para os orixás, começando por Exu e seguindo para outros orixás. Em geral, nas obrigações, por exemplo, quando se mata um cabrito ou uma cabra, acompanha-se de três ou quatro galos, ou galinhas. Enquanto um ogan corta, o outro segura. Na maioria das obrigações, um ogan corta para todos os orixás e os outros vão se revezando na tarefa de segurar os animais. A exemplo de outras atividades, um iniciante começa segurando os animais menores e só depois pode segurar os animais maiores. Foi como “trabalhador” que pude *participar* das cerimônias descritas nesta dissertação.

Em todo caso, minha integração com os filhos e sobrinhos de Pai Paulo foi facilitada pelo trabalho em comum que desempenhamos, além dos momentos de conversa nos intervalos das obrigações. Por um lado, pode-se considerar que a “observação” da performance de Pai Paulo nesses rituais foi “prejudicada”, por eu estar

¹² São os animais maiores, como bodes, cabras, boi, porcos.

envolvido em atividades que, muitas vezes, me impediam de estar o tempo todo ao seu lado; por outro lado, obtive um acesso maior ao universo de pessoas que orbitam a sua volta, as quais me levaram a pontos de sua rede de parentesco, por exemplo, seus filhos Bino e Paulinho. Esse fato não seria viável se eu não estivesse trabalhando. De todo modo, como se espera ao realizar um “trabalho”, eu fui incluído na “folha de pagamento” dos ogans, recebendo (a contragosto) um pagamento por minha participação nas obrigações. No início, eu sempre relutava em receber minha parte na divisão do dinheiro, até que um dia, dentro do quarto de Balé, Bino me falou: *“Olavo, a mulher lhe deu o dinheiro já?”* – eu respondi que não. *“Pois ela vai lhe dar, e você precisa aceitar, você tá trabalhando aqui com a gente, todo mundo recebe, e você não? Não é certo isso, de agora em diante você vai aceitar o que lhe pagarem”*, disse Bino.

Diante do que foi dito, mas, principalmente, onde e como Bino falou, comecei a aceitar sem questionar esse pagamento, que variou desde R\$ 10,00 a R\$30,00, nas obrigações maiores, e que também era feito através determinadas partes dos cabritos e porcos, que me foram destinados na partilha das carnes que os ogans fazem no final da obrigação. Meu “trabalho de campo” foi *trabalho* no campo.

Ifátóògun (Ifá foi meu remédio)

Pai Paulo acorda às cinco da manhã. Levanta sentindo a cabeça meio fraca e sente uma agonia subindo das costas para o pescoço. “*Deve ser a diabetes*”, ou algum efeito da trombose que, às vezes, manifesta-se. Da janela de seu quarto, a luz do sol reflete sobre sua cama, diretamente. Aos pés da janela, uma antiga bicicleta ergométrica. Ele sobe na bicicleta e começa a pedalar. Antigamente, podia caminhar pela avenida beira mar, que se encontra a uns 300 metros de seu quarto. Mas com os pés inchados, piorando a cada dia, o jeito é exercitar-se na bicicleta. Enquanto suas pernas movimentam os pedais, ele começa a saudar Ifá. “*Ifá mojuba ...*”. Sente a tontura novamente tomar sua cabeça e encerra o exercício. Seu estômago está vazio.

Ele levanta, dá dois passos e abre uma esteira no chão, que estava dobrada. No centro da esteira, uma pequena tábua redonda de madeira, o *opom*. Resquícios de um pó amarelo assenta-se em suas extremidades e marca os entalhes de sua borda. Pai Paulo retira uma pequena almofada, que cobre sua superfície, e coloca-a de lado. Perfilados ao lado do *opom*, há uma linha de *ikins* - os caroços negros de dendê, “*por onde fala Ifá*”. Pai Paulo os coloca perto da boca e continua sua invocação. Abre uma pequena sacola branca de pano, retira um recipiente de plástico, contendo um pó amarelo em seu interior. Com os dedos, pega uma quantidade e coloca na boca, em seguida, salpica um pouco desse pó nos instrumentos ao lado do *opom*, uma casca de caracol quebrada, um pedaço de osso, dois búzios unidos por uma cera escura (chamados igualmente de *ikin*). Terminado esse processo, ele espalha, na superfície de madeira, o pó, até que ele cubra totalmente o espaço delimitado por um círculo concêntrico. Sua mão direita traça uma reta da extremidade superior à inferior. Pega os 16 *ikins* e os manipula, batendo uma mão na outra. Alguns escapam e ele traça uma pequena marca vertical ao lado direito. Repete o movimento com as mãos e novamente os *ikins* caem. Ele agora traça uma marca ao lado esquerdo. Ao terminar esse processo, ele olha o desenho dos traços da madeira e anota em um caderno espiral o odu que Ifá determinou naquele dia.

Painel 1: Sequência do jogo de Ifá por Paulo Braz. Recife-PE.

Fonte: Autoria própria

Levanta-se da esteira e segue para a cozinha do apartamento. Suas filhas, provavelmente, estão dormindo ainda. Abre a geladeira e pega uma jarra de chá, “*camomila com dois mastruzes batidos. Isso diminui a diabetes*”. Bebe o chá e come um pão. Vai ao banheiro e toma seu banho. Volta ao quarto para continuar o jogo. É preciso saber sobre o que fala esse odu, qual seu recado para o dia de hoje. Quase embaixo do opom, está uma corrente de ferro com oito partes incrustadas ao longo de sua extensão. É o opelê, “*auxiliar do opom*”, diz Pai Paulo. Ele pega a corrente ao meio, com sua mão direita, e a levanta. As duas pontas que se formam tendem ao chão. Com elas, ele toca cada instrumento que consulta Ifá. Ao terminar esse rápido cumprimento, atira o opelê na esteira. Ele repete esses movimentos mais algumas vezes, em cada lance, ele anota outra configuração de odus em seu caderno. Agora ele pensará no recado do jogo e escreverá em seu sítio na internet. Está pronto para começar o dia.

Em 6 de fevereiro de 1997, Pai Paulo teve um infarto e foi levado às pressas a um hospital particular. No dia 7 de Março do mesmo ano, ele foi internado para o procedimento de cateterismo. Por negligência ou erro médico, não foram feitos os exames preventivos ao uso do contraste, houve, por isso, uma reação alérgica à substância que desencadeou, em Pai Paulo, uma nova parada cardíaca e uma trombose do lado esquerdo do cérebro. Pai Paulo ficou na UTI por 8 dias. Um segundo erro médico agravou o quadro clínico: como paciente que sofre de diabetes, foi-lhe ministrado um soro com glicose, que quase o matou.

“Eu tive um infarto em 1997 e depois uma trombose, porque eu era alérgico ao contraste do cateterismo me deu uma trombose do lado esquerdo do cérebro, ele falava: Seu Paulo, o senhor está sentindo alguma coisa? E eu falava que nada, porque ia perdendo o movimento do corpo quando o líquido subia nas minhas veias. Aí eu fiquei de cama, sem me mexer ou falar. Me dando dor de cabeça e no estômago, porque me deram dipirona, sou alérgico também, aí não sabia se estava vivo ou se estava morto”

Na semana da morte de Luís Eduardo Magalhães, em 1998, Pai Paulo estava em casa assistindo à TV. Ao ver as imagens do Pai, o ex-senador Antônio Carlos Magalhães, e a sua emoção ao enterrar o filho, começou a sentir uma angústia, uma sensação ruim. Naquela noite, teve uma sequela do infarto e perdeu parte dos movimentos da perna esquerda.

A recuperação foi lenta. Um dos efeitos do AVC foi a perda parcial dos movimentos do lado direito do corpo, bem como impossibilidade de fala e problemas com a memória. Diante de tal quadro, o médico de Pai Paulo sugeriu, como exercício de recuperação, a leitura em voz alta e a prática da escrita. Seus interesses literários eram os livros que falavam sobre o candomblé. Já tinha lido os *Nagô e a Morte* de Juana Elbein dos Santos, e tinha gostado de ver transcrito, ali, inúmeras rezas e invocações em iorubá, e sua tradução para o português. Um amigo tinha comprado um livro e oferecido a Ajibola (nigeriano amigo de Pai Paulo), que declinando do presente recomendou que presentearse Pai Paulo, e assim sucedeu.

Painel 2 - Livros de cabeceira de Pai Paulo. João Pessoa-PB.

Fonte: Autoria própria

Uma pequena história dentro da história: O livro “Ifá orixá do destino” (COSTA,1995) foi escrito pelo médium umbandista carioca conhecido como Mestre Iatoman. Um amigo de Pai Paulo, que porventura também se chama Paulo, havia se interessado pelo título e comprou para si. Nascido no Rio Grande do Sul e militante do movimento negro, há muito se interessava pelas religiões negras do Brasil. Certa vez, ouviu a palavra Ifá em Porto Alegre, num terreiro, e ficou com ela na cabeça. Em uma noite, em Salvador, dormindo na sede dos Filhos de Gandhi, teve uma série de sonhos conturbados. Ao se levantar e relatar tais sonhos, uma amiga lhe recomendou: *“Tem um africano que joga búzios aqui perto, você precisa conhecê-lo”*. Paulo não deu muita importância e declinou da recomendação. *“Mas você precisa ir vê-lo, ele sabe muito de Ifá”*. Ao ouvir a palavra Ifá, Paulo lembrou-se de já ter escutado antes e ficou curioso. Nesse dia, ele conheceu Ajibola, que lhe recomendou que fosse a Recife atrás de Pai Paulo. Anos depois desse encontro, andando pelas ruas de Porto Alegre, viu o livro e se lembrou de Ajibola. De certa forma, decepcionado com o declínio de Ajibola em receber o presente, alegrou-se em destiná-lo a Pai Paulo, pois soube que ele estava se recuperando e não haveria momento melhor para presenteá-lo.

2.1 Jogo de búzios enquanto motivação

Pai Paulo seguiu com as recomendações médicas, lia o livro sobre Ifá e falava em voz alta o conteúdo do livro (no começo, como a fala estava afetada pelo AVC, não conseguia se fazer entender). Na medida em que avançava nas leituras, comparava o que estava descrito no livro com seus próprios conhecimentos sobre Ifá. Pai Paulo me conta que Ifá veio de família, *“herança familiar”*, que seu avô Adão *“era de Ifá”*, mas que não praticava como babalaô, porque tinha um Exu que trabalhava com pimenta, o que era *“tabu”* de Ifá. De toda forma, Pai Adão consultava o jogo com frequência.

“Meu Avô [Adão] jogava os ikins, marcava o odu no opom, mas seus filhos não pegaram isso. Meu pai sempre contava como meu avô cantava as toadas de Ifá, as invocações, e como ele fazia com as mãos [faz o gesto] e marcava os odus. Ele aprendeu isso na senzala, junto com os negros. Então, meu pai lembrava, e eu fiquei com isso na cabeça, mas não sabia como fazer, os africanos eram muito reservados, não falavam, e ele não pedia pro pai ensinar, talvez porque achava que o pai fosse viver para sempre, ou por medo de levar uma bronca. Meu avô e o amigo dele

Claudino ficavam treinando um com o outro mas, não chamaram os filhos para treinar, eu fiquei com isso na cabeça, 'um dia eu vou saber isso também'.

[Com quem que o senhor aprendeu esse jogo, então?]

- Um amigo me deu um livro sobre Ifá, aí eu lia os odus e anotava em um caderno, os 16 odus maiores e os filhos deles [a combinação de um odu maior com outro maior gera um odu terceiro, tido como “filho dos odus que se combinaram”]. Quanto eu mais lia, mais mentalizava, lendo e gravando. Foi fácil demais para pegar, eu ia pela lógica, história do Brasil? Não existe lógica. Geografia? Não existe lógica, Matemática, não existe lógica, mas aí pelo Ifá existe lógica, então eu me guiava pela lógica, mesmo a de geografia, porque aí tem lógica mesmo, você vai mudar quem descobriu o Brasil? Na África, por exemplo, o Odu oworin e oxe têm numerações diferentes, são sete e oito, muita gente que está aqui não conhece, mas o que dá esses odus? 82 e é esse outro odu, não é o mesmo. Oworin é o Pai e Oxé é o filho, oworin oxé é filho de Oworin meji. Essas coisas eu já sabia, eu já tinha isso, mas quando eu li o livro essas coisas se encaixaram, se retificaram. Mas veio, sobretudo, por herança espiritual familiar. Da mediunidade, da intuição, tá entendendo? Porque as vezes a pessoa tá com vontade de ir por aqui, o que vai ser? Como será? Só que tem a mediunidade, não quer aceitar a coisa como deve ser. Aí você escuta é pra ir por ali e você diz não, eu quero ir por aqui, aí quebra a cara. Siga sua intuição, então a pessoa deve confiar somente nela, se livrar da dependência das pessoas, ser independente. Senão a pessoa fala eu vou fazer só o que fulano tá dizendo, aí se lasca! Aí tem que ir confiar em Deus, nos orixás, nos antepassados todos e em você próprio, o lema é esse! Confie, jogue e fale, invoque e jogue, que você vai ver, porque o orixá vai dar o recado, mas depende das invocações, da mediunidade. Porque o cabra só lê por lê[fala do livro], mas quando tem de ser persistente, vai e vai, vai e vai e consegue. ”

O jogo de búzios em Recife, conforme descrito anteriormente, é geralmente consultado na modalidade de 16 búzios, conhecida por Erindilogum (Halloy, 2005; Carvalho, 1984). René Ribeiro, que conduziu a sua investigação etnográfica entre os finais dos anos quarenta e meados dos cinquenta do século passado, afirmava que “Em Recife, muitos sistemas de adivinhação são conhecidos e utilizados diariamente - Ifá e Exu, este último conhecido por sua qualidade, atua como um mensageiro dos deuses, que aqui tem um papel mais proeminente”. (RIBEIRO, 1978, p. 88).

Segundo o autor, haveria tido, em Recife, os especialistas em Ifá, chamados babalawos, que não transmitiram às gerações posteriores esses sistemas divinatórios.

Ribeiro constata que, ao que parece, havia, nessa época, uma divisão de tarefas entre o babalaô e o babalorixá, a exemplo do que ocorreria na costa africana, contudo, com o desaparecimento dos babalaôs, coube aos babalorixás acumular essa função, “apegando-se porém a processos mais simples do que o do uso do opelê” ou “improvisando outros sistemas”. Diz ele: “nenhum dos sacerdotes atuais [década de 50] no Recife, tem “mão de Ifá”(ou seja, foi treinado e iniciado em funções de adivinho), “embora um deles, pelo menos recorde perfeitamente o método e alguns dos odu[...]" (1978, p. 88).

Segundo Pai Paulo, não foram o babalorixás, mas os homens que deixaram de lado o erindilogum e “*aí as mulheres pegaram ele*”. Elas ficaram tomando conta das casas de santo.

“Aí veja você, Tia Inês, Joana e os afilhados que ajudavam, veja meu tio Zé Romão, era afilhado de Joana Batista e filho de santo dela. As mulheres ficaram porque os babalorixás deixaram, aí elas tomaram conta e eles ficaram danados.”

Em consonância com as discussões teóricas da época, René Ribeiro estava especialmente interessado nos processos de “aculturação”, que ele enxergava como responsáveis pelo fim dessas técnicas e substituição por modalidades mais simplificadas. Pouco teria “sobrevivido” das técnicas africanas de Ifá: a “tecnologia de bater o Ifá, embora conhecida (...), parece ter sido abandonada em favor de um tratamento mais simplificado” (*ibidem*, p. 100). Ribeiro alude, ainda, a outros sistemas divinatórios como:

“1) lançar os obi ou sementes de cola; 2) lançar quatro, oito ou dezesseis buzos chamados dologun; 3) jogar o opele ou rosário de cocos de dendê; 4) “bater” vinte-e-cinco mariscos ou jogo de Oba; 5) jogar duas metades de uma cebola; 6) vaticinar pelo exame das vísceras dos animais sacrificados do sangue recolhido durante os sacrifícios, “olhar” o copo d’água, “deitar” cartas de baralho, **interpretar ‘o recado da rua’**; os sonhos dos fiéis e consulentes e outros processos vários” (*ibidem*, p. 90, grifo meu).

O trabalho pioneiro de Bastide e Verger (2002) sobre adivinhação no Brasil, reconhece a existência de muitos babalaôs¹³ em Recife:

¹³ Edison Carneiro, em 1948, está igualmente preocupado com o desaparecimento de babalaôs no Brasil, designando Martiniano do Bonfim e Felisbeto Sowzer (Benzinho), ambos filhos Africanos de Lagos, como os dois últimos “babalaôs reais” no país. Ele atribui essa perda a uma crescente concorrência dos líderes da seita, que, segundo ele, “não têm a formação necessária para o tratamento com Ifá” ([1948] 1986: 113). Bastide e Verger sinalizam poucos anos depois, o abandono na Bahia, do uso de opelê, a forma de um rosário, cujo uso é de babalaôs exclusivos a favor do uso de um “jogo” de dezesseis búzios chamado de merindilogun. Esta rendição teria colocado babalaôs em concorrência direta com os líderes do culto, perdendo a vantagem que seu prestígio associado ao uso de opelê, o que teria causado o declínio do corpo sacerdotal (*Ibid.*, p. 198-199).

Em Recife também houve babalôs famosos: Vicente Braga, vulgo Atere Kanyi; seu filho Joaquim, vulgo Aro Moxégbileman; Cassiano da Costa, vulgo Adulendju; João de Almeida, vulgo Gogosara; seu filho Claudio vulgo Bamboxê ou Oya-di-pe; João da Costa, vulgo Ewe-turo; Osso Odubaladjé; Tio Lino, vulgo Adeileboja; José Bagatinha, vulgo Ogunbii e, enfim, Alanderobê (2002, p.194).

Ainda na época de Adão, segundo Pai Paulo, havia outro africano que jogava Ifá: *“Claudino Gomes de Almeida, Bamboxê, e não Claudio. Era da nação jeje, jeje-mahi. Pai de Eustáquio e avô de Jeronimo. Eles eram muito próximos, costumavam se visitar e comparar o resultado do jogo. Um confirmava o que o outro falava”*, contou-me Paulo. Segundo ele:

“Claudino tinha um livro¹⁴ sobre Ifá, que veio da África já naqueles tempos. Sempre que entravam em desacordo sobre um recado do jogo, ele ia confirmar no livro se meu avô estava certo”.

Outra vez, lembra Pai Paulo, *“meu avô avisou Claudino para não ir trabalhar: ‘Claudino, Ifá falou que você deve ficar em casa hoje’; e Claudino: ‘que nada, Adão’; e foi trabalhar. Ele matava bois, aí, quando ele foi cortar o boi, a faca entrou na sua coxa e na hora ele lembrou que meu avô havia alertado. Ele foi para casa, mas antes comprou duas caixas de cerveja e parou na porta de casa com elas. Cada pessoa que passava ele abria a garrafa e oferecia para pessoa: ‘aceite essa cerveja, foi Ifá que lhe deu. Ele fez isso para pagar promessa”*.

Paulo conta, ainda, que seu avô era muito bom no jogo, que ele ficava sentado na varanda do sítio observando o que se passava.

“Todo dia de manhã ele fazia como eu faço, jogava pra mostrar o recado do dia. Um dia veio um sujeito passando pelo sítio, e falou assim ‘bom dia, Adão’. ‘Bom dia nada, volte para sua casa e peça desculpa a sua esposa, ela está certa e você errado’. O homem voltou na mesma hora, sem jeito. Meu avô era muito bom no jogo. Ele sempre confirmava o que o jogo dizia.”

Pai Paulo adverte que, embora se tratando de jogos sob o domínio de Ifá, sua dinâmica de sua execução, seu manejo técnico e sua própria constituição “cosmológica” se modificariam através de suas diferentes execuções. Tais práticas diversas não seriam

¹⁴ Considero essa passagem, essencial para compreender a atualização de Ifá por Pai Paulo a partir de sua leitura do livro “Ifá, orixá do destino” (1995). Como depreende-se dessa passagem o livro de certo modo é uma atualização de um elemento que já estava contido na narrativa, não sendo por tanto totalmente estranho ao universo nagô. O livro pode ser lido na chave do “mito”, não no sentido de atribuir a história um caráter “ideológico” ou “fictício”, mas um fundo pelo qual Pai Paulo pode avaliar e confirmar sua experiência, como discutido no capítulo 3.

variedades de um mesmo jogo ou, como apontam alguns autores (Prandi, 1994, *et al.*), “técnicas simplificadas” de um mesmo jogo. Tratar-se-ia, de fato, de jogos que mediam a comunicação entre homens e orixás de maneiras distintas, manejando essas composições de acordo com seu próprio universo conceitual.

Cada modalidade de jogo de búzios (com dezesseis, oito ou quatro) no nagô possui uma dinâmica própria de manuseio e obtenção de respostas relacionadas aos contextos de sua execução. É conhecido, ainda, em Recife, um jogo de búzios da jurema¹⁵, que não tive oportunidade de acompanhar com mais detalhe, no qual há uma mudança da técnica do jogo e dos búzios em si (um tipo de concha mais escura), e ausência de odus. São jogos diferentes que se relacionam de uma maneira muito específica na composição de seus recados e de acordo com suas especificidades, os jogos de búzios performam¹⁶[*enact*] jogos diferentes.

Diferente de outros lugares¹⁷, no nagô, o búzio com a boca natural é chamado de “fechado” e o lado aberto, manualmente, de “aberto”. Pai Paulo me disse que “o jogo de Ajibola também é assim”, por conseguinte, ele considera que o jogo nigeriano também o seja.

A técnica do jogo determina que se deva analisar, em primeiro lugar, a quantidade de búzios fechados. Ao contrário do jogo de Ifá, que em cada caída dos búzios verifica-se se ele “está vendo bem” ou está “vendo mau”, para saber se o odu vem por boas sortes ou infortúnios, o jogo com 16 búzios traz respostas positivas ou negativas de acordo com cada odu, explico: há caídas que são consideradas boas, como Obiché, Obijoko, Ejiláxebora, são “positivos”, segundo Pai Paulo, “*quando cai, diz que sim*”, que são de confirmação, outras são tidas como perigosas, como Wanesobe, Obiorossum, e assim por diante. Há ainda, outras caídas que precisam de uma segunda jogada para saber se é positiva ou negativa, como Baba Ejobe male, e alafia. Além dessa técnica, há uma outra que refere-se à soma dos odus (descrita com detalhes por Halloy,

¹⁵ Jurema é uma religião afro-brasileira muito popular em Recife e em outros estados.

¹⁶ Opto pela tradução de “enact” por “performar”, o uso do conceito é influenciado pelo trabalho de Annemarie Moll “Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas” (2012). Como nota o tradutor, o termo “enactment” está próximo da ideia de “performance”. Ainda de acordo com o tradutor: “Em obras posteriores, a autora viria a adotar, em exclusivo, o termo ‘enact’, para se destacar de algumas conotações alimentadas pela extensiva utilização do vocabulário da ‘performance’, nas ciências sociais da viragem do século. O termo ‘enact’ é de complicada tradução para a generalidade das línguas europeias, sendo difícil cobrir todas as acepções com a elegância da palavra inglesa” (2012, p.7, nota 11.) Sobre a relação entre esses termos, cf. Annemarie Mol (2004), *The Body Multiple*, Durham e Londres: Duke University Press; e John Law (2004), *After Method: Mess in Social Research*, Londres: Routledge, p. 159.

¹⁷ Conferir, entre outros, Julio Braga (1987).

2005). Mas essa, avisa Pai Paulo, “*é só para profissionais*”. Esse princípio serve de “controle”¹⁸ para as outras modalidades existentes do jogo, ao ser estendido às configurações que elas possibilitam.

Nos relatos antropológicos sobre o jogo de búzios em Recife, encontra-se, em obras vários autores, um pequeno inventário contendo o nome dos odus, a quantidade de búzios abertos e fechados, e qual recado que o odu diz e que oferenda deve ser feita. (Ribeiro, 1978; Motta, 1975; Carvalho, 1984; Segato, 1995; Lins, 2004; Halloy, 2005).

Duas considerações importantes a serem feitas a partir desse ponto: primeiro, considero importante uma etnografia desses relatos, uma vez que, como foram coletados em épocas diferentes e por pessoas distintas, apresentam transformações e variações quanto ao conteúdo desses odus, o que permite abstrair tanto determinados elementos comuns quanto pequenas, mas significativas, variações de conteúdo desses recados - além disso, é necessário reter certas informações de como os recados se estruturam nos relatos. Nesse sentido, colocarei os dados de Rene Ribeiro (1978) - que, segundo Motta, foram coletados junto ao babalorixá Manuel Mariano -, referentes ao Sítio de pai Adão (por Roberto Motta e Anilson Lins, 1976) e os do Ilê Ogunté, por Halloy (2005). Esses dados serão analisados em conjunto com a interpretação do material oferecido por Pai Paulo. Considero que essas informações nos permitam contrastar os contextos do jogo de búzios e seus recados com os recados do jogo de Ifá escritos por Pai Paulo.

A segunda implicação é a presença desses cadernos¹⁹ de jogo, presentes na literatura antropológica desde a segunda metade do século passado, de modo a considerar a escrita dos recados como importantes. Dentro da própria dinâmica do jogo, um elemento é “esperado” dentro desse universo, que esperamos expandir em uma reflexão mais ampla sobre o papel da escrita (e sobre o tipo de escrita) nesses terreiros, não tomando-a como elemento que se oponha à suposta primazia do oral frente ao escrito - e menos ainda opondo oralidade à escrita. O perigo dessa oposição seria o de operar uma redução de um elemento frente ao outro. Contudo, não é essa relação que encontrei em campo.

¹⁸ Uso controle no sentido utilizado por Roy Wagner (2010), para descrever os processos de simbolização.

¹⁹ A presença desses cadernos nas comunidades de terreiro, aparece na literatura com Bastide(1963) e Ribeiro (1978[1952]). Sobre o uso desses “cadernos” ou da escrita como meio de aprendizado e transmissão e difusão de conhecimentos no candomblé ver: Silva ,1995; Capone, 2002; Castillo, 2008. Para um contraponto crítico a abordagem desses autores ver Oipari,2010, e Goldman, 2012.

Nesse sentido, seria mais efetivo pensar na relação entre os dois domínios, enquanto um movimento. Ao passo que um vai antecipando o outro, mais do que uma simples oposição, teríamos, então, uma “obviação”, nos termos de Wagner: “uma tensão ou alternância entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si” (2010a, p. 96).

Antes de proceder a leitura das etnografias, uma explicação se faz necessária: a escolha da transcrição, na íntegra, desses odus pode parecer cansativa, uma vez que seria mais fácil fazer uma sistematização dos dados em forma de um quadro sintético sobre os principais elementos dos odus e as semelhanças entre eles. Contudo, esse tipo de procedimento é incapaz de transmitir a complexidade das variações dos recados, já que tende a reduzir as pequenas e importantes diferenças entre eles, produzindo um perigoso fundo de similaridade. É redundante considerar que a transposição dessas informações, etnograficamente, por si só, já consistiria em uma simplificação, porém, ainda sim, é preferível a um quadro sinóptico. Espero contar com a paciência do e da leitora em relação a essa escolha, e compartilhar com vocês dessa leitura atenta.

Toda consulta aos búzios começa com uma longa saudação a Orumilá, aos eguns e orixás, a *agô*, para que eles *escutem* os pedidos do consulente e *olhem* para sua situação, de modo a resolvê-la da melhor maneira possível. Segundo Ribeiro, essas sessões divinatórias iniciam-se com “uma promessa de um sacrifício a Orumilá ou Ifá, ou algum dos deuses que ‘falam’ através das combinações aparecidas depois que o cliente formula seu pedido”. De acordo com ele, “via de regra esses desejos não são expressos explicitamente pelos consulentes”. Ele nota ainda que, em geral, as pessoas acostumadas ao culto, apresentam-se querendo apenas “ouvir” as divindades, entretanto, as pessoas que não seriam “acostumadas” historiarão seus problemas ao sacerdote, que, então, jogaria para saber a “opinião” dos orixás, interpretando os búzios e seus significados, “bem como as oferendas que se ‘fazem necessárias’” (*ibidem*. p. 91).

De acordo com esse pequeno trecho, pode se depreender que, aos consulentes mais frequentes, o problema é implícito e que os orixás falariam sem a necessidade de uma verbalização explícita, ao sacerdote, sobre o que estaria ocorrendo. Além disso, o jogo operaria em transmitir ao consulente o *recado* dos orixás que *falariam* por meio de determinadas combinações, pelas quais eles *veriam* o que estava ocorrendo. Essas “respostas” implicam, também, na execução de uma oferenda como modo de solucionar determinados problemas.

Ainda de acordo com Ribeiro, o jogo de dezesseis búzios, por ele transcrito, seria de um caderno de notas de um de seus informantes, “esse ‘havia tomado lições de jogo’ com celebrado babalorisha do Recife, anotando em um caderno (que nos foi confiado) os nomes dos odu e a sua significação. Havia pago pelo aprendizado soma realmente vultosa” (*Ibidem*). Passamos a esse conteúdo:

16 abertos – e-jobe: Essa saída pode ser de bem ou de mal, tornando-se necessário jogar de novo para ter certeza. Quando aparecer, deve-se dar a Orumila uma cabra preta, uma galinha preta, velas vinho e cachaça.

16 fechados- odu não declarado: Essa combinação é muito perigosa. Tanto Anamburuku quanto Orishala podem estar falando, mas significa que o santo não está vendo bem. É preciso dar um grande sacrifício para Anamburuku: galinha preta, cabra preta, velas.

8 abertos e 8 fechados – ajanile: Isso é aviso de morte, porém não se sabe se é para o consultante ou para outra pessoa. É preciso jogar de novo. De qualquer maneira o cliente deve tomar três banhos de água da fonte, trocando roupas limpas, nesse dia comer comidas leves e não recebendo visitas. Também não deve sair de casa. Não deve ir a cemitérios e evitar qualquer perturbação. Deve dar arroz para oxalá e acender velas defronte dele para prevenir o mal.

7 abertos e 9 fechados – osatinico: falam iemanjá e Shango. É odu de falsidade e a pessoa está em perigo de ser vítima de coia feita. Deve-se jogar de novo para ter certeza se o cliente é mesmo sincero. Dar uma galinha, pato, guiné e carneiro capado a Iemanjá.

9 abertos e 7 fechados- eje-bara: Iemanjá e Shango falam de novo nesse odu dizendo que há alguma traição na casa do cliente. É necessário fazer um sacrifício de um carneiro sem pontas, galos, guiné e dar caruru a Shango para evitar o mal.

6 abertos e 10 fechados- be-ofum (também obiufan): Aqui Orishala pede uma cabra branca, pombo branco, arroz, velas, um metro de pano de algodão para livrar do mal. É sinal de doença grave e exige que o sacrifício seja feito logo.

10 abertos e 6 fechados-obiorosun: Fala Yansan. A pessoa para quem sai esse odu está perseguida por um espírito de gente morta, mandado como coisa feita. Deve dar uma cabra preta, galinha preta e pombo preto para se livrar do perigo.

11 abertos e 5 fechados; 5 abertos e 11 fechados- não fornecidos ao nosso informante.

12 abertos e 4 fechados – ejile-oshebora(também adela-oshe bora) : Shango pede carneiro, galo e muito caruru para dar felicidade ao cliente.

4 abertos e 12 fechados- ejila-bobo-male: Shango fala de novo, anunciando pobreza e desastre. Deve-se dar um jerimun e outras comidas de santo deixando até apodrecer.

13 abertos e 3 fechados- opete ogunda(também obeto-gundar): Abaluwaiye, Ogun, Anamburku falam nesse odu. Deve-se fazer sacrifício para todos três.

3 abertos e 13 fechados – ogunda meji. Esta saída significa que o santo não está vendo bem e que algum mal pode acontecer ao cliente. Deve-se dar um porco e um galo a Ogun do Congo

14 abertos e 2 fechados-obejoco: Esta saída significa que o desejo do cliente será satisfeito, embora uma segunda jogada seja necessária para ter a certeza. Fala Orishala e deve-se dar a ele galinha branca, pombo, velas e mel de abelha.

2 abertos e 14 fechados – meji: falam os gêmeos Beji. Deve-se dar um sacrifício de um pequeno pombo assado, brinquedos, frutas e velas. Os filhos pequenos do cliente devem ir assistir.

15 abertos e 1 fechado- obeonone: Um eshu selvagem. Eshu-osa fala nessa saída. Deve-se dar logo para aquietá-lo, uma cabra, galinha preta, fígado, coração e bofe de boi, cachaça, velas brancas, vermelhas e retas, pano das mesmas cores. É preciso jogar de novo para saber onde bota(destino do ebo)

1 aberto e 15 fechados- otubi: Nessa saída orumila recusa-se a atender ao pedido do cliente. É necessário jogar de novo para saber si o orisha vem de bem ou de mal. Deve-se sacrificar uma cabra preta, galinha preta, guiné.

16 fechados: Esta saída é muito perigosa. Tanto Anamburuku quanto Orishala podem estar falando, porém o orisha ‘não está vendo bem’. Deve-se dar um sacrificio grande para Anamburuku: galinhas preta, cabra preta e velas.

De modo quase autocontido, em curtas frases, essa descrição dos odus oferece detalhes importantes na elaboração das obrigações e dos ebos que os odus prescrevem. Cada odu traz o nome, o orixá que “fala” e quais os elementos propiciatórios. O “recado” traria determinadas “regras” a serem seguidas pelas pessoas. Outro ponto que nos interessa é a “necessidade” que os recados impõem de se confirmar seu enunciado, já que o autor relata, ainda, que era costume dos fiéis antigos ou até mesmo sacerdotes escolherem os jogadores mais experientes para questões mais importantes, visando, sobretudo, “verificar a coincidência dos ‘recados’ assim obtidos” (RIBEIRO, 1978, p. 102).

Fiel a esse princípio nativo, passemos agora a consultar outro material sobre os odus em Recife, procurando certas “confirmações” nos recados. O caderno em questão foi apresentado a Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão, em meados dos anos 70, sendo nomeado como “Manual do Sítio: anotações sobre o jogo divinatório e outros aspectos do ritual afro-pernambucano (1989)”, contido também como anexo em sua tese de doutorado “Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil” (1984). Nesse trabalho, o autor faz referência que, a se julgar pela linguagem coloquial e estilo de escrita, o caderno seria do início do século 20.

A versão que reproduzo, aqui, foi retirada do livro de Anilson Lins (2004), “Xangô de Pernambuco. A substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão”, livro baseado em sua dissertação de mestrado, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação de Roberto Motta. Embora traga no título “Manual do Sítio de Pai Adão”, a pesquisa de campo de Lins concentrou-se no terreiro Oba Adubã, dirigido pela ialorixá Isaura Nascimento Vasconcelos e por Pai Paulo²⁰. O autor ressalta que manteve a “linguagem popular”, procurando manter o texto original (2004). Sigo sua orientação:

Jogo de Búzios segundo ‘manual do Sítio’ por Anilson Lins (2004):

1

²⁰ Pai Paulo, contudo, nunca me fez referência a esse trabalho, ao contrário das pesquisas de René Ribeiro(1978), Jose Jorge de Carvalho(1984) e Arnaud Halloy(2005).

11 búzios fechado - 5 aberto

Fala exu

Este oudum dar-se o nome de Uã-ni Soubê. Saindo este oudum para qualquer pessoa Exu não estar vendo bem nesta criatura. Esta pessoa estar com perseguição de exu. Precisa fazer uma obrigação exu. Compra-se pintos, bode inteiro com chifre, 1 garrafa de pitu, 1 de mel, 2 de azeite de dendê e 1 maço de vela.

Se a pessoa não tiver condições, você mande comprar ao menos 2 pintos, porque este Exu é perigoso e esta pessoa estar um bocado atrapalhada na vida. Pelo direito imediatamente você mande que compre 1 pinto para passar no corpo e dar de estouro a exu.

2

13 buzios abertos – 3 fechado

Este oudum dar-se o nome de Ochê Ougunda. Saindo este oudum 2 a 3 vezes, Ogum não está vendo bem ou estar avisando qualquer coisa que estar para acontecer ou aconteceu. Dentro deste oudum procure ver se ele é filho de Ogum, ou Ogum estar cumprimentando ele. Dentro oudum, esta pessoa precisa ter muito cuidado na vida. Tem gente que quer tomar vingança com esta pessoa, ou quer fazer uma pergunta, que vai haver um grande aborrecimento que vai lhe perturbar um bocado. Vai haver polícia, vai haver faca; cuidado com atropelamento de carro. Não ande alta noite. Você para se livrar destas perturbações, o ebó é este: compre uma cabeça de porco, pra Ogum, aguardente em cima de Ogum ou quilo de carne porco, 1 garrafa de azeite de dendê.

3

3 búzios abertos- 13 fechado

Fala Obaluaê

Este oudum dar-se o nome de Obi Tou Gun Dá. Dentro deste oudum também fala Exu, Nanã Burucu e Odé. Esta criatura, estes orixás não estão vendo bem. Tenha cuidado, precisa fazer uma obrigação para Exu. Bode inteiro e galo pra Obaluaê, farinha de milho para Nã Nã. Azeite, mel, Pitu, vela. Esta criatura tem bom coração. É de barriga cheia. É muito caridosa, mas não pisa nos pés dela, porque quando se espalha ninguém ajunta. Não é de muito pegadiu, mas é atenciosa. Obaluaê estar dizendo que você cuide dela, para lhe defender do que estar para acontecer.

4

5 buzios fechado – 11 aberto

Este oudum dar-se o nome de Obiché. Saindo este oudum para qualquer pessoa, Oxum está dizendo que tenha cuidado na vida, que esta pessoa sofre da barriga. É doente do intestino, dar perca de sangue. Você compre estes objetos se tiver em condições: 1 quilo de feijão macaça, ovo, azeite de dendê, cebola; 1 metro de opala amarela para fazer um ojar (...) 2 galinhas amarelas, 2 pintos para Exu, que é para fazer a limpeza, 1 vidro de perfume, 1 maço de vela, 1 garrafa de Pitu. Se a pessoa é doente da barriga, o ojar²¹ envolve a tigela quando for dar o sacrifício. Quando limpar oxum nos 3 dias, o Oja você entrega ao dono ou a dona para usar na barriga. Quando não tiver em condições não use; deixe para depois que tomar banho. Se melhorar de condições, volta para fazer nova obrigação. (...) sente-se doente da barriga ainda? Leve 1 litro de água dos pés de Oxum e beba como remédio. Com fé em Deus primeiramente e Oxum você é curada. Dê ainda um quilo de arroz a Orixalá, 1 maço de vela para acender. Você é muito amiga, mas não tem sorte com amizade. Tem muita sorte com homem. Cuidado com traição, que tem muita gente com olhos em cima de você, mas você não de pinta, pra não se atrapalhar entregue a Oxum que ela resolve tudo junto com Orixala. Esta criatura tem muita inteligência e zelosa. Só gosta do que é bom e bonito. Não é suvina não faz questão de nada. É de barriga cheia e muito alegre, os seus olhos não nega, que é chegada a tudo, muito cuidado na vida, senão um dia é traída, seja lá por quem for. Este é o recado de Oxum.

²¹ Laço de tecido.

5

15 aberto- 1 fechado

Fala Exu

Este oudum dar-se o nome de Oubê-uân-ni, fala exu(...) esta pessoa precisa tomar precaução na vida. Exu não está vendo nada bem. Mande comprar um bode inteiro, 7 pintos, 2 garrafas de azeite de dendê, 1 garrafa de mel, 1 garrafa de Pitu, velas brancas, encarnadas e preta, 1 carretel de linha branca, linha encarnada e linha preta, 1 metro de pano branco, 1 metro de pano encarnado, 1 metro de preto, 1 papel de alfinete de mufada, 3 bonecas de pano, 7 tostons, 7 prata de três tons, os pintos(...) nos três dias os três pinto é assado, com farofa de dendê, machuqui 7 pimentas bem encarnada. Nos 7 dias pegue um pinto passe no corpo do camarada e mate de estouro. Abre pelas costas e tire o coração, e manda o dono jogar na rua correndo e pede o que quer alcançar(...) procure quem sabe despachar do jeito que manda, não se meta a fazer sem saber. Tome explicação com quem sabe para não se atrapalhar. Este ebó vai para o mato. Dinheiro para fazer este serviço. Você é quem diz seu ordenado, que dê também para agradar o povo da cozinha. O dinheiro do ebó quem paga é o dono e alguém que queira botar no prato, e tudo do carregador. Mande que todos passe uma moeda no corpo, para botar na carga.

6

1 aberto- 15 fechado

Este oudum chama-se Outaubiricuca. Saindo este oudum para qualquer pessoa, Ifá não está vendo bem. Precisa fazer uma Obrigação. Compre uma cabra preta, 4 galinhas, 2 pintos, 1 kg de inhame, 1 kg de feijão macaça para fazer acarajé, 1 garrafa de mel, 1 garrafa de pitu, 2 garrafa de dendê, 1 maço de vela, 1 metro de pano verde e 1 metro de pano amarelo, 1 metro de fita verde e amarela. As quatro galinhas: 2 de Oxum e 2 de Orumilá. Não pega pimenta de jeito nenhum. Faça que você vai ser muito feliz. Confiando primeiro em Deus e os Orixás.

7

7 aberto-9 fechado

Fala Iemanjá

Este oudum chama-se Ossá-Tunú-Coi. Dentro deste oudum traz muitas falsidades. Esta criatura que você está consultando, cuidado que ele ou ela é muito falso. Tem os olhos grandes nas coisas dos outros, é pidona. Só quer tudo pra si, gosta de miudinho, quer dizer fuxico. Tudo dela rende demais que termina com aborrecimento. Iemanjá está dizendo que para se ver livre desses aperreios ou dificuldade, faça obrigação como manda se tiver condições: 1 carneiro capado, 4 galinhas, 2 pintos, 2 garrafas de dendê, 1 garrafa de Pitu, 1 garrafa de mel, 1 maço de velas flores, 1 pacote de fubá, 1 kg de sal, 250 camarão, cebola do reino ou cebolinho, 1 saca de carvão. Dinheiro para pagar na cozinha fora o do seu serviço. Pega também 1 kg de inhame(...) para saber da confirmação certa e Iemanjá está falando com a pessoa ou se é dono do ouri da pessoa, que as vezes o santo fala para qualquer pessoa e não o dono do ouri, você jogue 2 ou 3 vezes para saber o certo. Agora eu vou lhe explicar: quando você for dar o carneiro a pessoa tiver em boas condições pode acompanhar tudo com o carneiro, galinha, pato, guiné e 4 pintos para Exu, porque aguarda 3 dias e 7 dias. 1 kg de arroz para Orixalá. Beguiri²² para Xangô de carne.

8

9 abertos - 7 fechados

Fala Xangô e Iemanjá

Este oudum chama-se Oudi-sá biogé. Saindo este oudum duas ou três vezes você pergunta se fez alguma promessa? Está devendo alguma coisa a qualquer espírito? Pague o que estão lhe cobrando. Preste atenção direitinho

²² Beguiri é uma comida de Xangô feita com quiabos e carne cozidos com bastante pimenta, camarões secos, uma das principais oferendas a este orixá, acompanha uma sequência de cânticos no momento da entrega desse prato até ao assentamento do orixá.

que você vê. Este recado é de Obidi. Está avisando que aí vem gente ou qualquer notícia. Já mentiu para salvar uma situação, não é fiel ao marido, se não faz mais já fez. Terá acidente montando a cavalo. Deve ter cautela com água para não morrer afogado. Sofreras dores nas costas e às vezes por baixo da costela. És volúvel, ciumento demais. Sem sorte nos amores. O que deseja não é difícil, mas sem proveito, e você para melhorar sua situação precisa render homenagem a Xangô. Se tiver em condições compre um carneiro inteiro com chifre, 2 galos, 2 guiné, 4 pintos, 2 garrafas de dendê, 1 garrafa de mel, 1 kg de inhame, 1 kg de farinha para fazer amalá, 1 garrafa de Pitu, 1 maço de velas, camarão, muitos quiabos, cebolinho ou cebola, 1 pacote de fubá, pimentas malaguetas, se não puder, faça tudo por menos (...) carregue Xangô quarta-feira com beguiri bem quente e fazendo seus pedidos. Quanto alcançar derruba um bonito carneiro em cima de Xangô!

9

12 abertos- 4 fechados

Fala Xangô

Este oudum chama-se Ajilá-um-Aché-bora. (...) Xangô(...) está dizendo que tenha fé em Deus primeiramente e em Xangô que você alcança tudo o que quer. Faça este serviço como manda, se tiver condições, 1 carneiro inteiro, 2 galos, pintos, 2 garrafas de dendê, 1 garrafa de mel, 1 garrafa de Pitu, 1 maço de velas. Se não fizer porque não pode como manda, dê ao menos um beguiri de galos ou de carne do peito, para melhorar a situação que vai correr tudo a seu bem-estar. Você vai ser muito feliz com fé em Deus e Xangô. Este é um recado positivo. Você é muito alegre e todo mundo lhe quer bem. Você tem gente com olho mau em cima de você. Por isso é que não vai para frente, é do olho do povo. Agrade Xangô, que tudo isso desaparece. Você vai ser muito feliz.

10

4 abertos-12 fechados

Fala Obê-Obará (Xango)

Este oudum chama-se Obe-Obara. Este oudum, se a pessoa não for esperta chega até a pedi esmola. É um oudum de pobreza. Está tudo, tudo, fugindo, o que você tinha se não cuidar fica de fazer pena. Você compre 1 girimun para botar em cima de Xangô. Deixe passar 6 dias. Quando for de noite você vem para retirar de cima de Xangô e levar nos matos. Venha com uma roupa velha para despachar junto com o girimun. Traga outra roupa perfeita embrulhada para quando você chegar nas matas, que istoryar o girimun dê mais três passadas adiante e tire a roupa velha, rasgue e deixe lá e vista-a inteira. Peça a Xango sua felicidade. Assim como este girimun vai nascer e ramar, eu hei de pegar e crescer em dinheiro para fazer o que necessitou com fé em deus e em Xangô. Bate 6 laranjas, 6 quiabo bem grande e sapoti. Deixe ficar em Xangô. Quando você ver que as coisas estão melhor e já saiu da dificuldade você rende homenagem a zango e a exu. (...) procure se ombriar com pessoas melhor do que você, porque a gente andando com pessoas inferiores, termina pior do que eles. Xangô não quer você em banca de bebedeira, nem rasgado, nem arremendado. Saiba tratar para ser tratado, vai deixar de comer girimun, nem montar a cavalo. Não deixe de fazer esse serviço.

11

10 abertos – 6 fechados

Fala Iansã

Este oudum chama-se Oubi-ourouçum. Fala Iansã junto com Orixalá. Saindo este oudum para uma criatura, iansã não está vendo bom nessa pessoa, se sair 2 ou 3 vezes, procure ver direitinho o que é que há? Ou é filho de Iansã ou tem algum espírito que apriceia esta pessoa. Já andou por sessão espírita, mas não tem se saído bem, neste ramo de tratamento. Além disso, esta pessoa tem o corpo influenciado para médium. Fora de tudo isso tem a proteção de um índio ou cigana. Essa pessoa sente pisada atrás dela, sente o ouvido zunir, tem uns arrepiamento de frio, quando dorme é se assustando, já se acordou chorando, já tem sonhado com muitas coisas ruins. Sonha com gente morta. Esta pessoa tem uma perca de parente muito próximo que em vida gostavam-

se muito, ou o pai ou mãe ou tronco da família pede que se lembre de rezar para estes espíritos que se acha muito aflito. Vá ouvir uma missa nas quintas-feira, que é o dia de Iansã ou seja do Santíssimo para esse espírito se esquecer de você. Tome sempre uns banhos de lacri²³. Terça e quinta difumador, burracha, chifre de boi e piche. Cada banho que tomar difume-se despido, difume a roupa que vai vestir. Quando melhorar venha render homenagem a Iansã: 1 cabra preta, 4 galinha, 2 pinto, pombos roxo, pano preto, branco e vermelho. Azeite, mel, Pitu, vinho, cerveja, velas. Esta pessoa é interesseira, é muito viva, agora é sonsa, mas os olhos vadeia, com os olhos ela diz o que quer, não dá pinta, por debaixo do pano não é fiel. Gosta de falar dos outros, não olha a si, cuidado ela já teve um grande desgosto que quis suicidar-se com fogo ou outra coisa qualquer. Se não foi roubada tem cuidado, pois está para ser. Quem estar dizendo é iansã. Já sofreu dos olhos. Tenha cuidado para não terminar cega. A teve alguém com bexiga. Já teve um ardor que ficou bom com chá. Já teve barulho com alguém. Preste atenção no jogo. Ele saindo ao contrário pertence a Orixalá. Esta pessoa que você está consultando é ofidã²⁴. Não tem prosperidade em nada que faz. Está passando privação. Todo dinheiro que pega some das mãos sem saber como. Só vive riste. Já blasfemor. A situação não tem paradeiro.

12

2 abertos – 14 fechados

Fala orixá Bêji

Saindo este oudum para qualquer pessoa, bêji quer donativo das mãos desta pessoa. Se estiver em boas condições compre 2 cabritinhos novos, 4 pintos, 2 casais de pombos, frutas, flores, bebidas, velas, azeite, fubá, Pitu, camarão, 2 galinhas para Oxum, 2 galos para Xangô, muitos quiabos, 1 kg de arroz para Orixalá, cebolas ou cebolinhas. Se tiver crianças traga para passar o dia com Bêji. Cuidado com barulho de vizinho por causa de criança. Faça este serviço para seu bem estar que os Meninos protege todos nós, com as forças de Deus que é um pai supremo.

13

6 aberto-10 fechado

Fala orixalá

Este oudum chama-se oubi oufum. Orixalá não está vendo nada bem. Se você não cuidar da vida vai ficar que faz pena, até pedir esmola. Você pede porque este oudum quando sai para qualquer pessoa, este sinal não é bom. Traz muita necessidade, pobreza doenças, nudez a pessoa. Para se ver livre disso que estar para acontecer faça este despacho, mande que esta pessoa compre 1 kg de arroz, 1 maço de vela para Orixalá quebrar as forças deste mal. Quando melhorar de situação se lembre de voltar para render esta homenagem: 1 cabra branca, 4 galinhas brancas, 2 pintos para exu, 1 garrafa de mel, 1 garrafa de Pitu, 1 pacote de fubá, 1 kg de arroz, 1 maço de vela, 1 metro de murin branco, 1 tijela de barro nova, 1 colher de pau nova, cebola do reino, 1 casal de pombo branco. Passe no corpo da pessoa e mande soltar longe para levar todo mal que Orixalá viu em cima da pessoa. Mande procurar ibim²⁵ nas matas para despachar esse elebádinã.

A colher de pau novo, metro de murin. O olho de dendê para armar o casquinho do ibim. Se não encontrar ibim, aruar²⁶ serve para este serviço ou despacho. Procure uma pessoa que entenda e mande despachar. Quando fizer este serviço esteja de branco. O dono do ebó se você jogar 2 ou 3 vezes saindo o mesmo oudum? Se esta pessoa vive bem, cuidado que estar ara fugir tudo de suas mãos vai ficar tão pobre que faz até pena. Tanto que você já teve e hoje não tem nada. Cuide de orixalá que você volta o que era, com fé em deus primeiramente e os espíritos.

14

²³ Lacre é uma das folhas consagradas a Iansã no nagô.

²⁴ Descrente.

²⁵ Caramujo.

²⁶ Outro tipo de caramujo.

2 fechados-14 abertos

Este oudum chama-se Obê-jouco (...) tenha paciência que você vai vencer tudo o que quer. Nem se altere nem brasfeme contra Deus. Ele e Orixalá vão mostrar uma felicidade. Faça esse serviço como manda. O despacho é este: 1 cabra branca, galinhas brancas, pombos brancos, 1 garrafa de mel de abelha, 1 maço de vela, 1 pacote de fubá, 1 kg de arroz, cebola do reino branco, 2 para deixar nos pés de Orixalá para quando for jogar, se a obrigação for aceita. Corta em 4 parte cada uma, fica dissolvida em 8. Você junta tudo na mão e solta, para ver o oudum que saiu, se Orixalá recebeu esse sacrifício. Compre umas frutas para Bêji. Confirmação certa Ajilá Obiché Jocô. Meia lá meia cá Etaou-ou-a. (...)

15

8 abertos -8 fechados

Fala Orixalá

Este oudum chama-se Éjan-nilé. Orixalá não estar vendo nada bem. Precisa de arroz bem forte para Orixalá. Quando for botar arroz primeiro do que tudo, mande que a pessoa tome 3 banhos, tudo num dia só. Toma um, demora uns 15 minutos, toma outro, demora outros 15 minutos para tomar o terceiro. Cada banho que tomar muda toda roupa e come uma besteira de cada banho que tomar. No último banho é que vai se oferecer um arroz e acende 1 maço de vela(...) procure ver se este Éján Nilê veio no caminho do bem ou do mal. Salve Orixalá: Epá Orixalá. Esta pessoa dentro de 16 dias não vai em enterro, não visita doente, não vai a cemitério, não corre para ver barulho de ninguém, não vai a chamado de ninguém (...) dentro deste oudum(...) o orixá não quer sacrifício de sangue, tudo seco, arroz, carne, peixe, inhame, fubá, mulucu, ebó beguiri de carne ou bagre ou bacalhau. (...)

16

16 buzios abertos

Falam todos os Orixás

Este oudum pertence a Ijoubê. É uma entidade que fala com Ifá. Dentro deste 16 buzios todos abertos o oudum é Obê Ocarân. Só quem fala é Jobé, o chefe da tribo, o chefe de qualquer dizeres. Saindo este jogo na cabeça de uma pessoa, o santo não estar vendo bem. Compre-se um bode para Exu, pintos 1 cabra preta para Orumilá, galinhas preta, capoti. Se a pessoa poder comprar um porco, ou se não uma cabeça de porco para oferecer a Ifá. 1 kg de inhame, 1 kg de feijão macaça, 2 garrafa de dendê, 1 garrafa de Pitu, 2 garrafa de vinho tinto, 1 maço de vela, 2 garrafa de cerveja, 1 pacote de fubá, 1 metro de pano verde, 1 metro de amarelo, 2 barandos. O Feijão macaça é para fazer acarajé e um mulucu para Oxum com ovos. Desça oxum também junto com Orumilá para receber sacrifício também.

17

16 buzios fechado

Fala egum e Iansã

Dentro desse oudum fala Joubê, Orumilá, Obaluaê, Nanã Burucu. Este oudum é perigoso. Quando você jogar que sair jogo nesta posição duas a três vezes, você junte os búzios e bote dentro da tijela d'água que estar os dologun e mande ligeiro levar a porta da frente e despejar, apanhe os búzios um por um e venha entregar ao babalorixá. Você bota em outra água enxuga e bota todos os 16 juntos, cobre com um pano branco deixa demorar 1 minuto e depois jogue novamente para ver o oudum que sair. Você mande que a pessoa compre 2 marrão de cabra preta, 2 galinhas pretas, 2 capote, 2 pintos, 2 inhames, fubá, velas, camarão, cebola, sal, 2 garrafas de Pitu, 2 vinho tinto e 2 de mel, 2 barandões. (...) faça este serviço como manda que você vai ser feliz e livrar do que esta para acontecer.

Essa é uma das descrições mais completas sobre os odus e os recados que eles prescrevem, escrito em linguagem coloquial, rica em detalhes e nuances do universo do nagô. A escrita oscila ora como um recado ao consulente, como se falasse à pessoa que

está diante do olhador, sobre o que o orixá está falando para ela, quais os cuidados que ela deve ter, o que pode ser feito, e ora como um meta-recado, quando prescreve cuidados e detalhes que o pai ou mãe de santo deverá ter em mente na execução da obrigação prescrita, como pagamento às pessoas que colaborarem nas obrigações, modo de proceder a obrigação, determinadas características da “personalidade” do cliente, determinada atenção às ações dessa pessoa.

Os recados permitem uma negociação, a depender da condição do cliente, sobre o que será ofertado. Nesse sentido, esse caderno, antes de ser prescritivo, parece-me mais próximo de um “índice”, em que a cada jogo há possibilidades de compor a obrigação, de acordo com a situação do cliente e a experiência do pai de santo.

Esse tipo de “índice” vinculado à experiência do jogador, possibilita um vislumbre de como determinadas experiências são ritualmente convencionalizadas, a ponto de figurar como prescrição em outros contextos.

Voltando para o exemplo etnográfico descrito acima, no *Odu Obiché* podemos ler que é um odu em que *fala Oxum*: “*Oxum está dizendo que tenha cuidado na vida, que esta pessoa sofre da barriga. É doente do intestino, dar perca de sangue.*” O odu prescreve como solução uma obrigação que, entre outras coisas, envolveria o uso de uma faixa de pano amarela, que fosse envolta no assentamento do orixá quando ele recebesse o sacrifício. Após a obrigação, esse pedaço de pano deverá ser entregue à pessoa, para que use na barriga; caso ela não possa usá-lo, a recomendação é que “*quando não tiver em condições não use; deixe para depois que tomar banho*”. E caso a pessoa não melhore após isso: “*Leve 1 litro de água dos pés de Oxum e beba como remédio. Com fé em Deus primeiramente e Oxum você é curada.*”.

Oxum é o orixá das águas doces, dos rios, é ela quem *cuida* da gravidez e dos problemas relacionados à *barriga*, de modo geral, ou seja, ela é ao mesmo tempo o orixá que rege esse elemento e o próprio elemento em si. Oxum *personifica* o odu Obiché, de modo que *o problema com a barriga* é um “índice” entre os contextos de que fala o odu: barriga, água e Oxum, algo como uma composição. Como sinalizou Goldman(2009), sobre esses modos de composição:

O que significa que “fazer o santo” ou “fazer a cabeça” não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa. Neste caso, porque não são apenas os humanos que “são” dos diferentes orixás, mas tudo o que existe e pode existir no universo: grupos sociais, animais, plantas, flores, comida, pedras, lugares, dias, anos, cores, sabores, odores... Todos os seres pertencem a determinados orixás e, ao mesmo tempo, alguns devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles (GOLDMAN, 2009, p. 120).

Esses elementos estão ligados *contiguamente* no interior dos odus. Pode-se dizer que os elementos “participam” uns dos outros, é estabelecida uma relação entre os elementos, de modo que um se torna o outro, sem, no entanto, confundir-se com ele: água continua sendo água e Oxum continua a ser Oxum, e barriga continua sendo barriga.

Um dia, na cozinha da casa de Mãe Lú, estávamos conversando sobre o nascimento da neta primogênita de Mãe Lú, ao nascer, a menina passou uns dias na UTI com sérios riscos de vida. No jogo de Pai Paulo, apareceu o Odu Obiché, Pai Paulo, então, fez uma *obrigação* para Ossaim, que é outro orixá a *falar* nesse odu e que, no nagô, é o detentor das ervas e de toda forma de medicina. Uma outra composição foi realizada nesse caso: Oxum preside a gravidez, com o problema do recém-nascido, a resposta do jogo foi Obiché, nesse caso, a solução foi uma obrigação, não para Oxum, mas para Ossaim; essa é uma outra atualização possível do odu por meio de outro orixá contido nele. Ossaim, outro orixá que fala nesse odu, que é responsável pela cura em geral; nessa composição, os elementos se mantêm, mas há uma transformação quanto ao modo de “individuá-los”, nesse contexto específico.

Vamos estender um pouco mais essas atualizações. Pai Paulo sempre me contava que seu avô Adão possuía uma capacidade extraordinária de promover curas por meio do uso da água. Não por acaso sua *dijina* (nome de santo) era “Omitoogun” (A água é meu remédio), porque, muitas vezes, ele curava doenças graves usando apenas água:

“Meu avô era muito bom mesmo, isso já vinha das heranças, ele curava só com água, às vezes, o camarada estava doente e ele mandava pôr água nos pés de Iemanjá, e no outro dia dava água para ele beber e ele se curava. Meu pai também...Muitas vezes, o orixá quer só água e a pessoa dá um boi. Tá errado, não vai funcionar, porque o orixá tá pedindo só água.”

Essas prescrições não são evocadas apenas nos contextos do jogo, como veredito dos búzios, eu mesmo presenciei, em campo, uma situação em que Pai Paulo recomendou o uso de água para curar um problema. Após uma cesariana, o médico “esqueceu”²⁷ um fio de *nylon* na barriga da paciente, com o passar dos meses, esse fio

²⁷ Em 2009, por exemplo, foram 1.872 óbitos maternos declarados, segundo o DATASUS. O que significa 65 mortes para cada 100 mil bebês nascidos vivos. Mulheres negras são as maiores vítimas de “erros” médicos relacionados a gravidez e parto, sobre isso cf: MARTINS, A. L. Mortalidade materna de

infeccionou as trompas e ovários, temendo uma nova cirurgia, a paciente correu a Pai Paulo que, prontamente, pegou água e iyerossun em uma garrafa vazia de refrigerante e deixou nos *pés de Oxum*, no outro dia, a pessoa foi buscar e tomou essa água até a infecção ceder (juntamente com os antibióticos prescritos, mas, nesse caso, ambas são prescrições que envolvem em certo sentido uma “cura”, domínio de Ossaim).

A investigação antropológica sobre os odus tende a estender nossas rubricas teóricas de modo a ampliar nossas presunções sobre “religião” a esse universo conceitual. A leitura de Anilson Lins nos serve como um exemplo dessa atitude. Para o autor, os odus manifestariam preocupações quanto a “felicidade”, “dinheiro”, “saúde”, que viria reforçar, em sua opinião, a proposição de que o xangô “*é uma religião voltada para a vida mundana, para os problemas concretos, sem grandes abstrações relacionadas, por exemplo, com um suposta vida após a morte*”. Essas características, depreende o autor, reforçariam a “*ideia de contraste do xangô, como religião ‘sacrificial’ às chamadas religiões ‘éticas’, na concepção weberiana, neste trabalho adotada*” (LINS, 2004, p. 48). Nesse ponto, o autor reproduz a análise defendida anteriormente por Roberto Motta em seus inúmeros trabalhos.

Com base no que foi exposto, é possível afirmar que os odus não se ajustariam bem às análises teóricas que tendem a situá-los na oposição entre religiões éticas e religiões não éticas, filtrados pela ótica weberiana da “religião intramundana”. Como bem apontou Miriam Rabelo:

Compreender a ética do candomblé requer direcionar a atenção para as muitas atividades que aí se desenrolam. Mas exige também uma reorientação teórica - mais especificamente, uma abordagem à ética como assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com os outros (RABELO, 2014, p. 263).

Seguindo Miriam Rabelo, trata-se, aqui, de compreender a ética como implícita à prática e como relativa a relações entre “seres de diversos tipos”. O argumento proposto é de seguir os odus naquilo que eles mobilizam, induzem e antecipam dos rituais que prescrevem, em especial, ver “por contraste” as diferentes transformações desses conteúdos ao serem escritos nesses cadernos, tomando como fundo um quadro comparativo geracional, espacial e topográfico, e não somente tipográfico (assumindo a escrita dos odus como uma transformação topográfica). Nesse sentido, se for para

pensar nos termos de “ética”, entendê-la de forma parecida com a que foi defendida por Rabelo, isto é, como uma “ética intrínseca da prática” (idem, p. 264).

Painel 3: Organização dos odus na folha do caderno durante um jogo com 16 búzios. Recife. 2013.

Fonte: Autoria própria

Os autores da “escola pernambucana” figurada por Motta, que se engajaram na análise do jogo de búzios em Recife, concordam que o jogo constituir-se-ia em um primeiro passo para a iniciação, já que, entre outras coisas, sua principal atribuição era definir o santo de cabeça do acólito. Rita Segato (1984) possui uma visão semelhante a respeito desse ponto, a saber: de que a atribuição do orixá passa pela atribuição do jogo, contudo, como ela aponta, o jogo muitas vezes confirma uma atribuição prévia por parte dos sacerdotes que analisam a personalidade, o tipo físico e certas características das pessoas como atributos dos filhos dessa divindade. Desse modo, muitas vezes o resultado do jogo de búzios pode variar de pai de santo para pai de santo.

Sobre isso, considero que essa variabilidade da atribuição permite avaliarmos duas possibilidades: a primeira é a própria variação (de maior ou menor grau) entre os orixás que falam nos odus entre um terreiro e outro²⁸, o que implicaria na diferente atribuição dos orixás em cada casa. Essa variação permite especular sobre a ausência de determinados orixás que não possuem filhas de santo no nagô, como Oxumare (ou

²⁸ Conferir Halloy (2005).

Exumare, como diz Pai Paulo), Ewa, Iroko, Oba e Logun-edé, Embora *conhecidos*, não são *feitos* no nagô²⁹; a segunda implicação dessa característica seria a “popularidade” de determinados orixás em relação a outros. Em Recife, há muito mais filhos de santo de Xangô, Iemanjá, Oxum, Orixalá, Ogum e Iansã do que de outros orixás. Uma possibilidade de interpretação para essa frequência seria a de que o número de odus que esses orixás falam seria maior de que falam outros orixás.

Contudo, mesmo possuindo uma incidência maior desses orixás nos odus do jogo de búzios, a frequência em suas caídas varia. Por exemplo: mesmo que Xangô fale em determinado odu, o número de possibilidades desse odu sair não é igual a de outros. Há odus que caem com maior frequência e outros que muito raramente aparecem para alguém - dentre outros, Ejobe Baba Malê, a caída desses odus são eventos tão raros, que mesmo sacerdotes de idade avançada nunca viram essa caída ocorrer. Cf. Halloy (2005).

Há outro problema, afirmar que o pouco número de filhos de santo, ou a inexistência deles, está baseado no fato de que os odus de que esses orixás falam são reduzidos ou inexistentes, é ignorar determinados atributos cosmológicos do nagô, que determinam que certos orixás não são *feitos* na cabeça de ninguém. Um exemplo é Ossaim, que, mesmo falando em um odu que sai com relativa frequência (Obixé), não é iniciado na “cabeça” de pessoa alguma.

A atribuição ou feitura de um orixá em uma pessoa implica ainda em outras possibilidades que estão para além da determinação do jogo. Pai Paulo, sobre isso, comentava:

“Você sabia que o amor de um orixá, a simpatia que a gente tem, pode mudar um santo na cabeça de uma pessoa, não sabe? [Visivelmente satisfeito com meu ar surpreso diante dessa informação, ele prossegue]. Às vezes, a pessoa é de um orixá, mas se pega tanto de amor por outro orixá, ou tem tanta simpatia por ele, que o santo passa na frente do santo da pessoa, e fica ele com a cabeça dela.

[Eu não sabia disso, Pai Paulo, achava que o santo da pessoa era aquele que o jogo mostrava.]

É, mas também pode ocorrer isso, outras vezes, o santo comanda e toma de frente mesmo, que nem Iemanjá.

[Iemanjá?]

²⁹ Orixás que são “feitos” no nagô: Ogum, Ode, Obaluaiê, Nanan, Oxum, Xangô, Oba, Oya, Iemanjá, Oxalá.

É, aqui em casa mesmo, todo mundo é de Iemanjá ou tem ela como principal. Eu sou de Obaluaiê e Oya, Esse Obaluaiê foi um africano que viu. Na época que Raminho foi pra África, a gente era muito ligado ele, eu e Cicinho. E o africano disse pra ele ‘você tem dois amigos, um de Iemanjá (eu) e o outro de Xangô(Cicinho), esse de Iemanjá é porque Iemanjá considera a dona, mas ele é de Obaluaiê com Oya. E quando eu tinha 9 anos, na casa de Amália Rocha, que meu pai tomava conta, chegou Oyadolu e disse que eu era filho dela. Tenho Oya de herança espiritual da parte do meu bisavô. Um dia uma a Oya de uma filha de santo de meu tio me falou: ‘você é meu filho’. Era Oyadolu. E tenho Ifá também. Meu Obaluaiê é herança de minha tia avó, Baba Okotorajo, o assentamento tem mais de 300 anos. Aí Ajibola me deu o nome ‘Oman Babalaiye- filho de pai que tem o poder da casa da mãe’. Mas sou de Iemanjá, porque ela é a dona da cabeça da nossa família, que rege a gente, ela que toma a frente dos orixás na nossa família. Outras vezes, a pessoa tem um gênio muito forte, ou é muito nervosa, com raiva e agressiva. Imagina se o orixá dela for Ogum ou Xangô... Eu tinha um filho de santo que era muito bravo, tinha um coração bom, mas também gostava de fazer malvadezas com o povo, brigar, bater no povo. Ele era de Xangô, mas eu fiz ele para Orixalá, para ele ficar mais calmo, mais tranquilo e menos violento.”

A transcrição dos odus compilada por Arnaud Halloy no decorrer de sua pesquisa de campo, no início dos anos 2000, deve-se a um material recolhido após a confirmação, por parte do jogo, da necessidade de um *obori* (obrigação para a cabeça), após uma experiência traumática em Recife (um assalto violento que, por pouco, não tirou a vida do antropólogo). Após o jogo indicar um *amassi* (banho de folhas, explicarei mais adiante a dinâmica desse ritual) e o *obori*, seus iniciadores - Junior de Oguiã e Mãe Lú de Iemanjá (sobrinho de Pai Paulo e sua irmã, respectivamente) - decidem que o melhor seria fazer uma iniciação completa, dado que o jogo antecipara uma futura iniciação. Foi por meio dessa situação que o antropólogo ficou interessado em pesquisar os modos de aprendizagem no candomblé.

O acesso ao conteúdo do caderno foi obtido após uma tentativa mal sucedida, de Halloy, em tentar conseguir ler as anotações evocando uma experiência de José Jorge de Carvalho, o qual havia aprendido a jogar búzios em Recife, durante sua pesquisa (informação confirmada em comunicação pessoal). Essa informação, entretando, foi duramente repreendida por Junior: “Mas eu não acho que isso seja correto: Jorge não é iniciado, até aonde eu saiba! Eu sei que ela tinha[Amara Reis] um caderno com as jogadas (Configurações) os odus anotados ... Ela deve ter mostrado a ele ... Eu não

achei correto!”(HALLOY, 2004, p. 545, tradução minha). Dado o visível desapontamento de Halloy com a negativa, dias depois Junior permitiu que o antropólogo tivesse acesso a essas anotações:

Eu penso que a minha expressão cabisbaixa após esta frase, que motivou Júnior a permitir, alguns dias mais tarde, meu acesso a lista de odus do caderno em sua posse. O odus com orixás, ebós e "mensagens" associados contidos neste livro foram confirmadas e completadas com fragmentos de informações recolhidas até agora, o que não é surpreendente, uma vez que muitas destas informações foram recolhidas durante as consultas por Júnior e seu iniciador Paulo. É sobre esta lista que eu basiei as informações transcritas abaixo (HALLOY, 2005, p. 545, tradução minha).

Passo, agora, à transcrição do jogo de dezesseis búzios descrito por Halloy (2005):

1 fechado / 15 abertos: OBE WANE

Fala Exú Obe Wane

Mensagem: as tentações do mal; aflição espiritual; deseja suicidar-se; perda de controle; amnésia; fazer "estúpidez" vis-à-vis a outras pessoas; alcoolismo ...

Ebo: Obrigação "especial" para Exu: uma cabra, sete galinhas, uma aguidal, tecido preto, vermelho e branco, 7 pinos, 7 agulhas, 7 pimenta da costa, 7 pimentas (tipo) malagueta, 7 carvões, 2 bonecas negras, pulmão, fígado, coração, duas galinhas d'angola, 4 garrafas de óleo (óleo de palma), 2 garrafas de mel, 2 garrafas de cachaça, sal, farinha de milho (fuba), cebolinha e camarão seco.

15 fechados/ 1 aberto: WANE SOBE

Fala Exu Wane Sobe

Mensagem: pessoa confusa; "Atoleiro sério." Se houver um Exu "enviado" [feitiço], este é o pior Exus.

Ebo: Precisa de um rápido ebo uma cabra ou 4 (ou 2) galinhas, com uma "de Estouro", ou fígado, pulmão e coração [sorobobo].

Comentário: "Faça o que é paliativo, mas uma vez que a situação melhore, faça um ebo pleno"; "Ebo do Exu é desfazer o que foi enviado, 'desfazer' 'a bruxaria' que alguém 'fez'." (Júnior)

3 fechado / 13 abertos: AXÉ OGUNDA

Fala Ogun / Ode

Mensagem: Problemas com a justiça e a polícia; cirurgia.

Ebo: Ogun ou Ode: um bode, dois galos, carne de porco ou uma cabeça de porco, milho, pipoca, condimentos.

Comentários: "Este não é um bom Odu ... Pode trazer uma notícia trágica, a traição, e outras coisas relacionadas com faca e arma"; "Ode Ogun e pode estar falando no Ori dessa pessoa. "

[Ouça: Esta pessoa pode ser um "filho"de Ogun ou Ode]

13 fechados / 3 abertos (OGUNDA MASSA)

Fala Obaluaiê / Nanã / Exu

Mensagem: "Os sinais da morte"; magia (feitiço); doenças de pele; jurema.

Ebo: Exu / Obaluaiê / Nanã

5 fechados / 11 abertos: OBIXÊ

Fala Oxum (/ Obá / Exu)

Mensagem: Também pode indicar um Exu; confirmação; mostra uma mulher nas imediações do marido; pode ser uma doença de estômago ou está grávida; Ori (muitas vezes); dívidas; relacionamentos amorosos.

Ebo: Omolokô, coco para axóxó; repolho para efó, inhame, bagre.

9 fechados / 7 abertos: OSATULUKO

Fala Yemanjá

Mensagem: A hipocrisia ("falsidade"), falsos amigos; (Desespero)

Ebo: animais machos castrados, galinhas do tipo "perdiz" ou cinza, patos, galinhas d'angola, peixes, milho para fazer Abado.

Comentários: "Não pode ser na vida uma pessoa [rezadeira]"; "A pessoa está escondendo algo em si mesmo e acreditar que ninguém pode ajudá-lo." (Junior)

7 fechados / 9 abertos: OBI DI

Fala Xangô / Yemanjá

Mensagem: confirmação (mas precisa ser confirmada); fofoca; fofoca; propostas enganosas; dúvida ...

Ebo: Xangô: carneiros, galos, pintadas, pombos; tartaruga de água doce; quiabo, camarão,

4 fechados / 12 abertos: EJILA AXÉ OBORA

Fala Xangô

Mensagem: Confirmação; ori; chegada de dinheiro ou novidades.

Ebo: Obrigação importante para Xangô ou assentamento.

Comentários: "Ele não deve ter plena confiança neste Odu: É melhor jogar de novo para ter certeza do resultado" (Júnior)

12 fechados / 4 abertos: OBI OBARA

Fala Xango

Mensagem: Situação; dívidas; dificuldades no trabalho ou financeiras; "Nada de errado." Ebo: Ebo com abóbora do tipo de caboclo[moranga] (bem vermelha por dentro), 6 moedas, seis velas, 6 Ocras. Seja oferecido em um dia múltiplo de 6 em uma lua crescente ou nova. No lugar do despacho: estourar a abóbora, rasgar as roupas e vestir novas (ou limpas). Necessita de uma obrigação de agradecimento se melhorar.

Comentários: "Talvez a pessoa estava com fome ou se ela não abrir os olhos, ela pode não ter o suficiente para comer ..." (Júnior)

6 fechados / 10 abertos: OBI OROSSUM

Fala Oyá

Mensagem: Feitiçaria "Ponto de Passagem"; morte; entidades jurema; jurema ("a pessoa pode ter entidades jurema"); ente querido falecido; ori.

Comentário: "Oyá não pode vê-lo! "

Ebo: Pode ser que necessite de uma obrigação no Balé.

10 fechados / 6 abertos: OBE OFUM

Fala Orixalá / Oyá

Mensagem: doenças; visões; pesadelos; voz; calafrios; ori.

Ebo: 3, 7 ou 9 arroz sucessivos (remover um depositar outro); banho de "limpeza";

Ebo: cabra branca, galinhas d'angola, pombos, igbims, inhame, milho branco, mel ...

Comentários: "Essa pessoa pode ser filho de Orixalufã. "

8 fechado / aberto 8: EJONILÊ

Fala Orixáogiã

Mensagem: Confirmação; jogar se é de "bem" ou de "mal"; Odu de perdas; sinais de morte; notícias desagradáveis.

Ebo: Ebo Dinan: 1 tigela média 1 colher de madeira, 1 metro de tecido (morim) branco; 4 cebolas grandes, 1 pacote de velas; 16 orúas, arroz, um "olho" de coroa (a parte mais bela e extensa da planta), vela de "sete dias".

Quando melhorar: obrigação uma cabra, quatro galinhas, inhame, pintadas, pombos e galinhas para Exu.

Comentários: "Se muitas vezes vier acompanhado de OBI OROSSUM, torna-se um iku" (Junior)

2 fechado / aberto 14: OBE JOWKO

Fala Orixalá

Mensagem: Confirmação; demanda calma; anuncia que o que foi solicitado está a caminho [a ponto de ser concedido].

Ebo: Faça uma oferenda a Orixalá pois dá força para superar todos os obstáculos e dificuldades da vida. Todas as coisas necessárias para uma obrigação [deste orixá]

14 fechados / 2 abertos: JOWKO OU EJILA OBIXÉ

Fala Ibeji

Mensagem: "Abra os olhos"; risco de assalto; crianças; Prometeu e não pagou para os Ibeji.

Ebo: Ibeji: 2 miúdos, 4 galinhas e uma cabra + (eventualmente). Oferecendo para Oxum duas frangas ou duas galinhas, + 2 frangos para Exu + Xangô (beguiri) + Yemanjá+ Oxalá +Ogun "alimentos secos".

16 fechados IJOBE BABA MALÊ

Fala: Orunmila / Exu / Nanã / Omolú (Obaluaiê)

Mensagem: Não fale "em bem"; sinais de morte.

Ebo: Tratamento especial "pegar os búzios, coloque-os em um prato de barro com água e coloque-o no fogo. Assim que ferver. Pegar o prato e jogá-lo na rua. Coletar os búzios e secar com um pano limpo. Em seguida, chamar Orunmila e jogar novamente para ver se algo pode ser feito. Obrigação importante e urgente para Orunmila.

Comentário: "Como o destino deste Odu, a pessoa está mais para ir do que ficar!" (Júnior)

16 abertos OKANGARASA

Fala Orunmila

Mensagem: Sinais de morte.

Rmq.! : Odu considerado muito menos negativo do que IJOBE BABA MALÊ.

Ebo: Fazer um agrado para Orunmila com "alimentos secos".

Comentários: "É o desenrolar do jogo que vai medir a gravidade."
(Júnior)

15 fechados / 1 aberto (OTOW OBIRI KUSÁ)

Fala Obaluaiê Xaponã / Nanã / eguns

Mensagem: Alguém no entorno do consultor está à beira da morte [« A pessoa está com alguém para morrer »]; aflição; sinais de morte.

Ebo (o mais rapidamente possível): Sacudimento; obrigação de egum / Obaluaiê / Nanã; obori.(HALLOY, 2005,p. 547,548. Minha tradução)

A maneira como os odus são convencionalizados no nagô pernambucano nos permite perceber que, ao serem escritos no caderno, são situados obedecendo determinadas posições cosmológicas, como: a sua ordem de apresentação respeita, em certo sentido, a sequência dos orixás (de Exu a Orixalá/Orumilá) que personificam o recado, por exemplo: Exu em *Wane Sobe*, Ogum em *Ogunda Massa*, Xangô e Iemanjá, e o inverso, Iemanjá e Xangô. Ou seja, mantêm-se no caderno as posições simétricas e inversas que eles imprimem em seu encadeamento.

Outro fator importante a ser considerado é que o sequenciamento dos odus no caderno permite visualizar a ordenação do odu e sua figura inversa, como no caso de AXE OGUNDA seguido por OGUNDA MASSA, em que os búzios na posição "fechado" no primeiro Odu correspondem a conchas na posição "aberta" do segundo. Essa ordenação seria diferente na apresentação de outros encadeamentos dos odus,

como, por exemplo, no candomblé Ketu³⁰, em que os odus são listados de acordo com o número de búzios abertos que saem: do 1 ao 16.

Seguindo esse princípio, o primeiro Odu é *Obe Wane*. Aqui coincidem dois fatores que determinam sua posição em primeiro lugar, como bem apontou Halloy (2005), ser o “primeiro” odu a sair com 1 búzio fechado e ser Exú quem *fala* neste odu. O odu seguinte é *Wane Sobe*, que corresponde à configuração de “11 fechados e 5 abertos”. A posição dele como segundo odu é determinada por Exu ser também seu personificador. Mas, ao contrário da inversão simétrica que ocorre em relação ao número de búzios abertos e fechados nos outros odus, a inversão que opera nesse odu é a do “nome” do seu personificador: Exu Obe Wane / Exú Wane Sobe.

Há uma transformação entre a sequência dos odus escritas nos cadernos, e a ordem das caídas que são consideradas durante o jogo. Como Pai Paulo sempre me alertava, as “hierarquias” determinam os “odus que ganham” durante o jogo, e devem ser interpretadas de acordo com sua “caída”. Mais do que um recurso ou técnicas mnemônicas, como aludiu Halloy (2005), penso que essa configuração se deva a implicações cosmológicas da apresentação dos odus, de acordo com a hierarquia de suas caídas, orixás que falam no jogo (começando com Exu e terminando com Orumilá, ou todos os orixás).

Os escritos contêm também uma maneira de relacionar seus conteúdos em relação à sua apresentação: 1) número de búzios abertos e fechados; 2) Orixás que falam nessa caída; 3) recado do jogo; 4) ebó recomendado.

Os recados dos odus prescrevem e fornecem uma importante via de acesso para os diversos rituais do nagô, como as obrigações de Ifá, eguns e diversas oferendas para orixás. Esse manejo de relações em outros domínios rituais permite também uma passagem a outros universos conceituais, como, por exemplo, o da jurema. Pai Paulo afirma que *Obirossum*, por exemplo, é um odu que traz um recado da jurema. Quando essa caída saía no jogo de seu avô, ele “despachava” a pessoa para um terreiro de jurema, pois ele não trabalhava com os mestres e mestras:

“Veja, morto é morto, um egum, um ancestral é um morto, um mestre, um espirito de luz é morto. Mas o jeito de trabalhar no balé é um e no lado da jurema é outro. Eu tenho por tradição familiar do lado materno muita coisa de jurema, minha avó e meu avô maternos eram grandes juremeiros, minha mãe. Eu não fui muito pelo

³⁰ Cf. entre outros, Braga, 1989, e Prandi, 1991.

lado da jurema por 'lavagem cerebral' do meu pai. Mas não pode misturar, jurema é uma coisa, candomblé é outra. Eu estava escrevendo as 'memórias de Paulo Braz'. Aí fui falando sobre o dia a dia do meu avô, aquelas coisas todas que meu pai contava. Quando deu 70 páginas eu vim descrevendo o lado materno, das heranças espirituais, dos mestres e aí o computador apagou tudo o que eu tinha escrito. Pra você ver como as coisas são, não pode misturar, isso já vem das tradições espirituais do meu avô. Ele sempre mandava a pessoa que caía esse odu procurar um centro de jurema."

Outras "vinculações religiosas" aparecem como parte da técnica utilizada para resolver um problema que a pessoa esteja vivendo. Pode-se, por exemplo, ir a uma missa, ou a determinado números de missas, como descrito no recado de Obiorussum transcrito acima, ou como parte complementar a um ebó, como uma situação que vivi em campo. A obrigação de balé estava finalizada, Pai Paulo consultou o jogo de 8 búzios para confirmar a obrigação, depois chamou a cliente para o salão e disse: *"Agora a senhora vá e peça para rezar nove missas em nove igrejas diferentes"*. Mas alertou a ela, *"não se esqueça de assistir uma missa em louvor às almas, e deve assistir à missa inteira"*.

Outra composição implicada nos domínios dos odus é da diferença de gênero³¹ existente entre eles, tanto em relação ao gênero dos odus quanto ao gênero do jogo e de quem o performa. Pai Paulo me disse, certa vez, que o Odu Odi era um odu feminino, quanto a modalidade de jogo: o jogo com 16 búzios ou, como Pai Paulo costuma chamar, "jogo de um ikin", seria um jogo de mulher ou para mulher. Já o jogo de Ifá com Ikins e opelê seria um jogo para homens heterossexuais:

"Tia Inês era de Ifá também, mas como era mulher, adorava Iemanjá, mas ela jogava búzios com 1 ikin, que é o jogo de mulher, esse jogo de búzios é um jogo de mulher. Ifá é para homens, homens mesmo, não é preconceito, mas Ifá é para homens, gays e mulheres não podem jogar com os 16 ikins."

Essa especificidade de gênero presente em Ifá é matizada no nagô pernambucano. Nenhum pai de santo que conheci negava que mulheres jogassem búzios, tampouco escutei qualquer restrição quanto a isso. Contudo, na maior parte das

³¹ No contexto nigeriano, Willian Bascom (1969) aponta que a organização espacial dos odus no tabuleiro também são descritas em termos de masculino e feminino: "Um outro adivinho sustentava que todas as combinações são ordenadas pela metade direita da figura isolada, que é masculina, e que é desnecessário examinar a esquerda ou feminina, exceto para determinar se a figura era dupla ou uma combinação..."(BASCOM,1969, p. 47).

obrigações, coube aos homens o papel de consultar Ifá. Mãe Lú sempre fazia questão de lembrar que também sabia jogar, tendo aprendido com seu pai Malaquias:

“Meu irmão Paulo joga, ele gosta dessas coisas, sempre foi muito interessado e não é porque é meu irmão não, mas aquele negão sabe das coisas, joga como ninguém. Mas eu sei jogar também, sou filha do mesmo pai. Meu pai, quando estava jogando para alguém, eu estava na casa, ele sempre me chamava, dizia: ‘olhe para o jogo aqui, sabe que odu é esse? É tal e o recado é isso, aquilo...’ Todos nós aprendemos com ele, ele era muito bom”. Emocionada, com os olhos marejados e a voz embargada, ela continuou a lembrar do pai: “Meu pai era muito bom, me ensinou muita coisa. Eu mesma, quando Bino não tá aqui, peço agô e jogo para saber o que fazer, pra conversar com Iemanjá, né? Nossa mãe, a mãe de todo mundo aqui”.

Ao longo de minha pesquisa, pude acompanhar o jogo de Mãe Lú apenas uma vez. Nessa ocasião ela pediu para que eu ficasse ao seu lado e anotasse no caderno a sequência de búzios fechados que apareceram no jogo para poder passar para a cliente a mensagem (considereei isso como um gesto de generosidade para minha pesquisa). Antes do jogo, Mãe Lú pede para que eu entre no peji e busque um frasco de perfume que fica aos pés do assentamento de Oxum³². Entrego o frasco e ela passa em suas mãos e rosto e pede pra que a cliente faça o mesmo. Só então passa a manejar os búzios e responder as questões da cliente.

Voltando a lista de Rene Ribeiro lista uma série de configurações “correspondentes” aos odus encontrados por ele em Recife com os trabalhos de Willian Bascom na Nigéria. Essa correspondência é notada por ele, ora como derivações, no caso dos odus Obiorussum com Ogbe-Irosun, Oejoco com Eji-oko, ora como “idênticas” entre os odus Ejila Oshebora com Ejilawa Ishebura, Ajanile como Eji-ogbe, Be-ofum com Ofum, Ogunda-meji com Ogunda. Eu também pensava que seriam os “mesmos” odus com variação dos nomes, ou odus “correspondentes”, contudo essa correspondência direta não é aceita pela teoria nativa. Sobre isso, indaguei Pai Paulo:

[Quando o senhor foi jogando Ifá, “batia” muito com o jogo de búzios daqui de Recife?]

³² Considero significativo o uso de perfume de Oxum por Mãe Lú, essa pequena passagem aponta para uma diferenciação de gênero a ser explorada futuramente em relação ao jogo de búzios, e evidencia também um modo de participação entre Oxum, Ifá e a Mãe de santo no momento do jogo. Como veremos Oxum e Ifá possuem uma profunda vinculação no nagô.

“Não, [respondeu Pai Paulo] porque é diferente a caída. Porque, no jogo de búzios, é um recado e, em Ifá, é diferente. Porque tem aí já tem o odu de Ifá, dois Ogbes que dá meji, né, Ofum meji, então, vem os dezesseis odus, esses são os básicos, depois vem os compostos que é um odu com outro: ogbe-oyeku, aí não pode ser meji, já é outro odu, começa do dezessete até 256, são 240 omo-odu. Cada odu básico tem seus filhos.

[Mas o jogo que o senhor jogava, então, é diferente de Ifá?]

É, porque, aqui, quando fala Obara [em Ifá] é Obiorossum [jogo de búzios], e o outro Obidi pode ser Odi, pode ser Ejionile, pode ser Eji-ogbe. Otura pode ser Ejila do outro lado. Agora, Osatinuko é o mesmo que Osa, porque aí fala Oya, fala Iemanjá, que falam nos dois. Obixé, fala Oxum e fala Ossaim, fala Ifá, aí é 5. Oxé já vem da parte do Ifá, do opom e do opelé, aí no búzio modifica. 12 no Ifá é Otura, 13 Oturopom, 14 Ika, 15 Oxé e 16 Ofum... Ajbola que joga mais com búzios, Ogbe é 8, Obara é 6, Okaran é 1, ele joga assim. Eu joga mais com opom, ele só joga com opele, e mesmo assim eu não vi o jogo dele ainda...”

Como me ensinou Pai Paulo, o conceito de *bater* não deve ser entendido como uma forma de “correspondência”, não se trata de coisas que seriam “equivalentes”. Dito de outro modo, mais do que “corresponder”, o sentido de *bater* pode ser traduzido pelo verbo *coincidir*³³ em sua forma intransitiva: ocorrer simultaneamente no tempo e no espaço. Ou seja, se está na forma transitiva indireta, aprende-se que o sentido seja o de harmonizar, ajustar ou concordar - sentidos que eu exprimira em minha afirmação como “corresponder” e que foi prontamente negada por Pai Paulo.

Essa negativa de sua parte possibilitou que eu percebesse a diferença radical entre o sentido de “correspondência” imaginado por Ribeiro – e por mim –, e aquele empregado pelo conceito *bater*, de Pai Paulo, para quem os odus não se ajustariam ou equivaleriam na passagem de um jogo no outro. Em suma, não são idênticos e as especificidades dos odus obtidos em cada modalidade do jogo não se anulam, cada conteúdo é único e próprio do sistema que o produz. O que pode acontecer é que coincidam os recados por meio de quem os *performam*: como Oxum e Ifá, em Obixé e Obara, ou mesmo Iemanjá e Iansã, em Osa e Osatinuko.

Como vimos, a confirmação de um jogo ou recado é uma etapa importante no diálogo com Ifá. Além do jogo com dezesseis búzios, existe em Recife um método com

³³ Esse coincidir dos recados de Ifá foi objeto de sugestivas elaborações por Martin Holbraad(2004), das quais reconheço o rendimento teórico, mas não compartilho das mesmas preocupações meta-antropológicas.

oito búzios, que é utilizado após as obrigações, para saber se as divindades acolheram as oferendas e qual o recado preliminar para a pessoa.

Em sua tese, Arnaud Halloy (2005.p 341) oferece uma breve descrição dos relatos contidos nas caídas desses odus. Nota-se que, ao contrário do jogo com dezesseis búzios, a sequência é escrita de acordo com o número de búzios fechados:

Jogando com oito búzios
1 fechado: ETAWA (Fala Exu)
Mensagem: espíritos "esquerda"; acidente; "Algo não está certo na obrigação"; evento na rua; "É algo espiritual".
2 fechado: OBE JOWKO
Mensagem: Confirmação; demanda calma.
3 fechados: OKARAN NISODÊ
Mensagem: Não fale "de bem". Devemos nos perguntar se isso é "bom" ou "ruim" e esperar pelo próximo lançamento.
4 fechados: EDIMEJI
Mensagem: seguro de confirmação.
5 Fechados: OKARA IKU
Mensagem: Alguma coisa está faltando na obrigação ou "sinais de morte". Descubra o que acontece.
6 Fechados: OYEKU
Mensagem: Não fala "em bem"; Sinais de morte.
7 Fechados: WANE
Mensagem: Doença; Promessas não pagas; fala de uma pessoa à distância, mas também à prosperidade.
8 Fechados: ALAFIA
Mensagem: Prosperidade.
Comentário: Precisa confirmar. Se for seguido de Obi joko ou Edimeji "Está tudo certo!".

O encadeamento dos odus obedece essa técnica, uma estruturação diferente da técnica dos 16 búzios. A ordem descrita corresponde ao número de búzios abertos. Começando por *Etawa*, que falaria Exu - aliás, exu seria o único orixá a falar nessa técnica, falando também no odu *Wane*³⁴. As caídas de confirmação que são consideradas positivas são: *Obijoko*, *Edimeji* (sim “absoluto”) e *Alafia*. No caso de *Obijoko* e *Alafia*, deve-se seguir a confirmação de outra jogada para saber se eles “falam de bem” ou se “falam de mal”, se a jogada seguinte for *Edimeji*, então se entende que foi confirmado “pelo bem”, mas se cair qualquer uma das outras caídas, então o resultado é negativo e cabe ao jogador descobrir o recado.

Durante minha pesquisa, pude observar várias vezes a confirmação das obrigações por meio desse jogo de oito búzios. Pude perceber que essa técnica não desperta tanta curiosidade dos presentes como o jogo com dezesseis búzios e o jogo com Ifá. Ela serve para confirmar uma obrigação e trazer uma mensagem rápida, caso

³⁴ Halloy alerta que “Cet odu n’avait pas de nom dans la liste. Júnior commenta à ce propos : ‘Tu peux mettre Wane, sauf que ce n’est pas Sobe [en référence à l’odu Wane Sobe]’. (HALLOY,2005, p.553)

necessário, sobre o que o jogo está avisando para o consulente. O que quero destacar é que em cada jogo existe um número correspondente de odus e que eles não são os mesmos odus presentes em outras técnicas. Cada odu é único e existe somente no sistema em que aparece, embora, muitas vezes, o significado de sua mensagem possa ser confirmado por outro odu presente em outras técnicas, como veremos a seguir.

Outra modalidade conhecida é o jogo com quatro búzios, que também é mobilizada para confirmação de determinadas obrigações. Considero uma diferença importante nele, devido as configurações não serem consideradas como odus, mas como “caídas”, o que difere das outras técnicas. Retomo a etnografia de Ribeiro que descreve as caídas e seus nomes:

Para as possíveis combinações obtidas com o lançamento de quatro búzios obtivemos de certo sacerdote seu sistema de interpretação:

4 “abertos”- alafin-ar (alafia?) às vezes vem para bem, outras para o mal, sendo necessário jogar uma segunda vez ‘para ter certeza’.

4 ‘fechados’- eku: esta saída é de mal e avisa doença e morte. Deve-se jogar de novo para saber os sacrifícios para afastar o mal.

3 ‘abertos’ e 1 ‘fechado’- tau-ar: da notícias de pessoas ausentes, de notícia a chegar ou alguma coisa está para acontecer.

2 ‘abertos’ e 2 ‘fechados’-meji: isso é uma confirmação de que os ‘recados’ estão certos.

1 ‘aberto’ e 3 ‘fechados’- osaran: É aviso de desgraça, talvez morte. É necessário jogar de novo para saber os sacrifícios para livrar a pessoa que se consulta (RIBEIRO, 1978, p.91).

Os odus são *performados* e suas mensagens são confrontadas pelas diferentes técnicas que os elicitam (os lances de confirmação de odu de uma técnica por outra). Em linhas gerais, pode-se dizer que essas diferentes maneiras de lidar com os jogos de búzios em Recife têm coexistido há décadas e coexistem agora com o jogo de Ifá. Embora meus amigos de Recife considerem o jogo de Ifá mais “completo”, ele não substituiu as outras modalidades existentes.

O que os búzios fazem é mudar um “contexto” para outro, movendo o jogo, e diferenciando recados por meio dos odus. À primeira vista, pode se imaginar que esse movimento surge de uma pluralidade de um mesmo jogo, entretanto, de acordo com a sabedoria nagô, pode-se perceber que são jogos diferentes. Pode-se afirmar que, mais do que diferentes versões de um mesmo jogo, o que encontramos são diferentes jogos que *performam* diferentes realidades que coexistem entre si.

Os odus não existem apenas em suas mensagens, eles carregam em seu interior modulações das práticas que os possibilitam, de acordo com a quantidade de búzios que é lançada nos momentos de sua execução. Essas técnicas são responsáveis pelas

diferentes maneiras de lidar com Ifá. As modalidades de jogo possibilitam imaginar que, possivelmente, essas técnicas contribuíram para a precipitação da transformação dos odus que delas participam (de dezesseis para 256).

Pai Paulo disse-me várias vezes que é a *intuição* que determina uma boa leitura, que esta última não pode ser “aprendida” e que não haveria método para ensinar isso. Ele me concedeu uma explicação sobre essa *intuição* quando comentava com ele esse quadro dos odus contidos nesses trabalhos:

[Pai Paulo, a ordem dos odus está certa?]

“É isso mesmo.”

[São esses nomes?]

“São sim! E o número de abertos e fechados (búzios). Agora tem uma coisa, isso pode dar um resultado errado!”

[Errado? Como assim?]

“Veja esses odus que eles tão falando. Eles pegaram de um caderno que Amara³⁵ escreveu no sítio. E depois as pessoas [tanto antropólogos quanto praticantes] acham que é só isso, se elas seguirem somente o que está escrito, vai dar errado! Porque você pode ler e sair um odu, mas não poderá ganhar do oculto. Saber qual odu que está vencendo naquele jogo. Às vezes, o odu aparece falando sobre uma coisa ruim, mas pra pessoa, naquele jogo, ele está falando de bem. E como a pessoa saberá disso no caderno? Não dá! É preciso saber ouvir a *intuição*, amarrar o oculto.”

[Com o tempo que a pessoa vai aprendendo isso?]

“Não! Isso não tem como ensinar, você não aprende a ter *intuição*. Você a escuta! É algo que a pessoa já tem da sua espiritualidade, da sua *intuição*. Vem de Deus e dos orixás, e a pessoa precisa confiar. Já vem das heranças espirituais e familiares. Quem é bom já nasce feito e quem quer fazer não pode.”

Em certo sentido, *herança* é aquilo que é aprendido e repassado aos outros. O conhecer das coisas no nagô pode ser associado, no limite, ao domínio do “fazer”; enquanto *intuição* poderia ser tomada como algo “dado”, do domínio natural. Contudo, *herança* e *intuição* se fundem no ato de *ouvir* o jogo, esse movimento de “*amarrar o oculto*” engloba as distinções anteriores e modifica a posição dos domínios. Essa ambiguidade relaciona-se com a capacidade do bom jogador de ir além do que está estabelecido. É de certo modo um “poder”, uma capacidade que os “grandes” ou os que

³⁵ Amara Reis Gomes, considerada uma das maiores cantoras e especialista de cantos para os orixás e dos rituais de Ossaim, falecida em 1980.

“nascem grandes” conseguem fazer de maneira espontânea. É a ironia da sentença: “*quem é bom já nasce feito, quem quer fazer não pode*”.

Como Pai Paulo nos ensina, um dos momentos de maior importância na execução do Ifá é o momento de confirmar as caídas e seus enunciados. A etapa de se descobrir o recado nessas caídas é denominada *Odibo*³⁶. Mais do que um simples método de obter “sim” ou “não” sobre aquilo que se pergunta, é preciso *desvendar* quais são as implicações contidas nos recados do jogo. Essa interpretação do recado, na visão de Pai Paulo, seria o que separaria um bom sacerdote de um ruim: “*é preciso ganhar do oculto*”, me diz Pai Paulo, “*precisa saber seguir sua intuição, isso não é algo que se ensine, a pessoa traz com ela*”.

Os modos de aprender possuem uma íntima ligação com a *intuição* e, como vimos, a *intuição* se relaciona com a *herança*. Esses dois conceitos nos fornecem pistas de como a diferenciação atua no contexto das práticas oraculares do nagô.

A questão sobre como esses conhecimentos são convencionalizados e podem ser transmitidos por meio dessa nova técnica de jogo também ocupou as reflexões de Halloy. O autor chega a presentear seu pai de santo - e sobrinho de Pai Paulo - com o livro “Ifá, orixá do destino”, que serviu como motivação para Pai Paulo recuperar o jogo de Ifá perdido com a morte de seu avô Adão. Sobre isso, Halloy narra:

Aqui está mais um episódio de interesse. No final da minha estadia, em julho de 2003, eu dei o livro ‘Ifá: o orixá do Destino’, para Júnior que se preocupava com a consulta como conduzido por seu tio com o Ikin e opelê. Seu primeiro comentário foi: ‘Em breve, em breve ...’, sugerindo que ele também iria começar. Eu, então, o questioneei sobre como pretendia alcançar os versos associados com cada um dos 256 odus. Ele me disse que iria seguir o mesmo método que seu tio, caminhar todas as manhãs e ‘ouvir’. Eu indiquei que para o oráculo ser consistente, ele teria que coletar ‘mensagens’ iguais ou pelo menos semelhantes aos recolhidos por seu tio durante suas andanças de manhã. Júnior e acenou com a cabeça e acrescentou, em conclusão: ‘Se a mensagem não é a mesma, temos de perguntar ao jogo o por quê!’ (HALLOY, 2005, p.755, tradução livre)

O autor retoma essa discussão em seu artigo “*La consultation par Ifá dans le xangô de Recife: la (re)naissance d'une tradition ?*” (2013). De acordo com o descrito, Halloy não encontrou Júnior jogando com os ikins, ele continuava a utilizar o *dilogun*, por mais que conhecesse a técnica do jogo de Ifá. Para o autor, essa não adoção da

³⁶ Curiosamente, Bascom dá uma definição semelhante: “É por essa razão que as alternativas específicas são chamadas de Ibo, significando ‘encoberto’ ou oculto, ou fechando ou amarrando Ibo (Dibo, Di bo). Embora Ibo seja dado no dicionário CMS como lançando a sorte ou dados, os adivinhos consultam os deuses e Abrahã como tirando a sorte. Ibo é derivado do verbo cobrir (bo), referindo-se ao que poderia cobrir as alternativas apresentadas a Ifá, a fim de escondê-las do adivinho” (BASCOM, 1969, p 35).

técnica de Ifá por Junior seria explicada por alguns motivos: primeiro, Júnior não teria adotado essa nova técnica porque era considerado “mestiço”, em uma gramática de parentesco em que o conhecimento é passado pela descendência agnática, o filho da irmã não teria herdado a espiritualidade pelo lado materno; segundo, a possibilidade descrita por Halloy, essa não adoção serviria para evitar um possível atrito com seu iniciador – Pai Paulo –, que teria mais status e “legitimidade” como detentor desse conhecimento que seu sobrinho; e terceiro, Júnior não teria o reconhecimento social necessário para operar com essas inovações, uma vez que é um pai de santo jovem (com trinta e poucos anos de idade) para empreender essa mudança.

Contudo, essa explicação, ainda que plausível do ponto de vista sociológico, parece-me pouco satisfatória em relação ao que vivenciei em campo. Além de Pai Paulo, Bino e Junior Boto eram os que jogavam com mais frequência no dia a dia da casa. Bino é considerado um excelente jogador e Junior Boto possui muitos filhos de santo e clientes. Nenhum dos dois, entretanto, joga com os ikins, como faz Pai Paulo. O jogo de Ifá com o ikins e opelê é uma especificidade de Pai Paulo. Perguntei certa vez a ele se ensinaria algum dos dois jovens a jogar. A resposta foi negativa: *“Como vou passar para eles algo que ninguém me passou? Não posso ensinar uma coisa que não aprendi, isso vem das intuições, de herança mesmo, não aprendi com ninguém, não tive professor no Ifá. Mas se eles quiserem aprender, têm de ficar olhando como eu faço.”*

Como observou Halloy com muita clareza, um dos modos preferências para a transmissão de conhecimento sobre Ifá seria pela *herança espiritual*, de acordo com a teoria nativa, e ocorreria por meio da linhagem paterna: os filhos das irmãs não teriam a mesma herança espiritual que os filhos dos irmãos. Esse fato, aparentemente, explicaria por que Junior Boto também não joga ikins como seu primo Bino, uma vez que é filho de Zeres, irmã caçula de Pai Paulo. E por que Bino e Paulinho, filhos consanguíneos de Pai Paulo igualmente, não jogam Ifá com ikins? Uma vez que ao menos Bino também possui uma cópia do livro de Ifá, ele não possuiria as prerrogativas de ser “herdeiro” direto desse conhecimento, tal qual seu pai?

Bino me disse que não dispõe do *tempo* de seu pai para se dedicar a memorização das longas encantações de Ifá e dos orixás. Certo dia, ao chegar no terreiro de Mãe Lú encontrei Bino sentado na cadeira que seu pai costuma se sentar na varanda, lendo um caderno. Curioso com a cena, perguntei para ele sobre o que se tratava e ele respondeu:

“São umas invocações, porque eu ando esquecendo algumas delas.”

[*Esquecendo, Bino? Tão novo ainda.*]

[Bino ri e responde] *Pra você ver, mas eu te pergunto, trabalhando tanto como eu trabalho em obrigação, é domingo, segunda, terça, sábado com toque, viaja pra João Pessoa com Painho, vou pra Maceió com Guara³⁷, Rio de Janeiro, como é que não esquece as encantações, toadas e tudo mais?"*

Surpreso com a resposta de Bino, uma vez que julgava que era justamente o fato de estar sempre realizando esses rituais que ele “memorizaria” o extenso repertório de cantigas e atos rituais (opinião essa compartilhada por toda uma literatura que condiciona a frequência do ritual como meio de aprender e memorizar esse conhecimento), perguntei se não ficava mais fácil memorizar, já que ele cantava e invocava praticamente todos os dias:

“[Mas, Bino, não é assim que se aprende, fazendo obrigações, cantando nas festas?]

Não, assim que se esquece, é tanto trabalho que a pessoa nem tem tempo pra guardar direito. Veja painho, ele fica o dia todo em casa, em João Pessoa. Lá ele fica lembrando, memorizando, lendo caderno, livro. O dia todo pensando nisso. Aí fica mais fácil de lembrar de tudo, de não esquecer. Agora eu fico aqui trabalhando em obrigação dia e noite, dá pra guardar isso tudo não..."

Como Bino explicou, a frequência das obrigações e a quantidade de vezes que ele invocava e cantava não o ajudava a memorizar as cantigas e saudações. Pelo contrário, era justamente pelo fato de fazer sempre a mesma coisa que ele se esquecia.

O trabalho de sistematização do conhecimento de Ifá exigiu de Pai Paulo um rigoroso processo de memorização dos versos e dos recados. Segundo ele, a técnica ele já tinha - porque vem de *herança* - e o que o livro fez foi “*retificar algumas coisas*”:

“É preciso memorizar tudo, guardar na cabeça, driblar a trombose, a diabetes, para guardar isso. Eu sempre fiz assim, ia lendo uma parte, uma, duas, várias vezes, depois ia falando pa e pa e pa. Aí ia pra segunda parte e repetia de novo até o final. Depois eu ia vendo se tava batendo o que eu tinha memorizado com o que estava escrito. Sempre fiz isso, tenho facilidade em aprender desde a escola. Nunca fui bom em decorar.”

Parece-me que a execução do jogo e, principalmente, a transmissão da sua técnica para outras pessoas envolve outras disposições além daquelas levantadas por

³⁷ Yguaraci Felipe da Costa é neto de Malaquias, de quem era filho de santo, e sobrinho de Pai Paulo, possui um terreiro em Olinda.

Halloy. A leitura em si não permitiria que o jogo do Ifá fosse novamente utilizado, que essa *atualização* se desse simplesmente por meio da objetivação do conteúdo do livro para que o jogo fosse recuperado. Penso que o livro sirva como uma “motivação” para tal *atualização*, mas não seria seu principal vetor. Há outras coisas envolvidas nessa *atualização*.

Ainda na tese de Halloy, há uma passagem que apresenta um diálogo e que serve como pista para uma reflexão sobre esse modo de lidar com a *atualização* (e que ele não retoma, ao menos não totalmente, no argumento do artigo):

Na seleção de um novo conhecimento incorporado, normalmente chamado de "suplementos", um critério fundamental é a sua "compatibilidade" com a herança recebida. Paulo pondera mesmo essas duas categorias de conhecimento, em razão de 90% para o conhecimento recebido de seu pai e 10% daqueles adquiridos pela sua pesquisa. Ele mesmo trouxe uma distinção qualitativa de interesses entre as duas categorias de conhecimento. De acordo com o pai-de-santo, todos os conhecimentos adquiridos com o seu pai são, em seus próprios termos, "arquivados", ou seja, (apontando para seu cérebro), "eles não saem da cabeça!". Este não é o caso dos novos conhecimentos que "vazam mais facilmente" e "por que devemos continuamente voltar à fonte (livro) (HALLOY, 2005,p. 646, tradução minha).

Igualmente, penso que condicionar essa transmissão a questões como “status” e “legitimidade” é oferecer uma imagem pálida e desfocada do contexto das relações entre os modos de aprendizagem e, principalmente, da apropriação e transformação do que se conhece. Nessa perspectiva, as coisas se passam como se, ao lidar com “transmissão” de conhecimentos tradicionais, o que existisse fosse um conhecimento perene, algo como um repositório, que com o passar dos anos fosse utilizado pelas pessoas sem ser alterado, ou ainda como se qualquer alteração ou diferença em um novo contexto fosse tida como uma perda desse repositório.

Pai Paulo, por sua vez, parece nos informar que ele lida com novos eventos, imprevistos e novidades de maneira criativa, improvisando, e que, no caso específico do jogo, essa *compatibilidade* é que faz com que o conhecimento sobre ele se expanda como *suplemento*.

Por fim, outra informação que considero importante reter do diálogo de Júnior com Halloy é a de que, mais do que a transmissão do conhecimento do jogo ou de quem estaria autorizado a jogá-lo, penso que o que importa são os múltiplos modos de apropriação e transformação de um conhecimento, das inúmeras e variáveis formas pelas quais os odus operam “traduções” nesses domínios. Em suma, o que parece estar em jogo aqui são os diferentes usos do livro, pois esses usos não se limitam às “leituras”, mas permitem, com efeito, ampliar o repertório das técnicas do jogo.

O “jogar” implica, então, na capacidade de se interpretar os recados de Ifá e na eficácia de seus vereditos. Além disso, implica, principalmente, em sua capacidade/necessidade de ser confirmado por outras pessoas ou técnicas de jogo. Realiza-se, assim, um constante movimento de “jogar” e “confirmar” dentro de uma técnica específica, que é estendida por analogia a outros contextos oraculares.

A transformação particular do jogo de búzios para Ifá operada por Pai Paulo parece envolver uma mudança das categorias convencionais dos dezesseis odus, dentro de uma nova modalidade de jogo, o que acaba por implicar em uma nova elaboração de seus recados por meio dessa “nova” técnica, conforme veremos a seguir.

2.2 Objetivando Ifá

Pai Paulo, ao ler o livro “Ifá orixá do destino” (1995), entrou em contato com o sistema de jogo de Ifá nigeriano, composto por dezesseis odus maiores, *odu-meji*, que combinados entre si geram 240 odus menores, os *omo-odu*. Foram essas informações sobre os odus que atraíram a atenção de Pai Paulo, que ficou fascinado pela possibilidade em *recuperar* a organização dos odus e suas variações.

De acordo com os estudos sobre Ifá na Nigéria (ABIMBOLA, 1977; BASCOM, 1969; APTER, 1992; BARBER, 1989, entre outros), o *odu* só se torna visível aos olhos do babalawo pelas marcas que este faz no *iyerosun*. Segundo Félix Ayoh Omidire (2006), Odù seria um “volume” em que se encontrariam todas as informações que explicam os acontecimentos da vida. De acordo com ele, o termo Odù decorre de Olofin-Odù, nome de uma das mulheres do próprio Orúnmilà. Essa esposa ajudava Orúnmilà em todos os seus trabalhos, o que a levou a se tornar a própria força com que ele conseguia cumprir as suas funções de conselheiro entres os humanos e os orixás (AYOH’OMIDIRE, 2006).

Os Odùs são desenhados sempre da direita para a esquerda, dessas 256 combinações possíveis, 16 se repetem em colunas idênticas, são os duplos, ou em ioruba, *Meji*. Em Ifé são na ordem: *Eji Ogbe*, *Oyeku Meji* *Iwori Meji* *Edi Meji* *Obara Meji* *Okanran Meji* *Irosun Meji* *Owonrin Meji* *Ogunda Meji* *Osa Meji* *Irete Meji* *Otura Meji* *Oturupon Meji* *Ika Meji* *Ose Meji* *Ofun Meji*

Quadro 1: ordem dos Odùs

<i>Ogbe Meji</i>	<i>Oyeku Meji</i>	<i>Iwori Meji</i>	<i>Edi Meji</i>	<i>Obara Meji</i>	<i>Okanran Meji</i>	<i>Irosun Meji</i>	<i>Owonrin Meji</i>
I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II	II II	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II	II II	II II	II II	I I
I I	II II	II II	I I	II II	I I	II II	I I
<i>Ogunda Meji</i>	<i>Osa Meji</i>	<i>Irete Meji</i>	<i>Otura Meji</i>	<i>Oturupon Meji</i>	<i>Ika Meji</i>	<i>Ose Meji</i>	<i>Ofun Meji</i>
I I	II II	I I	I I	II II	II II	I I	II II
I I	I I	I I	II II	II II	I I	II II	I I
I I	I I	II II	I I	I I	II II	I I	II II
II II	I I	I I	I I	II II	II II	II II	I I

Fonte: Autoria própria

O jogo de Pai Paulo mobiliza uma série de objetos em sua execução. A descrição desses objetos é encontrada no livro de Mestre Itaoman, “Ifá, orixá do destino” (1995). Esse trabalho é fruto de uma pesquisa do autor em diversos textos etnográficos sobre Ifá na costa ocidental africana. Contudo, no interior do texto, não há referência a que obras ou quais passagens o autor está citando. Esse tipo de uso da literatura antropológica por teóricos é recorrente em outros trabalhos³⁸ e mereceriam nesse trabalho um estudo, em profundidade, sobre citação e constituição textual, objetivos que me escapam nesta dissertação. Mas, de todo modo, os principais trabalhos de referência³⁹ são os de Abimbola (1969) e Bascom (1960).

O principal elemento do jogo de Ifá seria o Ikin, o caroço de dendê, em especial o com quatro furos, ou “olhos”. Pai Paulo me conta que conseguiu os seus

³⁸ Conferir: Silva, 2000; 1995; Castillo, 2008; Opiari, 2010.

³⁹ A referência a trabalhos sobre Ifá entre os iorubas, apresenta-se apenas como sugestão de comparação, e não como explicação sobre Ifá em Recife. Pretendo evitar o uso de etnografias iorubas para “explicar” práticas religiosas do candomblé, essa metodologia aprisiona as comunidades de terreiro em determinada perspectiva histórica, que busca recompor suas realidades sob a luz do que teria se “deturpado” ou “perdido”. Para uma visão crítica desse procedimento conferir: (Segato, 1995, p.68; Opiari, 2010, p. 81)

com um filho de santo que mora na Ilha de Itamaracá-PE, lugar que teria uma grande quantidade de dendezeiros.

Após manipular os ikins, Pai Paulo obtém uma sequência de números ímpares ou pares em sua mão, traçando, então, um ou dois traços no *opom* (tábua de madeira), sobre a qual ele espalhou *iyerosun*, um pó de madeira amarelo. Os traços invertem o número de ikins restantes na mão de Pai Paulo. Dois traços denotam um número ímpar, um traço o número par.

Com o odu traçado, Pai Paulo anota no papel essa configuração. É preciso saber como “fala” e o que “fala” esse odu. Nesse momento, ele utiliza o opelê, o “auxiliar do opom”, como Pai Paulo se refere. Ele joga, então, uma sucessão de vezes a corrente na esteira e vai escrevendo no caderno a combinação das caídas.

Nessa etapa, ele inquire o jogo orientado por uma sequência específica de perguntas, elas determinam se o jogo “está vendo bem” ou se “está vendo mal”. Essa visão do jogo determinará as categorias sobre o que ele pergunta, no caso de uma visão positiva, as perguntas serão sobre: vida longa ou não morte (ayku), dinheiro (aje, ọwọ), casamento (aya, iyawô), filhos (ọmọ) e vitória (iṣegun) sobre os inimigos. Cada questão dessas é especificada por determinados objetos os quais o opelê deve tocar, eles são: uma pequena pedra (Ọkuta), dois búzios (ọwọ) atados juntos, a extremidades da concha de um caracol (igbin), um osso, ou melhor, uma vértebra de um carneiro ou bode (egun), e um caco (apadi) de louça. De modo análogo, caso o jogo “não esteja vendo bem”, há cinco perguntas sobre os infortúnios: morte (Iku), doença (Arun, Aisan), combate (Ijá), privação de dinheiro (Ajé, ọwọ) e perda (Ofun).

Cada objeto personifica uma situação de acordo com o “olhar do jogo”, esses objetos são inversos à correspondência mediada pelo objeto para “bom” e para o “mal”:

Quadro 2: Objeto e mudança de perspectiva

“Vendo Bem”	Objeto	“Vendo mal”
Filho	Egum(osso)	Iku (morte)
Casamento	Igbin (casca de caracol)	Aisan (doença)
Vida Longa	Okuta (pedra)	Ija (Ita, combate)

Dinheiro	Owo (búzio)	Aje (carência)
Vitória	Apadi (caco de louça)	Ofum (derrota)

Fonte: Autoria própria

Pai Paulo gosta sempre de reiterar que é preciso saber o que ofertar e a quem ofertar. Essa é a última parte da consulta e, novamente, os objetos são estendidos a outro contexto. Personificando cada uma dessas novas possibilidades, os destinatários dessas oferendas seriam: os ancestrais (eguns), as divindades (orixás), Orumilá (Ifá), Ori (cabeça), Ipako (espiritualidade).

Quadro 3: Seres e Objetos

Seres	Objetos
Ipako	Caco
Cabeça	Pedra
Ifá	Búzios
Orixás	Caracol
Ancestral	Osso

Fonte: Autoria própria

Essa ordenação das caídas é determinada pela sequência dos odus que são obtidos em cada uma delas, os odus seriam conhecidos como os filhos de Orumilá e teriam vindo do orun para o aiye. Essa passagem foi feita por cada odu em um momento distinto, o que levou a organizá-los de acordo com o tempo de chegada de cada um. O primeiro odu a vir seria Ogbe e o último Ofun. Para iorubas, Ofun é o odu mais velho e, por isso, veio por último. Por ser o primeiro, o odu Ogbe é considerado o “mais velho” dentre os odus, e por ser o último a chegar na terra (aiye), Ofun seria o mais novo. No caso de Ofun, há uma inversão, Ofun passou de mais velho a mais novo, por causa dessa passagem, uma vez que por ser muito velho demorou-se na passagem do orun para o aiye. A ordem de chegada dos odus determina sua organização e os hierarquiza (AYOH’OMIDIRE, 2006).

Cada pergunta sobre os infortúnios ou bonanças corresponde a duas jogadas do opelê. Os odus resultantes da jogada são analisados de acordo com o princípio de senioridade, quanto menor um odu na escala de seu surgimento (dos primeiros seriam

os dezesseis odus pais, seguidos pelas 240 combinações possíveis), mais velho ele seria, quanto maior seria mais novo. Contudo, essa hierarquia é alterada de acordo com determinadas inversões dos odus, como no caso da relação Ofum-Oworin, e outros. Alguns odus ainda possuiriam a capacidade de serem considerados como de “valor determinante”, quando eles saem, não precisam de uma segunda jogada para saber se ele ganha ou perde na hierarquia, é o caso do odu Ogbe-meji, que teria valor absoluto (maior confirmação), e outros, como Ofum-Meji, Ogunda-Ogbe (COSTA,1995, p. 142).

Os Odùs guardariam em seu interior os segredos do mundo e somente os babalawos teriam acesso a eles durante sua vivência e aprendizado no culto de Ifá. Conhecer os odus é cultivar Ifá.

Um dos principais autores a trabalharem com o estudo sistemático de Ifá, por meio da análise dos Odùs, foi o Professor e Babalawo Wande Abimbóla. Para ele, Ifá poderia ser entendido como um corpus literário da cultura iorubana.

O corpus literário de Ifá é, de longe, o gênero mais rico da poesia oral Yorùbá. Ele é dividido em 256 categorias conhecidas como Odù, dos quais os primeiros dezesseis são considerados maiores, e os duzentos e quarenta restantes como Odù menores. Cada Odù contém um número não especificado de poemas conhecidos como *ese*. O trabalho do investigador presente, ao longo dos últimos seis anos, revelou que há várias centenas de *ese* existentes em cada Odù (ABIMBOLA,1976.p,72, tradução de Ayoh Omidire, 2006, p. 143).

Wande Abimbola continua destacando que, se por um lado os números dos Odùs e suas combinações são amplamente conhecidos pelos seguidores de Ifá, a ponto de nenhum babalawo ter dificuldade em reconhecer qual odu aparece marcado no *iyerosun*, o mesmo não conhece com os *ese* que cada odu traz em seu interior (ABIMBOLA, 1976).

Entretanto, o livro “Ifá orixá do destino” não oferece mais do que um verso sobre os principais odus. Pai Paulo precisou, então, recompor o sistema de Ifá, os versos que não possuía, os quais, segundo ele, seu pai e seus tios não aprenderam com seu avô. A leitura serviu como esse gatilho, mas Pai Paulo não se contentou com o que encontrou escrito naquelas páginas. Foi preciso ir além:

“Todo dia de manhã eu jogava Ifá e dava um odu, aí eu saía para caminhar e ia ouvindo o que as pessoas falavam, o que eu via acontecer no caminho, e aí vinha uma frase aqui, eu anotava uma coisa ali, uma resposta, e quando chegava em casa anotava tudo e comparava, eu queria ver se tava certo com o que o odu diz, se batia, sempre

batia. Foi com isso que me curei, meu nome de Ifá é Ifatóògún [Ifá foi seu remédio, ou o curou]. Fui curado por Ifá”.

Arnaud Halloy estava em Recife, realizando seu trabalho de campo para sua tese, ele acompanhou esse primeiro momento de “escuta do mundo” para registrar os versos de Ifá:

Paulo possui, assim, seu "livro de ouro", um grande caderno em que, para cada página, tem o número do seu odu correspondente e as "mensagens" extraídas ao longo de suas caminhadas de toda manhã, no alvorecer, conforme aconselhamento médico. Ele "joga" a fim de descobrir a configuração do dia, o oni odu. Ele abre seu caderno, na página correspondente, e sai para caminhar. No curso de sua caminhada, ele prestara particularmente atenção aos sons, sejam fragmentos de conversas ouvidas, ruídos confusos, o murmurar do vento, ou ainda àquilo que ele pôde ver durante a caminhada. Essas informações fragmentares são a matéria-prima para recompor cada uma de suas peças do quebra-cabeça. Quando "sai" um odu que já contém seus "novos versos", eles poderão ser complementados com as novas informações ou poderão ser deixados como estavam, se nada de novo apareceu (Hallouy, 2006, p. 638, tradução minha).

Quando cheguei a Recife, esse caderno já tinha se completado. Pai Paulo me disse que ele estava bruto, que agora ele já lapidara seu conteúdo e era com ele que escrevia os recados de Ifá:

“Ali está o bruto, não tá os versos. Eu saía para rua após o jogo, para confirmar o que o jogo falava. Desvendar o oculto. Então eu passava numa rua e uma pessoa falava: ‘deu tudo certo com o negócio’. Outras vezes, aparecia um cachorro no meio do caminho. Eu levava um caderninho e ia anotando tudo. Mas aquilo era bruto. Aquilo era o que eu estava enxergando... Mas tem de colocar aquilo no lugar, colocar em ordem, é preciso ainda ler, averiguar e extrair o que estava correto de acordo com o jogo. De acordo com as intuições, ganhar do oculto. Ver de acordo com o segmento, então têm de traduzir e colocar em verso. No recado está mais puro, o odu pode se transformar em verso e aí está dizendo o que é. Hoje, o recado já sai melhor, está lapidado. Eu escrevo em poucas linhas. Sempre foi assim, quando eu era gerente no Banco Itaú, meus memorandos eram escritos em poucas palavras. Quem sabe o que quer dizer não precisa de muito para escrever. Sempre fui assim, até na escola. Então, o recado hoje sai mais preciso, mais direto. Mas ali não está tudo, eu não dou ouro ao bandido. A pessoa que ler precisa ver o que o jogo diz pra ela, a partir do recado do dia. O que está ali é o coletivo, agora, cada um precisa ver o que é seu naquilo. Um dia estava andando com minha mulher, ela estava preocupada porque seu irmão estava muito doente. Ao passar na rua, vi uma criança falando pra outra ‘até amanhã’. Eu

falei pra ela que meu cunhado ia morrer no outro dia. Ela brigou comigo. No outro dia o irmão faleceu... 'Bi ôwé bi ôwé ni Ifá soro' é por meio de provérbios e na forma de exemplos que Ifá fala."

Atualmente, Pai Paulo não lê mais o caderno para ver o recado do Odu. Quando ele joga, não recorre mais ao caderno para ver o que corresponde nas histórias do odu, pois já *"Está tudo aqui na minha cabeça, os odus driblaram minha trombose"*, disse-me sorrindo.

Para compor o recado, Pai Paulo parte das jogadas. Primeiro, com os ikins ele tira o "odu do dia", anota no caderno. Depois ele utiliza o opelê (o auxiliar do opom, como ele sempre diz), para ver se o jogo "está vendo de bem" ou se "está vendo de mal". Só então ele parte para as perguntas que cada uma dessas possibilidades permite. Cada pergunta questiona o jogo sobre as sortes ou infortúnios, o que eles permitem saber sobre saúde, emprego, família, dinheiro. A cada questão dessas, é realizada uma nova jogada que compõe dois odus. Esses odus devem ser lidos pela "ordem das hierarquias", para saber "qual que está ganhando", e só assim saber a mensagem de sua caída. Essas combinações também são anotadas em sequência, no caderno. Só aí é que Pai Paulo procede à leitura do jogo e à elaboração do recado.

Painel 4: Caderno de odus, recado do dia. Fotos minhas, João Pessoa. 2014.

289

Om odu 09/05/14 = 289 Thompson
Esta falando de bem?
Lagun - omc - Sawo - Ogebe - Meji
Ogebe - Meji - Ogebe - Meji - Ogebe - Meji
Ipa fala de vitorias e surtey mas pense de
depois antes de tomar uma decisão para não ser
depois de Ipa esta vendo tudo bem, com tranquil
da des e muita harmonias.
Os boar pantes vna trazento vitorias, mas neg
com bem suco de do Ipa ou fero filho com bem
Na seliche, de vera ter comparsas entre o canal,
tavoas redagos amo ppa no carimato.
Om odu 10/05/14 Osa Irete - 161
Esta falando de bem?
Ogebe - Obara - Segunda - Ogebe
Ogebe - Ogebe - Ipa - Ogebe - Ogebe
Ogebe - Ogebe - Ogebe - Ogebe - Ogebe
Ipa diz que a situacao e desagradavel.
muita indeseja por Ipa ora esta vendo bem
as perseguições e risco de vida. Os import
vna trazendo perseguições maritimos de vingar
pele menos ser acometido por doenças graves,
a possa leva-lo a morte, surta com muita tris
para cobrir a falta de dinheiro. Siga as s
lutações, porque todos os derrotos seras
tidas em grandes vitorias.

[illegible]

2.3 Recado de Ifá hoje

Diariamente Pai Paulo joga Ifá e anota seu recado. Como ele mora em João Pessoa e o restante de sua família em Recife, pediu ajuda a um amigo e criou um *website*, o “<http://paulobrazalapini.webnode.com.br/>”, para registrar o recado de Ifá. O site serve como um “ensinamento” para quem o acessa, informando sobre como será o dia. Ali, Pai Paulo registra seus recados de forma abreviada, sem colocar o odu correspondente ao ensinamento: “*Isso já é o mistério, não posso revelar para as pessoas*”. Na página, Pai Paulo oferece um pequeno guia para informar as pessoas sobre o seu sistema de recados de Ifá:

“Mantendo uma tradição familiar africana o Awo Paulo Braz resgatou este oráculo primando pela ancestralidade de Ile Ifé, berço da cultura Yorubana. Sendo que, são 16 Odus Pais que tem 16 filhos cada um formando o número de 256 odus e cada odu citando 16 versos chegando a um total de 4096 versos, que devem estar presentes na mente do Babalawo. Portanto a leitura destes versos pode confundir a cabeça de pessoas que não nasceram com este dom e além de tudo não dedicaram parte da vida para avançar neste sentido. Todos os dias Ifá é consultado e seus odus determinam versos que são traduzidos, observando os infortúnios e as boas sortes, e assim são produzidos os recados aqui apresentados de forma sucinta. Vale salientar que em cada verso, original, existe a solução para os problemas. Neste sentido você poderá entrar em contato conosco e conhecer melhor os detalhes que possam ser identificados individualmente e assim solucionar seus infortúnios.” (Disponível em: <<http://paulobrazalapini.webnode.com.br/>> Acesso em: 14 jan. 2014).

Os sítios se multiplicaram⁴⁰, neles, encontramos diariamente os “recados de Ifá para o dia de hoje”, nesses recados, encontramos narrativas que foram transpostas para o papel, e posteriormente transcritas para aparecerem na internet. Eles são escritos a partir de sua articulação com os resultados das jogadas do *opelê* e com a disposição de eventos das “memórias” de Pai Paulo, que são relativos aos componentes dos recados e confirmam-se nas situações dos consulentes. Como veremos, esses recados possuem uma relação direta com a eficácia ritual. Encontramos nesses recados uma intenção

⁴⁰ Além do seu primeiro *site*, Pai Paulo criou outras páginas para postar os recados de Ifá, cada página recebeu um nome em alusão a um ancestral, como um *site* homenageando seu avô Adão, outro seu Pai Malaquias, e outro seu tio José Romão. Contudo, essas páginas deixaram de ser atualizadas com tanta frequência, a justificativa que Pai Paulo me deu é que ele precisa “improvisar bem” para sair recados diferentes sobre uma mesma configuração de odus, o que demandava muito esforço e criatividade.

comunicativa na produção desse repertório de versos que resultam da relação de “tradução” das caídas do jogo de Ifá a partir da experiência de Pai Paulo.

Durante o trabalho de campo e as leituras desses recados diários, pude notar que a frequência das postagens desses recados reflete o dia a dia de Paulo Braz. Quando ele está em Recife, ou em outros lugares, realizando “obrigações de santo” ou outras tarefas, os recados não são colocados no *site*. É apenas quando ele está em sua casa de João Pessoa, na tranquilidade de sua rotina, que ele se dedica à essa tarefa. Dessa forma, através das postagens no próprio *site*, pude acompanhar os deslocamentos e interrupções em seu cotidiano.

Outra característica desses recados é a incidência de acontecimentos cotidianos de Pai Paulo, retratados no conteúdo dos recados, como, por exemplo, no dia 27 de dezembro de 2013, quando encontrei Pai Paulo reclamando de que estava com problemas intestinais e não sabia o que era. No dia seguinte, leio, em sua página na *web*, o que o recado de Ifá lhe advertia:

RECADO DE IFÁ HOJE 27.12.2.21341

Ifá fala de germes na água, provocam uma diarreias persistente, ou bactérias perigosas que muitas vezes prejudicam seriamente a saúde das pessoas., Ifá não está vendo nada bem, A situação desagradável, não desaparecem com facilidades. Os infortúnios vêm falando de doenças de altos riscos, lutando para evitar a morte e a falta de dinheiro, para combater as possíveis as derrota (Disponível em: <<http://paulobrazalapini.webnode.com.br>> Acesso em: 10 jan. 2014).

Entretanto, se, à primeira vista, pode-se pensar que os recados partam de questionamentos diretos *sobre* a vida de Pai Paulo, estaria se incorrendo em um grave equívoco. O recado, ao contrário do que se pode pensar, nunca é *para* ele. Ele me disse que nenhuma pessoa deve jogar para si, pois caso o faça, poderia manipular o jogo e afetar o resultado das jogadas. É por isso que Ajibola, por exemplo, procura confirmar o seu próprio jogo com o de Pai Paulo:

“Eu não jogo para mim, poderia influenciar o jogo. Por isso que Ajibola confirma o jogo dele comigo. Ajibola joga com búzios, eu com Ifá. O jogo de búzios dá um número limitado de odus, não possui todos eles. Para saber sobre cada coisa, é preciso várias jogadas, enquanto com o opelê eu jogo uma vez e consigo o recado. Ajibola não joga com ikins, ele usa até cartas [risos]. Eu prefiro o opom e opelê. Mas ele diz que “tudo é matemática”. Eu não confio em qualquer pessoa para jogar e isso é

⁴¹ Opto por Transcrever literalmente os recados de Ifá, não efetuando alterações na maneira como Pai Paulo os escreve.

ruim. Não posso nunca jogar para mim. O jogo não funciona para você mesmo. Quando fomos para Nigéria o ano passado [2013], Ajibola apareceu um dia com um Babalawo. Ele queria que eu jogasse com ele, que ele poderia curar minhas pernas. Eu falei tá bom, mas só se ele bater Ifá comigo e a minha jogada confirmar a dele, e assim por diante. Para saber se ele fala a verdade ou está só de enrolação. Meu jogo vem de herança familiar. Como o rei de Oyo falou pra mim: ‘Você fala ioruba arcaico. Foi preciso alguém vir lá do outro lado do oceano para cantar para mãe de Xangô. Se tiver seis africanos que sabem o nome da mãe de Xangô, é muito’. E eu sabia! Essas coisas ninguém me ensinou. Por isso não posso ensinar ninguém a jogar Ifá, como vou passar para alguém aquilo que não aprendi? Isso vem das intuições, de herança. De Deus, dos orixás, de meu bisavô Adifabola. Do egum de nossa adoração Baba Okoto. Tá no nosso sangue. Quem é bom já nasce feito!’”

De toda forma, os recados se não são diretamente para ele, podem refletir lições e conselhos de Ifá para sua família a partir de suas preocupações, como, por exemplo, nos recados posteriores à festa de Iemanjá (ocorrida no dia 19/12/2013), na qual aconteceu uma briga por causa de uma foto que alguém tirou de Iemanjá e ela não gostou. Não havia chegado a Recife quando essa festa ocorreu, mas desde os primeiros dias em que estava na casa de Mãe Lú, ela era motivo de conversas sobre o que havia ocorrido. Cada um interpretava o ocorrido de uma forma diferente, Pai Paulo receava que as conversas e atritos saíssem do âmbito reservado da família e chegassem a discussões acaloradas em sites de relacionamento. Esses eventos deixaram Pai Paulo bastante apreensivo, uma vez que, ao se tornarem públicas aquelas informações, ele temia pelo “nome da família”. Sobre isso aconselhou Ifá:

RECADO DE IFÁ HOJE 24.12,2,013

Olofin Odudua criou Ifá para conservar, este grupo étnico, fundado por ele para todas as divindades, com dignidades e muitos respeitos. Eró, foi designado para saber através das consultas, se os adeptos, ainda estão seguindo os mesmos fundamentos inicial;

Oba Afinulode, traduzindo o recado, falou que tudo está modificado, Ao iniciar as oferendas, já estão procurando saber quantos dias ficarão de resguardo, Não procuram saber qual a oferenda se é ebó ou adimu sacrificio; O que ofertar as divindades; Ou a quem ofertar. Muitas vezes, o Orixá só quer água, e lhe oferecem um boi. A oferenda não deu certo porque não lhe deram a água e a oferenda não foi aceita, porque lhe deram um boi que ele não queria A adoração está sendo feita mais em função do dinheuro do que do amor ao

Orixá; Brigas, esculhambações entre familiares, atos amorosos entre sexo do mesmo sexo, Ifá não está com preconceito, só está falando do derrespeitos as divindades.

Dificilmente, cantan-se Caruani⁴², que é para ganhar tempo para sacrificar o próximo, quando o animal anterior ainda está se debatendo. As boas sortes, vem trazendo um dia vitorioso, com alegrias de poder ter filho ou mais, Terá uma situação financeira controlada; E na velhice, deverá existir no casamento mais conpreemção entre o casal, evitando pequenos atritos entre o casal, evitando pequenos atritos, para alegrias e felicidades nas relações amorosas (Idem).

Por meio dessa história, Pai Paulo transcreve por meio de metáforas aquilo que lhe diz Ifá sobre o diagnóstico de determinada situação, em seu dizer, “por meio de provérbios e na forma de exemplo é assim que fala Ifá”. Como podemos ver, essas histórias são importantes pelo conteúdo e principalmente efeitos que produzem em seus leitores. Pai Paulo é um grande contador das histórias de seus ancestrais, mas a composição dos recados não se resume a isso, de todo modo, dessas narrativas em composição com aquilo que fala o jogo que ele parte de modo criativo para aconselhar quem o procura ou lê, bem como, exprime suas censuras ao não cumprimento das obrigações rituais, a partir daquilo que enxergaria Ifá. Dessa forma, os recados ganham seus contornos de acordo com o contexto em que as perguntas lhe foram dirigidas.

Por exemplo, para escrever na forma de versos aquilo que diz Ifá, Pai Paulo pode iniciar de uma situação mais específica, como uma questão em particular ou uma determinada situação. Cada jogada do opelê corresponde a um *verso*, e esse *verso* pode comunicar a um outro conjunto de questões, que podem ou não estar relacionadas a primeira questão que abriu o jogo, isso deve-se, em parte, ao fato de que os recados de ifá que estão na internet, tendem a não ter um destinatário específico, abrangendo uma infinidade de situações para exprimir sua mensagem, como no caso abaixo.

RECADO DE IFÁ HOJE 17.11.2.014
Ésé Itan ifá
Adimula, foi que criou Ifá, para ver se Aboni,
teria boas sortes;

⁴² Segundo Pai Paulo, nessa passagem, Ifá diz sobre a última cantiga dos sacrificios que as pessoas não cantariam mais para poder passar para o próximo santo durante as obrigações. Sobre essa cantiga, ver cantiga 20 dos sacrificios em (CARVALHO, 1993, p.158.)

Aboni, através das consultas, soube de Ifá,
 que vai ganhar, este já está ganho;
 Está fechado, O Bandeirante, não tem outra saída,
 a não ser pagar a sua indenização;
 Oku Ajá adverte para evitar pessoas com energias negativas;
 Não respeitam ninguém e tem muito o que pagar;
 Não olha as humildades das pessoas, provocando intrigas,
 com racismo, e com, desentendimentos, sem ter prazer,
 no casamento;
 Humilhando as pessoas, e ninguém sabe o dia do amanhã;
 Ifá diz que na Aruanda, não ouvirá o que ele diz;
 É viciado em geral com bebidas alcoólicas, quando bebe,
 fica como um louco, não atende ninguém;
 Deve ter cuidado com acidente, principalmente,
 nas curvas das avenidas;
 Jogue na loteria, com sorte poderá ser premiado;
 Ifá fala das boas sortes, com vitórias sobre doenças,
 com alto riscos de vida;
 Terá liberação de dinheiro; na velhice, haverá,
 incompatibilidade entre o casal; O casamento com amor está abalado;
 Deve agradecer a Sangòó, para ter amor e harmonias,
 com afeto entre os pais e filhos, para combater as crises e
 para se tornar uma família feliz.

Esses recados obedecem a uma armação que varia conforme a mensagem a ser transmitida. Por vezes, os recados começam por “Ifá diz” ou “Ifá não está vendo bem hoje”. Isso nos indica se os Odus vêm por “bons ou maus caminhos”, ou seja, se os recados são positivos para quem pergunta ou não. Em outros, os recados contêm na abertura o nome do Odu, por meio do qual o verso *fala*, essa codificação permite aos iniciados do candomblé saberem quais são as prescrições contidas em cada odu.

RECADO DE IFÁ HOJE 18.11.2.014

Ésé Itan Ifá

Araba, criou Ifá para Akanji fazer reuniões,
 para se prevenir de uma morte repentina,
 quando estava bem se saúde;
 Akanji consultou Ifá que falou, que existem esquemas violentos,
 dos bandidos, roubando e desviando com lavagem de dinheiro,
 com o fim de investir na política, para beneficiar candadto,
 para assumir cargos eletivos;
 Não se preocupam na educação e na saúde,
 quando muitas pessoas morrem por omissão de socorro médico.
 Sem contar com as dificuldades humanas, que muitas vezes,
 lutam para ter dinheiro para conseguir comprar o pão de cada dia.
 Os infortúnios, vem trazendo falta de dinheiro sem condições de comprar
 medicamentos,
 As doenças dos idosos. que sofreram quedas.quebrando membros
 importantes do corpo;
 Não deve brigar para não se arrepender; Existem acompanhamento
 espirituais,
 podendo até ver dois vultos, conforme a sua vidência.

As narrativas podem reportar-se a um contexto mais amplo, nesse caso, ela reporta-se a problemas que uma pessoa possa estar vivendo em consequência da situação política ou econômica do país, acesso a terra, ou luta contra o racismo, entre outras. Um modo de análise dessas situações, a partir de Ifá, é uma leitura reversa desses problemas.

RECADO DE IFÁ HOJE 20.01.2015

Ifá fala que não estão respeitando a democracia
os menos favorecidos se pegar um chocolate
é condenado a 20 ou 30 anos de xadrez
enquanto os ladrões de gravata estão palitando o dente.
Ifá dos infortúnios no passado,
iniciou uma nova etapa na vida;
o momento pode ser de novidades;
Ifá não está falando do bem;
tudo o que faz não vê bons resultados;
não está vendendo como não está podendo comprar.
Os infortúnios vêm trazendo falta de dinheiro
para poder cumprir seus compromissos financeiros
a ponto de contrair graves doenças;
deverá lutar para ter uma paz mundial
para o bem estar da humanidade
matando pessoas inocentes, usando as derrotas
com requintes de maldição com crueldade.
Ifá pergunta porque não procura com afinco
e urgentíssimo vacinas para curar sérias doenças
como o câncer, hiv, ebola e muitas outras escondidas embaixo do pano
ao invés de fabricar poderosas armas
deixando muitas mães chorando
pelos desaparecimentos dos seus filhos queridos.
Ifá diz ainda que os rombos existentes
nos mensalões, pretórios, os ladrões de gravata
estão fazendo fada à saúde, os doentes necessitando ser atendidos nos postos
de saúde
estão ficando sem um medicamento muito importante que é insulina e
seringas
que falta mais de 6 meses aos necessitados.
O mesmo acontece com a educação, as crianças mal formadas
com ensino muito precário.

Há ainda os recados que determinam o ano do terreiro, ou seja, qual odu que irá presidir a vida das pessoas que habitam a casa de Iemanjá Ogunté, o “*odum odu*”. Toda virada de ano, próximo à meia-noite, toda a família se concentra em volta da cozinha do terreiro, em meio aos preparativos da ceia de ano-novo, alguns pratos com ebô para Orixalá são preparados e colocados nos assentamentos. Concomitante a isso Pai Paulo estende sua esteira e inicia as invocações para Orumilá, avisado pelo crescente barulho de fogos, ele procede ao jogo assim que o relógio marca meia-noite para determinar como será o ano da comunidade que Ifá irá lhe mostrar pelo odu sair em seu jogo.

Todos os presentes sentam-se a sua volta e acompanham com atenção o resultado do jogo. Após esse primeiro jogo, ele na manhã do primeiro dia do ano, irá finalizar o jogo após “ganhar do oculto” e elaborar o recado. Pude acompanhar dois jogos desse, nos anos de 2014 e 2015. Vejamos um recado para o ano:

Odu do ano 2015

Oturopan Meji

Quem comanda Iyemanjá e Ibeji.

Esé Itan Ifá (versos de Ifá)

Oluwofin criou Ifá para Olokun conhecer o odu que vai reger o ano de 2015, e através da consulta soube que será o odu Oturopan Meji. Através de Iyemanjá Ogunte com Ibeji com as anuências dos ancestrais, Ogum, Oxóssi. Olokun soube também que o odu é intermediário ,o que um está sentindo o outro também sentirá as consequências.

Okotorojo foi avisado que será próspero recebendo as graças alcançadas e com emoções sem problemas no momento do parto e com felicidades no casamento. Mas quando fala do mau, diz que poderá haver separação, que as coisas estão paradas, se for comerciante não está vendendo, como também não está podendo comprar; quem segura a situação é Ibeji (ere) por causa do amor do filho e dos trabalhos e tudo caminharão bem.

Adaunse fala das boas sortes mas poderá haver intermediações no recado; elas virão trazendo nascimento de filho com boa saúde e inteligente, mas é preciso dar boa educação doméstica que será a entrada para fazer uma boa universidade.

Akinkanju está lutando para na velhice ter facilidade para fazer bons negócios ou investir no ramo da construção civil que poderá ter uma boa lucratividade. Não deverá ter duvida para não atrair energias negativas.

Adesian diz que fez ou fará bom casamento com boas relações amorosas; mas repentinamente como uma transformação perigosa tudo vai por agua abaixo, pelas intermediações dos odus.

Vai recuperar uma coisa já perdida ou ameaçada de perde-las. É preciso união para não perder alguma coisa.

Ifá diz também que os caminhos virão trazendo abertura para felicidade com a proteção das espiritualidades; deve proteger a cabeça, o físico, o corpo e segurança espiritual. Deverá cultivar Ogum, por ser primogênito de Olofin Oduduwa com a união com Olokun. Odé(omo iya Ogun Onirê) e Oxampañã nosso Alaxé para poder viver muito feliz e tranquilo.

Axé , axé, axé

Baba Ifamuide. (<http://alapinipaulobraz.webnode.com/odu-odun-2015/>, acessado em , 04/01/2015)

A escrita dos recados obedece uma composição específica entre a jogada do ikin, o odu que aparece e a maneira de se transmitir o recado. São os odus e as situações que eles elicitam que são “traduzidas” por Pai Paulo por meio das conexões que ele estabelece em meio a participações envolvidas entre tais situações prescritas, orixás que as motivam e ancestrais que se vinculam a tais contextos, segundo Pai Paulo:

“O recado está mais puro, eu preciso traduzir e colocar em verso, o odu pode se transformar em verso e dizer o que é, os outros eu fiz e já tá aí, por exemplo, Obikule é

uma filha de Obaluaiê, que tem o mesmo Obaluaiê que eu tenho, Sapatasi é Xapanã, já nos outros vem um egum, Alakeoman é um egum, Abilare é um egum, Araba... Atokun é o líder dos eguns nas invocações mesmo. Aí eu boto o nome, fulano consultou Ifá, criou Ifá para dizer através do Ifá o que está acontecendo, então soube o que está acontecendo, então, sobre o que tem de fazer, isso e aquilo. Isso é um verso depois que vem o recado, as boas sortes e os infortúnios. Eu boto o nome desse povo para poder criar o verso, eu tô fazendo do meu jeito. Adamassi é meu avô, chega o odu e daí o que eu vou dizer o primeiro odu, né? O primeiro odu que criou Ifá para saber aquilo, aquilo outro, depois vem o sim ou não, que já é o jogo”.

A exemplo de seus duplos na Nigéria e em Cuba⁴³, os versos de Ifá iniciam com o nome do *personificador* do recado. Se na Nigéria o nome é um diagnóstico do odu, em Recife pode ser um ancestral, um egum, um ente místico ou o próprio Ifá⁴⁴. Esse nome conduz a uma singularização do recado, de acordo com as combinações do odu, por meio de sua *impersonação*. Nesse sentido, entendo a personificação de maneira análoga àquela descrita por Wagner (1972) sobre *impersonation*:

[*impersonation*] Personificação envolve a assunção da identidade de um ser não apenas assumindo seu nome, mas adotando sua aparência, imitando seus maneirismos e, em geral, assumindo, de forma imitativa, aspectos culturalmente significantes de seu papel. Personificação adquire significado através da analogia suscitada por identidades ou papéis contrastantes, o de quem personifica e o do ser (pessoa, fantasma, divindades, etc.) que ele escolheu personificar. Quem personifica obtém sua vantagem (a força de sua inovação) através de capacidades ‘externas’ que a personificação acrescenta a ele. Assumindo a identidade e a personalidade de outro ser, ele também assume seus poderes especiais e agrega ao seu. Assim nós podemos falar de um fantasma, o qual sempre aparece como a personificação de um médium particular, como uma inovação sobre suas limitações particulares, e de fantasmas em geral como inovações sobre a mortalidade humana” (WAGNER, 1972, p. 26)⁴⁵.

Parênteses: Nesse ponto, há uma ressalva a se fazer. Ao traduzir *impersonation* como “personificação”, talvez não se consiga traduzir também a ambiguidade que seu sentido carrega em inglês. *Impersonation* também alude a uma capacidade de imitar, ou parodiar, aquilo que se personifica, um “embuste” ou “truque”, ou ainda, na linguagem do coyote, um “*tricking magic*” (WAGNER, 2010b, p.2). Esse “truque” permite que a personificação nunca ocorra por “completo”. Transformando o parodiador em um ser exatamente idêntico àquele que se personifica, não há uma identidade a qual se aceda

⁴³ Na Nigéria, conferir entre outros: BASCOM (1961), ABIMBOLA (1970), OMIDIRE (2006). E em Cuba cf.: HOLBRAAD (2013).

⁴⁴ Sobre o papel de Ifá figurar nessas narrativas como personificador, cf.: HOLBRAAD (2013).

⁴⁵ Traduzido por Kelen Pessuto e Isabela Venturoza.

por meio da personificação. Esse movimento, portanto, é sempre ambíguo, incompleto e perigoso. A criatividade não pode ser controlada e, por isso, há sempre algo que escapa ou transborda quando circunscrita, o personificador sempre engaja os contextos transformando-os, mas os sentidos de sua personificação nunca saem exatamente como ele objetivara.

Não obstante, esse “truque” é necessário e esperado. Com os “personificadores” dos odus, encontramos essa ambiguidade existencial nos recados. Isso porque a mensagem não alude a uma “representação” da narrativa, há sempre espaço para uma nova contextualização que escapa do relato “original”. Bons jogadores são aqueles que conseguem antecipar o movimento do oponente, antecipar suas técnicas e escolhas. O conceito de jogo de Ifá alude tanto ao movimento de *jogar* com búzios e ikins quanto de *antecipar* esses contextos ao interpretar o resultado dessas caídas, a partir do que fala o consulente. Uma reversão de seus significados por meio do coincidir de suas significações. Não se trata de assemelhar-se ao “personificador”, mas de coincidir os eventos – estes, como afirma a teoria nativa, sempre se repetem e sempre se repetem com pequenas diferenças. Fecha parênteses.

Os recados narram de uma experiência vivida ou lembrada, escritas de modo a articular aquilo que o leitor ou leitora avalia com sua própria experiência (passada e presente). A partir dessa trama de Ifá que *destinos* ganham novas possibilidades.

RECADO DE IFÁ HOJE 07.12.2.013

Ifá diz para ver com quem anda ou para vai;
Ifá não está vendo bem; Muitas vezes está sem acompanhada,
por uma pessoa altamente com energias negativas.
Fala dos infortúnios; Lutar para vencer os grandes inimigos,
que ameaçam a todos os momentos, provocando sérias doenças
com resultados inevitáveis.(Idem)

RECADO DE IFÁ HOJE 06.04.2.014

Ifá fala do prazer para adquirir tudo o que deseja;
Ifá está falando do bom; Fala da tranquilidade,
sem nenhum obstáculo, atrapalhando sem crescimento funcional.
As boas sortes, vem trazendo ganhos ineperados,
de dinheiro, nos esncontros dos caminhos da vida.(Idem)

RECADO DE IFÁ HOJE 03.08.2.014

Ifá fala de direitos humanos, materiais, espirituais e
da saúde que deseja também;
Ifá não está vendo bem; Fala de prazeres, ilusões,
como também triângulo amoroso, briga e necessidades,
de equilíbrios.
Os infortúnios, vem trazendo doenças de riscos, inclusive, por ferimentos de
faca ou de tiros:
Existem problemas de eegun, invejas e olhos grandes;

Deverá fazer linpezas espirituais e fazer consultas médicas,
para afastar uma possível morte prematura;
Confie em Deus que o caminho é este;
Não existe passado sem futuro. (Idem)

RECADO DE IFÁ HOJE 31.03.2.014

Ifá manda agradecer a vida passada, ocasião em o santo,
ajudou bastante;
Ifá está vendo tudo bem; É como se encontra um amor,
quando menos espera.
As boas sortes, virão através dos filhos, que na velhice,
lhes darão muitas alegrias;
Fez ou fará um excelente casamento, com amor sincero;
Deverá controlar as despesas, para sempre ter dinheiro disponível.(idem)

Em outras passagens, o nome do odu ou de Ifá é substituído por nomes dos ancestrais de Pai Paulo, ou de antigos sacerdotes do nagô pernambucano. Pude identificar esses nomes e pessoas através das narrativas que Pai Paulo me fez sobre seu avô Adão (que aparece nos recados como Ope, uma redução de seu nome ioruba Opewatanan) ou de Otolu, que era pai de criação de seu avô. No entanto, essa composição, não é algo derivado do que poderíamos denominar como “imaginação” ou “criatividade” individual, mas advém daquilo que Pai Paulo nomeia como “*heranças espirituais*”, essa herança seria um modo de relacionar esse seu conhecimento a partir de interlocução com diversos seres, tais como orixás, e, preferencialmente, os ancestrais. Tais motivações são ativadas por relações de parentesco (rituais ou consanguíneo), como veremos a seguir:

RECADO DE IFÁ HOJE 03.12.2.013

Lakeoman, criou Ifá para fazer oferendas para eegunle;
Abilaré, fez a consulta aos ancestrais, que determinou, qual seria o ebó;
Otolu, foi indicado para fazer muitos akará com assadaka.
Estas oferendas poderão trazer muitas sortes, no casamento,
gerando bons filhos inteligentes, com vitórias nos ganhos de dinheiro,
para na velhice, viver bem financeiramente.

Alguns recados contém os nomes de outro sacerdote de Ifá importante, Martiniano Eliseu do Bonfim “Ojelade”, bem como seus pais, eles figuram como personagens das histórias contidas nos ensinamentos de Ifá. Nesse verso, o nome do babalaô baiano é utilizado para dizer que ele é responsável por “criar Ifá”, em seguida, surgem os nomes iorubas de seu Pai (Eliseu do Bonfim, Oyatogum) e de sua Mãe (Majebassã). Outro nome de Martiniano era conhecido era Ajimuda, em outro recado a composição vale-se de outras denominações para se referir a Martiniano e Pai Adão (Adamassi), segundo Pai Paulo ambos eram muito amigos e Martiniano seria como um

irmão mais velho de seu avô, Adão teria residido na casa da família de Martiniano em sua juventude, essa relação aparece nos recados abaixo.

RECADO DE IFÁ HOJE 20.09.2.013

Ojéalade criou Ifá para ter muitas vitórias;
Oyatogun, diz que para ter mais vitórias, tem que fazer oferendas,
para ter mais forças para lutar contra os inimigos.
Majebansan, traz boas sortes nos ganhos de dinheiro,
lutar para fazer um bom casamento, com boas relações amorosas,
e na velhice, os caminhos dos filhos, sejam de grandes realizações.

RECADO DE IFÁ HOJE 08.07.2.014

Ésé
Ajimuda criou Ifá para Adamassi, verificar os motivos,
das relações variáveis;
Adamassi, falou que haviam dias com muitas tarturas;
Mas por diversas vezes, por diversos dias,
as faturas apareciam com dificuldades,
Foi quando Ifá pediu calma, que os odu hoje está vendo bem;
As graças estão vindo aos encontros da vida,
alcansando tudo o que desejar;
Ainda mais, iniciando uma nova etapa na vida,,
com as crianças, segurando a situação, por causa do amor e
do filho, evitando separação do casal.
As boas sortes vem trazendo vitórias, no casamento,
e não haverá perdas de dinheiro;
Terá alegrias de ter filhos, todos com boa saúde,
bem realizados, com muitas tranquilidades e a paz que desejamos.

Os recados trazem também em sua narrativa, pessoas e lugares importantes do “passado” do nagô pernambucano. Certa vez, Pai Paulo me narrou sobre um culto à Oya (divindade dos raios), hoje esquecido, que era realizado em Recife e comandado por seu avô Adão. Os eguns daquela casa eram conhecidos como Ato e Aro. Eram ancestrais de duas mães de santo famosas em Pernambuco, Sinhá e Yaya, que comandavam um terreiro no centro da cidade, hoje desativado, próximo onde hoje localiza-se o Pátio do Terço. Como nesses dois recados:

RECADO DE IFÁ HOJE 15.08.2.013

Ato e Aro, foram que criaram Ifá para fazer união,
para as pessoas receberem as graças;
Sinhá e Yaýa, foram o ele desta desta irmandade,
através de Abiké.
Adebaio Ydowu, foi encarregado de trazer as boas sortes,,
com uma vida longa vida, com uma situação financeira rentável,
com saúde e muita paz.

RECADO DE IFÁ HOJE 09.08.2.014

Ésé Itan Ifá
Ogun Biyi, criou Ifá Jibirilo, saber o que aconteceu,

com a casa de Oyá,
Jibirilo, através das consultas, soube de Ifá,
que com o falecimento de Babá Adan, a referida casa,
foi desativada, por não ter pessoas competentes para assumi-la.
Ifá não está vendo bem, por não haver naquela época, para seguir ,

Na leitura dos versos de Ifá, é sempre recorrente uma menção ao *tempo* sobre o qual fala o verso, uma espécie de momento de bonanças, quando a pessoa, após os sacrifícios, alcançaria a estabilidade e harmonia que tanto deseja. Meu primeiro impulso foi tomar esse *tempo* com o que experimentava Pai Paulo em sua idade. Pai Paulo se aposentou como gerente do Banco Itaú, o que proporcionou para ele uma condição de vida com relativa estabilidade financeira. Imaginei que o *tempo* sobre o qual *falam* os versos era o tempo vivido por Pai Paulo nessa fase de sua vida, tratando-se de um tipo de alegoria para que se as pessoas seguissem o que determina o jogo, tivessem as recompensas tal qual ele experimentara. Contudo, ao insinuar essa interpretação para Pai Paulo, ele a rejeitou (como habitual), dizendo que eu “não tinha entendido nada”:

“Cada odu tem seu tempo, sua idade, às vezes, uma pessoa de trinta anos já é ‘velha’ em um odu, em outros com mais idade, essa velhice não tem a ver com tempo de vida não. Hoje em dia, as pessoas falam que a expectativa de vida aumentou, que besteira! Um ano hoje vale sete meses do de antigamente. Eu vejo os anos passarem como se fossem semanas de antes. A mim, essas notícias não enganam, minha mãe era pequeninha [faz um gesto com a mão sinalizando a altura], eu não nasci desse tamanho! A cultura, hoje em dia, é como rabo de cavalo, cresce para trás... Antigamente os orixás não gostavam de fotografia, meu avô mesmo nunca gostou, hoje em dia os santos fazem pose para mostrar o sapato...”

Os odus possuem seu tempo - o tempo interno a eles, que apresenta uma duração das etapas da vida em diferentes velocidades. Quando se é jovem em um, pode-se ser velho em outro. Um tempo de duração: os odus permanecem em tempos variáveis na pessoa e a pessoa permanece em tempos variáveis no caminho do odu - são temporalidades diferentes. Por isso, quando se joga hoje e sai um odu, em uma próxima consulta, aquele odu pode ter partido e estar sobre os domínios de outro. Contudo, há a duração do odu que acompanha uma pessoa ao longo de sua vida, que é o odu de nascimento.

Por meio da composição dos versos, Pai Paulo opera uma reversão entre as diferenças assimétricas do espaço e do tempo. Prescrever esse movimento como “memória” seria reduzi-lo em suas possibilidades. No caso de Pai Paulo, tudo se passa

como se o tempo se movesse recursivamente aos eventos vividos pelas pessoas, de modo a coincidir com o tempo presente - se for possível imaginá-lo enquanto tempo presente.

O “personificador” do verso diz sobre o “agora”, eles criam, em certo sentido, o “espaço” e o “tempo” por meio do movimento de Ifá. Algo análogo ocorreria com o Ifá cubano:

Este tipo de relato, que existe literalmente aos milhares, ilustra dois temas formais que dialogam diretamente com o papel do que poderíamos chamar de "transcendência" na mitologia de Ifá. Em primeiro lugar, a linguagem ostensivamente histórica em que o relato é contado, como uma história de acontecimentos que tiveram lugar em um passado distante, em determinadas localidades africanas e lugares, colocam tais mitos em uma posição transcendente em relação a um estado atual de situações que eles pretendem iluminar - nesse caso a construção e uso do ókuele. De fato, como o estilo conto de fadas da estória indicaria, o passado da "África", neste contexto, pode ser entendido como tendo existido, não só em uma distância quantitativa no tempo e no espaço, mas também em uma distância qualitativa: a "África" em tais relatos míticos acaba por adquirir a luminosidade de mitopoiese, assumindo o papel do que Viveiros de Castro chamou, com referência ao mito ameríndio, de ‘passado absoluto’ (2007, p. 157), que ‘nunca esteve presente, e, portanto, nunca passa’ (HOLBRAAD, 2013, p. 115, tradução minha)

O que Pai Paulo ensina através da escrita de seus odus é que o jogo, apesar de obedecer a uma convencionalização da combinação entre as caídas dos ikins e o significado dos odus, impele que cada pessoa, ao aprender o manejo dos odus, tenha que compor, em relação com sua própria experiência, os enunciados de Ifá. Estes assumem contornos de registros autobiográficos, uma vez que a própria experiência de quem o executa é inserida, obrigatoriamente, na leitura de seus veredictos. O jogo não é uma fala de si - do “olhador” para o consulente -, mas um diálogo entre eles, entre o jogo e seu oficiante, entre ele e sua trajetória, da memória de si com os seus antepassados, seres, pessoas e lugares, os caminhos que levaram uma pessoa a aprender o jogo.

Como vimos, os versos são criados em um modo de dispor relações que ele relata, contendo: i) o odu transformado no nome do “personificador” (ao transcrever o verso na internet, a combinação do odu é omitida, mantendo-se apenas o nome do criador daquele odu no verso); ii) a motivação daquele verso, ou seja, qual mensagem que ele transmite; iii) o recado do verso, escrito em diálogo com o “jogo *de odibo*” para transmitir quais ações devem ser executadas e para quem se destina o verso.

É interessante notar que o verso escrito na internet é um recado *coletivo*. Por isso, é preciso “individuá-lo”, para dizer o que aquele verso específico diz para cada

pessoa, ao entrar em relação com ela. Ou seja, tem-se um modo de diferenciação consciente contra um fundo de possíveis similaridades que a coletividade instaura. Segundo o modelo proposto por Pai Paulo, quando uma pessoa o procura, a partir do recado da internet, é preciso ver o que aquele recado específico diz *para* ela, isto é, é preciso tornar o recado particular, de modo a especificá-lo em uma pessoa, a partir da extensão do contexto coletivo, que também é, concomitantemente, transformado.

Nas etnografias sobre Ifá, é recorrente a atenção dada pelos pesquisadores ao papel dos versos de Ifá na constituição dos odus. Esses versos seriam interpretados como “arquétipos” ou modelos característicos da composição dos versos.⁴⁶

Ao invés de interpretar tais características como “regras” ou “tipos”, entendo os versos de Ifá como um movimento de metaforização e que, por isso, não atuam enquanto “modelos”. Não se trata de um “tipo” a ser referido na relação obtida entre o “personificador” do verso e seu contexto dos recados, tampouco de uma “classificação” daquilo que é narrado e sua posterior interpretação pela pessoa que narra a história para um terceiro componente. Poderíamos, em vez disso, situar essas ações como dimensões distintas - mas complementares - que convergiriam por meio do novo contexto ativado pela narrativa. Criando, então, uma composição entre o recado do jogo, as negociações entre o jogador e Ifá, e as correlações feitas pelo cliente.

O papel da “personificação” em Ifá, contida nos versos, seria esse novo referente. Essa personificação obvia seu significado, como descrito por Wagner, através e por meio das analogias suscitadas pelos conteúdos dos versos: os criadores de Ifá, no casos dos versos de Pai Paulo, os orixás que “falam” nos recados do jogo de búzios e ainda quem o jogo “personifica”, além do ser (orixás, ancestrais, pessoas) “personificado” por ele.

Pai Paulo seria também um “personificador”, obteria, por meio da interpretação dos recados de Ifá, a força de sua “*intuição*” - recorrendo novamente a Wagner - por meio de capacidades “externas” que essa “personificação” acrescentaria a ele, fazendo coincidir, de modo análogo, o decurso de suas experiências e as situações ocorridas com o outro ser, um modo de reversão. Por meio das extensões elicitadas por Ifá, o babalaô também assumiria a capacidade de transformar essas novas situações, mediante os atos que esses recados determinam, agregando a capacidade transformadora do Ifá à sua. A resposta do jogo à indagação do cliente pode ser entendida como um ato de

⁴⁶ Sobre isso ver, na Nigéria: ABIMBOLA(1976); em Cuba: HOLBRAAD (2013)

diferenciação (e individuação) contra o fundo mais generalista (de indiferenciação) dos vaticínios de Ifá.

Nesse sentido, mais do que corresponder, o que o conceito de *bater* nos diz sobre o recado coincidir com a situação do cliente é que isso só é possível por meio da *intuição*, essa capacidade inata (e motivadora) de “saber ganhar do oculto”, nas palavras de Pai Paulo. Algo similar pode ser visto naquilo que Javier- babalawo cubano e interlocutor de Holbraad- em uma instigante teorização, nomeou de *metamorfose*:

Você precisa saber como falar — para ser um orador de Ifá — para operar a ‘metamorfose’, como dizemos. [...] Você poderia vir até mim e a partir de uma história eu lhe dizer três coisas. Mas se você for até outra pessoa, ela poderia lhe dizer dez coisas, porque sabe como tirar o máximo proveito do *oddu* (*sacarle provecho*) (HOLBRAAD, 2004, p. 54, tradução minha).

Como vimos, os versos e odus serviriam como “exemplos” para as pessoas, e as pessoas serviriam como “exemplos” para os versos dos odus. Insisto nesse tipo de reversão, mais do que modelos ou quadros que fixariam a vida das pessoas, os odus apontam para essa relação, os recados de Ifá oferecem uma fundo para a figuração das vidas das pessoas, e essas reversamente oferecem uma nova figura para os recados de Ifá, como procurei demonstrar na composição dos recados, em especial, para papel dos personificadores dos versos.

O recado de Ifá permite que quem o interpreta possa triunfar sobre as adversidades do consulente, como o Ifá reverteu as de outrem, e que cliente possa solucionar seus problemas como as personagens das narrativas triunfaram perante as suas. Essas vitórias, como gosta de mencionar Pai Paulo, viriam das obrigações que Ifá determina, tema do próximo capítulo.

Alapini “Oman Babalaiye”: individuação e convencionalização

Pai Paulo é o Alapini da família de Pai Adão. A noção de “família”, aqui, denota uma vasta rede de terreiros que possuem filiação com o Sítio de Pai Adão. Alapini é o alto sacerdote do culto dos eguns, antepassados. Em Recife, diferentemente da Bahia, os eguns não possuem um culto específico, apartado dos terreiros. A diferenciação espacial é mantida, mas o distanciamento é nuançado pela antecipação dos rituais em um mesmo local. Os eguns são sempre cultuados em primeiro, antecipando as outras obrigações. Pai Paulo possui grande intimidade com eles, pode passar horas falando dos antepassados e das especificidades dos eguns. É visível sua animação quando eles lhe dirigem uma obrigação, pois seu humor fica melhor e ele torna-se mais comunicativo e expansivo.

Este capítulo, nomeado de Alapini, é uma referência à alta posição ocupada por Pai Paulo no culto dos eguns em Recife. Os ancestrais estão presentes em diversos momentos dos rituais do nagô, seja como destinatários de obrigações específicas, ou percebidos no decorrer de outras obrigações, em meio às invocações que os convidam a participar das obrigações, ou supervisioná-las. O modo como essas obrigações são executadas, o estilo ritual, são como memórias desses antigos praticantes do nagô, suas idiossincrasias. Sobre esse título, contou-me Pai Paulo:

“Um dia eu estava numa obrigação no Pátio do Terço⁴⁷, e Yaya disse, ‘Hey Alapini! Você parece muito com seu bisavô.’ Meu tio Zé Romão ouviu aquilo e dias depois foi confirmar no jogo, e viu que eu era um Alapini mesmo. Já veio das heranças espirituais de minha família.”

No capítulo anterior, vimos como Pai Paulo objetiva os versos de Ifá por meio de composições que articulam e relacionam as caídas dos ikins com os odus que elas configuram. Vimos também que essas combinações “performam” recados por onde *falam* outros seres, como ancestrais, orixás e determinadas situações e eventos que essas composições precipitam. Essas, por sua vez, motivam um recado que será convencionalizado na forma de um verso.

A maneira como Pai Paulo diferencia o jogo na criação dos recados é motivada pelo contraste entre contextos convencionalizados do nagô pernambucano, como os

⁴⁷ Outro importante terreiro nagô de Pernambuco, localizado no Bairro de São José, área central da cidade, tido como o primeiro terreiro da cidade. Atualmente o terreiro está fechado, após a morte de Badia, os assentamentos desse terreiro se encontram no terreiro de Pai Raminho de Oxóssi, em Olinda.

“recados da rua”, a interpretação de eventos, assim por diante. Neste capítulo, procuro me deter sobre tais contextos, buscando estender essas composições e interpretações dos recados de Ifá para um escopo mais amplo de contextos rituais que por ele são propiciados. Com isso, espera-se mobilizar os odus para além do aspecto “mítico” de sua estrutura - os versos e seus *personificadores* -, realizando, então, uma etnografia dessas suas interações em outros contextos, de modo a destacar uma dimensão negligenciada pela literatura antropológica sobre Ifá, que são aquelas que priorizam as descrições das oferendas e sacrifícios que compõem os enunciados.

Os recados necessariamente determinam, no contexto de sua história, os elementos a serem ofertados na composição dos sacrifícios que os odus prescrevem. Essa implicação mútua entre “mito” e “rito” foi bem descrita por Holbraad (2013), no contexto cubano. As obrigações que os recados prescrevem são centrais na resolução dos infortúnios. A própria composição dos sacrifícios, “o que ofertar”, valendo-me do vocabulário de Pai Paulo, atualiza os aspectos da escrita dos recados. O sacrifício não é “fechado” há sempre espaço para adição ou subtração de elementos, de acordo com as especificidades do cliente e da negociação com o jogo. Os sacrifícios não são normatizadores, ainda que a sequência deles obedeça uma certa estruturação das etapas de execução.

Embora ciente de que qualquer esforço sintético acabe por produzir determinadas formalizações, escolho apresentar um pequeno inventário, para fins didáticos, da sequência ritual do nagô:

São consideradas como *obrigações* todos os rituais para as divindades ou ancestrais do universo nagô. Em geral, são realizadas no momento de iniciação de alguém no culto, ou, quando já iniciada, a pessoa deve realizar essa obrigação inicial anualmente ou em períodos intercalados de anos. Outras obrigações são dadas pela casa ou terreiro, como obrigações anuais em honra ao orixá patrono da casa ou os orixás principais (que coincidem, na maioria das vezes, com o orixá do pai ou mãe de santo fundadora da casa). Há ainda pequenas obrigações chamadas de ebó, que são realizadas obedecendo ao desígnio do jogo de búzios ou Ifá. Essas obrigações são mais frequentes e menos dispendiosas, abrangendo uma gama de pessoas que não possuem vinculação direta com o terreiro.

Como notou José Jorge de Carvalho (1984, p. 159), ebó é qualquer comida oferecida aos orixás e ancestrais. Essa comida pode ser “seca”, quando são oferecidos alimentos à base de leguminosas, grãos ou industrializados (queijos, doces,

refrigerantes, cervejas, pingas), pode ser carnes de boi ou peixe, que são comprados, e ainda podem ser “eran” (carne), que são os animais abatidos ritualmente.

Para Pai Paulo, ebó seria ainda tudo o que se compra para as obrigações:

“Tudo aquilo que você compra, galo, galinha, carneiro é ebó. No momento em que a pessoa já sai pra comprar a lista de coisas, quando Ifá dá o recado, já é um ebó que ela está fazendo.”

Ebó também é o nome dado ao ritual de retirada dessa comida dos assentamentos e sua destinação a um local (em geral, mato, estradas, rios e mar), é a etapa chamada de “saída de ebó”. Nesse caso, há uma passagem da comida oferecida e sua transformação temporal que obriga sua retirada do peji. Como observamos na explicação de Malaquias para José Jorge de Carvalho:

Eu abato um animal e ofereço o sangue e a carne cozida ao santo. Ele aceita de bom grado; mas com o passar do tempo o alimento se deteriora, então depois de 48 horas, o santo não aceita mais que os alimentos fiquem em contato com ele. A comida tornou-se ebó, e este ebó, tem de ser mandado embora imediatamente (CARVALHO, 1984, p. 159, tradução minha).

Pai Paulo me disse que esse ebó, quando fica “três dias em cima do santo”, é retirado e passa a se chamar *eru*, “carrego”, que é esse ebó que é retirado de cima do santo e é despachado. Mas que, naquela época, todo mundo falava de ebó:

“Qual o nome desse Exu? Exu Eleru. É ele que leva até os pés de Oxeturé e ele leva para Deus. E aí Deus vai ver se a pessoa tem merecimento, se tiver merecimento vai alcançar as graças desejadas. Se não tiver, Deus manda fazer outro ‘faça de novo!’ Porque tem gente que põe o orixá no canto da parede. ‘Só dou um carneiro, se Xangô me der isso’. Então faça logo e faço o pedido depois, só vi uma pessoa fazer isso que é Dona Zetinha! Esse Exu entregava o carrego e dava o resultado do jogo, só que tinha o pagamento e Oxeturé não dava pra Exu, e Exu tomou conhecimento disso e não deu mais o resultado, aí Exu disse, ‘Só dou se der também meu pagamento’, e aí não dava certo o recado do jogo e as pessoas reclamavam pra Oxetura que não dava mais o resultado. Só que elas não sabiam que ele tava comendo a parte de Exu. Esse odu, Oxeturé, fala diretamente com Deus, quando ele sai, é valor determinante.”

José Jorge de Carvalho salienta, ainda, que em Recife, duas grandes festas são consideradas como “grandes ebós”, a festa da “Cesta de Oxum” (em julho) e o “Presente de Iemanjá” (em novembro ou dezembro). São obrigações *grandes*, com muitos animais e comida, e a saída do ebó ocorre em meio a uma grande festa. São

considerados ebós porque saem no mesmo dia, e porque seu procedimento oferece uma variação dos rituais implicados na “saída do ebó” das outras obrigações.

Além disso, como Pai Paulo disse, o presente de Iemanjá foi um ebó determinado pelo jogo para uma filha de santo do Sítio no início do século passado, e depois repetido anualmente, mesmo após sua morte, como uma festa para Iemanjá. A diferença dessas festas para as obrigações de outros orixás é que a saída do ebó acontece de maneira pública e durante a festa, na presença de todos, e os ebós das outras obrigações são momentos privados e com pouca assistência. José Jorge de Carvalho nota com precisão que cada obrigação é seguida por outros rituais complementares, esses rituais possuem uma dinâmica própria quanto a sua execução. Por exemplo, há uma sequência de cantigas chamada *etutu* que é entoada após os animais serem abatidos e as comidas depositadas. Ou a *amarração de folhas* que é realizada após o fim do terceiro dia de obrigação, quando se limpam os assentamentos dos santos antes da “saída do ebó”

Durante minha estadia, pude acompanhar algumas saídas de ebó. Se durante uma obrigação a presença de pessoas para auxiliar nos preparativos e oferendas era sempre grande, a saída do ebó é uma etapa quase solitária⁴⁸, na maior parte das vezes, a saída de ebó era realizada por Bino ou Paulinho, ela envolve um trabalho pouco aprazível de retirar dos santos, com a mão, as comidas ali depositadas em acelerado estado de decomposição.

Entretanto, em algumas obrigações, o ebó era retirado poucas horas depois de ofertados, a depender do que determinasse o jogo, como algumas obrigações de eguns e, principalmente, as de Orumilá, que não deve permanecer até tarde da noite no peji.

As obrigações costumam ser divididas em momentos distintos, que se intercalam. Em geral, começam por uma série de saudações em ioruba, são as *invocações*, seguidas da apresentação das comidas e animais, seu “corte” (tanto as *comidas secas*, quanto os *erans* são “cortados”) e depois sua transformação - ao serem limpos, cozidos, e oferecidos, ou seja, depois que essa comida é cozida ou assada, é depositada nos assentamentos. Essa etapa é denominada Iyanlé. E por fim, há ainda a saída do ebó.

⁴⁸ De acordo com meus amigos do nagô, as pessoas que participaram da obrigação deveriam estar presentes também na saída do ebó.

Em cada etapa dessas, uma sequência⁴⁹ de toadas é mobilizada e repetida, posteriormente, nas etapas subsequentes. As cantigas do momento do corte e da saída do ebó não são repetidas, ocorrem apenas uma vez, em cada obrigação.

Após essa breve síntese dos rituais, apresento a organização deste capítulo. Nesta sessão, retomo quatro momentos etnográficos distintos. O primeiro foi uma obrigação para os eguns e para Exu prescrita pelo jogo de Ifá, para uma nigeriana que pretendia assumir um cargo de “chefia feminina” no congresso nigeriano. Essa obrigação foi determinada pelo jogo de Pai Paulo, confirmando um jogo anterior de seu amigo Ajibola. Ela permite aceder ao universo dos eguns: os ancestrais, que, como vimos, são importantes “personificadores” dos recados de Pai Paulo e se constituem em um domínio importante na cosmogonia nagô.

A segunda obrigação resulta da determinação do jogo em se refazer uma obrigação de Iemanjá após os incidentes de sua festa anual. Essa cerimonia permite uma descrição das etapas de uma obrigação no nagô, bem como a articulação entre jogo, divindade e humanos, e o modo como uma obrigação para uma pessoa específica no passado foi estendida para um contexto mais amplo, tornando-se uma obrigação para um orixá recorrente em vários terreiros nagô em Recife.

Na sequência, descrevo os desdobramentos do recado de um jogo de confirmação durante a obrigação das “bonecas” ou “calungas” do “Maracatu Raízes de Pai Adão”; espera-se com isso demonstrar como determinadas convencionalizações dos rituais nagô são desdobradas a outros contextos (como o carnaval) e como são interpretadas a não efetividade de um recado do jogo, e de que forma a composição dos vereditos é atualizada nesses casos.

Por fim, descrevo uma obrigação de Orumilá, orixá patrono do jogo de Ifá, que possui um culto exclusivo dentro do nagô, não possuindo análogo em nenhuma outra nação do candomblé. Meu objetivo é mostrar como essas “linhas de forças”, nos termos de Bastide (2001), são reconfiguradas em cada contexto específico e como se transformam quando são estendidas a outros, ou seja, de que modo as obrigações são motivadas pelos recados, mas não se resumindo a eles. Os rituais atualizam e diferenciam esses domínios, relacionam universos rituais distintos - que coexistem -

⁴⁹ A excelente tese de José Jorge de Carvalho(1984) é indispensável para uma compreensão aprofundada dessas toadas e seu encadeamento. Para uma descrição pormenorizada de cada etapa, conferir também a tese de Arnaud Halloy (2005).

como desdobramentos dessas relações. Mais do que restringir um espaço ritual ou excluí-lo, o nagô ensina sobre como ampliar os mundos habitados por seus praticantes.

Encontro Bino sentado em um bloco de cimento colocado junto ao muro, em frente à casa de Iyemanjá Ogunte. Pergunto a ele se seu Pai já havia chegado. *“Painho ainda não chegou, mas Paulinho [irmão de Bino] foi ao banco ver se o rapaz depositou o dinheiro para a obrigação, quando ele chegar, nós vamos”*. Aproveito para me sentar ao seu lado e folhear o jornal do dia que estampa uma vitória do Santa Cruz F.C., time de preferência da maioria das pessoas da casa, bem como do Bairro de Água-Fria, Arruda, e (porque não?) de toda região norte de Recife.

Aguardamos em silêncio. O que eu viria a descobrir ali, e que é uma característica de Bino, é que, por mais que seja extrovertido e de fácil amizade, é muito sério e *“não é de falar muito”*. Como nos conhecemos há pouco tempo e não encontro um assunto para iniciar uma conversa, fico calado. Enquanto Paulinho não chega, contemplo a rua de paralelepípedos e suas casas geminadas, o estilo arquitetônico é comum das casas de subúrbio daquela época (talvez dos anos 50, ou 60), construídas em par, a disposição dos cômodos é replicada, entra-se (raramente) por um pequeno hall protegido por uma tela de ferro craveado, encontra-se uma sala com entrada para os quartos (três), ao final da sala, o banheiro e a cozinha. Como é de se esperar, do projeto original, mantém-se somente a fachada, pois os interiores das residências são alterados e adaptados às exigências e necessidades familiares.

Paulinho chega. Bino coloca o dinheiro na carteira e partimos para o Mercado de Água-fria, *“para comprar as coisas da obrigação”*. O mercado de Água-fria é o principal centro comercial do bairro homônimo. Em Recife, onde praticamente todo bairro possui um mercado público, esses mercados abrigam pequenas bancas que vendem desde comidas a roupas e acessórios. No mercado de Água-fria, o diferencial está na venda de produtos religiosos que abastecem o grande número de terreiros da região. Logo na entrada do mercado, uma banca de artigos religiosos se destaca por conta de seu grande fluxo de clientes. Ali paramos para comprar quatro litros de dendê, velas, obi⁵⁰ e folhas frescas. Bino, crescido naquele bairro, conhece praticamente todos

⁵⁰ Noz de cola.

no mercado, desde os vendedores das barracas aos clientes habituais. “*Bença, padrinho*”, diz uma senhora para ele. “*Deus te faça feliz*”, ele responde enquanto retribui o beijo na mão que ela lhe deu. Do lado de fora, compramos na “barraca do Galego” as galinhas e os frangos, ou “pintos”, já que em Recife a palavra “frango” é utilizada para designar homossexuais masculinos e é evitada pelos ogans⁵¹. Bino negocia o preço: R\$ 35,00 para os pintos e R\$ 30,00 para as galinhas, a *guiné*⁵² está na faixa dos R\$ 50,00, mas está em falta na barraca do Galego. Bino paga os animais e avisa que um rapaz irá buscá-los em breve.

Partimos para o beco em frente ao mercado, onde se adensa o número de pessoas entre as diversas barracas de frutas e verduras. Bino compra *cebolinhos* e seguimos para um mercadinho atrás das barracas para comprar o que ainda falta. No mercado, compramos dois quilos de feijão fradinho, ovos e um pinto de granja. Terminada a lista de compras, paramos em um “*come em pé*”⁵³ na esquina da Estrada Velha de Água-Fria com a Avenida Beberibe. Bino pede uma cerveja e dois copos, é perto do meio dia quando bebemos, a dona da barraca pede alguns conselhos pra Bino, diz que está preocupada com os filhos, pergunta se o fato de usar uma roupa roxa na sexta-feira pode ser prejudicial. Bino responde que não, compra um maço de cigarros e acende um. Mal acendera o cigarro, aparece um homem, aparentando uns quarenta anos, pedindo um cigarro. Bino entrega dois e ele pergunta se o pai de Bino já chegou. Bino diz que não e me apresenta pra ele: “*este é Inaldo, é gente nossa lá do Sítio*” (Sítio de Pai Adão). Em seguida, aparece um rapaz magro e alto pedindo cigarro e colocando a cerveja em seu copo: “*este é Rosenbrique*”. Em sua camisa, leio “Maracatu Estrela Brilhante”. Ele é ogan no terreiro de Mãe Lú e “segundo caixa do Estrela”, diz que vai aparecer mais tarde para ajudar na obrigação. Enquanto esperávamos, a vida se fazia agitada nas ruas de Água-Fria.

Outro bêbado pede um cigarro para Bino, ele lhe entrega dois e me diz, “*uma hora dessa e painho ainda não chegou*”. Um homem carregando um carrinho de mão aparece e pergunta pra Bino se tem mais alguma coisa para levar para casa de “Tia Lú”. Bino oferece uma cerveja para ele e ele aceita, “*veja um litrinho para ele*”, diz Bino para a dona do “*come em pé*”. Enquanto o homem bebe, o celular de Bino toca, ao

⁵¹ Tocador de atabaques, em Recife, designa qualquer homem que toque atabaques ou participe das cerimônias do nagô como tocador ou como sacrificador.

⁵² Galinha d’angola.

⁵³ Pequenos bares construídos nas calçadas de Recife.

interlocutor, ele avisa que seu pai não chegou ainda, que ele já está comprando as coisas e que à tarde vão fazer a obrigação, que depois seu pai irá retornar para a pessoa. Desliga o celular e me diz: *“painho não chegou ainda e Ajibola⁵⁴ já tá cobrando, e eu que tenho que resolver as coisas enquanto isso...”*. Pergunto se seu pai costuma atrasar quando vem de João Pessoa: *“depende do motorista que vai buscar ele, mas sempre dá uma atrasada, porque às vezes ele precisa esperar outros passageiros, ou então painho paga a viagem cheia e vem direto, mas fica caro”*. Pergunto para Bino o que faremos agora: *“vamos para casa adiantar as coisas, porque quando ele chegar já vai ficar agoniado querendo fazer as coisas logo. Painho é fogo!”*.

Pai Paulo finalmente chega à casa. Enquanto isso, Bino já preparou parte da comida a ser utilizada no ebó (oferenda prescrita pelo jogo como solução do problema do consulente). Pai Paulo cumprimenta a todos e se dirige ao quarto de seus filhos. Na geografia da casa, o quarto da frente é habitado por Mãe Lú, o do meio por sua filha Bárbara e seu esposo Robson, além de seus três netos Thauany, Thalyson e Talita. O terceiro quarto é morada de Bino e Paulinho, sobrinhos de Mãe Lu e filhos de Pai Paulo. Quando está em Recife, Pai Paulo dorme nesse quarto.

Ao retornar para o barracão, Pai Paulo segue em direção ao Balé, quarto dos mortos, que ocupa um espaço contíguo à cozinha dos santos, que consiste basicamente em um espaço com um fogão à lenha disposto paralelamente em um pequeno corredor e a entrada do Balé. Esse espaço é restrito aos homens, as mulheres não devem se aproximar dele. Em Recife, os espaços dos eguns ou ancestrais deve ser separado dos orixás, ainda que coexistam em um mesmo terreno.

As casas de culto, em geral, possuem em seus domínios um quarto de santo, morada dos orixás, um quarto para a jurema e outro para os ancestrais: o Balé. Cada espaço mobiliza uma sequência ritual específica e restritiva ao outro domínio⁵⁵, por exemplo, nos dias em que se cultuam os orixás, não se deve adentrar no Balé ou no quarto da jurema. É preciso esperar todo o tempo ritual das obrigações: oferendas de comidas e animais, o preparo deles, e o tempo de repouso deles nos assentamentos, até serem despachados no mato ou nos rios para que outro domínio ritual seja acessado.

⁵⁴ Ajibola Isau di Baru é um nigeriano professor de arquitetura na Universidade Federal de Sergipe, oriundo de Abeokuta, Nigéria.

⁵⁵ Como bem observou Halloy: “Com efeito, o trabalho do espaço ritual, a separação entre peji e bale, atualiza, no sentido etimológico do termo, a diferença ontológica fundamental entre eguns e orixas. Quanto à organização dos assentamentos dentro peji, ele mesmo enxerga algumas funções rituais ou atributos dos orixás, e alguns laços mitológicos que os sustentam (Halloy, 2005 p. 690, tradução minha)”.

Como Ifá determinou no jogo, a obrigação daquele dia era para os eguns. Pai Paulo seguiu para o balé e fez os cumprimentos necessários aos antepassados. No Balé, só entram as pessoas de confiança da casa ou que tenham ligações de parentesco de santo (filhos de santo), ou consanguíneo com eles. Participei de ao menos dezesseis obrigações de Balé durante minha pesquisa, contudo, só fui convidado a adentrar o quarto dos eguns e *participar* da obrigação na metade final do campo⁵⁶. Quando uma pessoa entra em obrigação, deve primeiro fazer uma oferenda para os eguns e depois para os orixás. Além dessas obrigações, os eguns são cultuados em datas específicas e sempre que determinarem o jogo de Ifá, como no caso aqui retratado.

Pai Paulo é o Alapini da família, posto mais elevado da hierarquia do culto dos eguns. Se na Bahia o título de Alapini é um “cargo”, uma posição ritual hierárquica dentro do culto dos eguns adquirido pelo tempo de iniciação, e é ser chefe de vários terreiros, em Recife, ele vem por herança familiar:

“Meu avô Adifobola, o gerador familiar era Alapini de Oyoba. Ele veio para o Brasil a troco de fumo e cachaça, enganado dentro de um porão de um navio negreiro. Ele faleceu no dia 04 de dezembro de 1901, com mais de 100 anos. Quando ele chegou aqui, deram o nome dele de Sabino Felipe da Costa. Como era forte, trabalhador e inteligente, os senhores obrigavam-no a manter relações sexuais, para nascerem crianças fortes, inteligentes e trabalhadoras. Caso ele recusasse, levaria chibatadas no pelourinho. Ele foi um Sacerdote com todas as regalias... Mas morria de saudades e de dor por estar longe dos seus familiares que ficaram na África, do outro lado do oceano. Quando morreu, ele já havia abandonado a adoração aos orixás e eguns, e era mulçumano, como os malês.”

Enquanto eu e Rosenbrique terminávamos as comidas, Bino e Pai Paulo entraram no Balé. Do lado de fora, escuto a longa evocação que acompanha as batidas de ixã (bastão de bambu que é usado para invocar os eguns) no chão. Além de Adifabola, seu bisavô, ele clama pela presença dos ancestrais, enumerando-os “pelas hierarquias” dos mais antigos aos mais recentes, e saúda também “eguns famosos” em Recife, como Ato e Aro, e outros nigerianos da família de Ajibola. Com isso, segundo as contas de Pai Paulo, ele chega a saudar, aproximadamente, mais de 100 eguns.

⁵⁶ Quantitativamente, essas foram as atividades rituais que mais acompanhei, a ponto do volume de dados etnográficos serem de tal ordem que cogitei abandonar o tema da pesquisa e mergulhar no universo dos eguns e dos ancestrais. Essa frequência se justifica pela disposição ritual dos eguns nas ordens das obrigações.

Ajibola, o amigo nigeriano, é oriundo de Abeokuta. Ele e Pai Paulo conhecem-se há 20 anos e são muito próximos. Fora ele quem intermediou a obrigação daquele dia. Uma nigeriana queria o cargo de chefe das mulheres no congresso nigeriano e pediu seu auxílio. Como era recorrente nesses casos, ele passou a incumbência para Pai Paulo, (como dito anteriormente, é comum entre eles que um confirmasse o jogo do outro, ou seja, que o jogo de Pai Paulo referendasse ou complementasse o jogo de Ajibola). Nesse caso específico, Pai Paulo jogou para a nigeriana em questão e o jogo determinou que a *obrigação* fosse uma obrigação para os eguns e um *assaro* (comida feita com inhame cozido e amassado, e carnes de galinha ou boi) para Exu.

“Eu preciso invocar muito bem os ancestrais para eles ajudarem a mulher, é do outro lado do Atlântico, minhas invocações precisam atravessar o mar”, Pai Paulo comentou sorrindo ao sair do Balé. Sua camisa estava empapada de suor. O Balé é um pequeno quarto sem janelas, coberto com telhas do tipo *brasilite*. A sensação térmica em uma tarde como aquela em Recife facilmente ultrapassa os 40 graus dentro de um espaço como esse, acrescente-se ainda a movimentação de pessoas, que torna o calor ainda mais intenso, a ponto de se poder “cortar o ar” de tão densa que é atmosfera.

Durante as invocações, Bino chama Paulinho para entrar com o animal maior que será cortado para *egum okurin* (egum macho) e pede para que eu e Rosenbrique peguemos os galos. Os animais se seguiram em meio às invocações de Pai Paulo. Nesse interim, ele pede que Bino ligue para Ajibola para confirmar a lista de nomes que ele deve incluir nos pedidos para obrigação. Bino passa o celular para mim e pede que eu os anote, já que *“Ajibola fala enrolado e não consigo entender direito”*. Eu igualmente falho na transcrição exata dos nomes, pois foi difícil anotar a sequência de nomes de deputados e generais nigerianos a quem os eguns deveriam persuadir em favor da postulante à vaga no congresso. Enquanto passo a lista de nomes, Pai Paulo comenta rindo: *“com essa quantidade de nomes, os eguns vão se confundir”*.

Enquanto Paulinho preparava os animais maiores, Rosenbrique e Bino iam depenando as galinhas e galos. Pai Paulo sentou-se na cadeira de balanço branca e pediu para que eu pegasse outra cadeira para ele esticar as pernas. *“Elas estão muito inchadas, quando eu viajo ou fico muito tempo sentado elas ficam do tamanho de uma alfaia [tambor de maracatu]”*. Indicou com a cabeça a outra cadeira, eu a peguei e coloquei ao seu lado para conversarmos: *“Quando eu chamo meu avô [Pai Adão], eu sinto um arrepio muito forte. Mesmo agora [com o calor elevado], eu sinto aquele frio que vai*

chegando do meu lado direito, eu sei que é meu avô”. Pergunto-lhe se ele chegou a conhecer o avô. Ele responde:

“Não alcancei meu avô vivo, mas eu tenho uma ligação muito forte com ele. Quando eu falo: Opewatanan! [diz aumentando o tom de voz] Eu sinto aquele arrepio, aquele frio do meu lado. O que sei do meu avô era o que meu pai [Malaquias] me falava, eu e ele éramos muito próximos. Com dez anos, eu já dobrava os ilus. Meu pai cantando e eu tocando. Vinha gente me ver tocando e ele dançando. Ele dançava muito, que nem meu avô. Quando ele cantava assim [imita segurando as sílabas finais das frases], aí eu segurava no ilu, ia mais lento. Aí, na resposta, eu acelerava, a gente era muito ligado.

Uma vez perguntaram pros africanos se eles sabiam o que significava Opewatanan. Eles não entenderam. Aí, com Ajibola eu disse: Opewatanan. E eles falaram ‘ah sim, ope watanam, pronto, agora deu, isso eu sei o que significa’. Antigamente, em Recife, tinha nas ruas das Águas Verdes uma casa de adoração de egum, era a casa de Oya. Quando o mais velho morria, o outro assumia, e assim que era pelas hierarquias. Quando meu avô Adão morreu, a casa fechou. Além de pai de santo e babalaô, ele era ojé⁵⁷ nessa casa que os africanos antigos cultuavam Oya. Quando um chefe morria, o mais velho assumia, ele tinha quatro ajudantes, ele assumiu o culto por ser o mais velho. Depois que morreu, aquilo se acabou. A rua foi derrubada para a construção de uma larga avenida. Ele morreu em 1936 e eu nasci em 1941, não o conheci, mas conheço-o pelas histórias que meu pai me contou.

Quando eu era criança, estava brincando no Sítio, eu vi o retrato do meu avô em meio às árvores, num canto do mato. Eu saí correndo chorando e meu tio Zé Romão ralhou com as mulheres, ‘não é pra deixar os meninos brincarem ali!’. Eu vejo meus ancestrais em sonho. Ainda criança, eu sonhei com um homem gordo, bem pretinho, parado na porta do peji cantando para Xangô [nesse momento, Pai Paulo canta a cantiga]. Acordei e falei pro meu pai: *Pai sonhei com um homem assim, cantando pra Xangô. ‘Era meu pai’, ele me disse. ‘Meu pai cantava assim, entoado’⁵⁸. Meu pai [Malaquias] era muito entoado. Eu canto nem 50% do que meu pai cantava, e ele dizia que perdeu muito do jeito que meu avô cantava. Quando eu era jovem e estava*

⁵⁷ Sacerdote especializado no culto aos ancestrais.

⁵⁸ Entoado pode ser entendido como cantar afinado, mas não só isso, pois é também uma categoria nativa para dizer que a pessoa canta bem, que, além de ser afinada, sabe como, o que e quando cantar. É algo que não se ensina, é necessariamente algo que já vem com a pessoa.

cantando, meu pai me dizia: ‘cante como seu pai canta!’. Ele achava que eu estava imitando meu tio Zé Romão.”

As cerimônias em Recife se dividem em dois momentos, um momento do corte dos animais e alimentos crus, e outro quando os alimentos, após cozidos ou assados, são depositados nos assentamentos. As *toadas* são sempre cantadas em uma sequência mais ou menos fixa, mas que varia de executante para executante e de acordo com o tipo de obrigação que está sendo realizada. Quando, por exemplo, a obrigação é “maior”, ou seja, mais elaborada, ela é feita com uma quantidade maior de animais. Já as “menores” consistem em oferecimentos de comidas secas, contando com um repertório mais simples de ações rituais.

Nesse dia, a obrigação era “completa” e Pai Paulo se alongou nas invocações, enquanto seus filhos, Bino e Paulinho, iam colocando as comidas cozidas nos eguns. Como a lista era grande e minha caligrafia difícil de entender, Pai Paulo pediu para que eu fosse lendo os nomes, em voz alta, das pessoas pelas quais os eguns teriam de “interceder” na Nigéria.

Ao terminar a obrigação, ele pega um prato branco com oito búzios e joga pra saber se os eguns aceitaram a oferenda. No nagô, esse jogo de oito búzios é sempre utilizado para confirmar uma obrigação, com um número reduzido de odus, ele permite, além da confirmação, precisar qual recado as divindades ou ancestrais transmitem após a obrigação: *“O certo é jogar depois de três dias para saber se a oferenda foi realmente aceita. Mas nesses casos já dá pra ir adiantando o recado”*, me disse Pai Paulo, enquanto manipulava os oito búzios e jogava no prato. Pai Paulo diz que os eguns confirmaram, mas que Ajibola iria querer que ele confirmasse também com os dezesseis búzios, para saber qual odu respondeu na confirmação e poder ter certeza “da graça alcançada”.

No outro dia pela manhã, encontro Pai Paulo sentado em sua poltrona, na entrada do barracão, em frente a essa poltrona, outra cadeira é usada como mesa. Sobre ela está uma bandeja de madeira redonda com búzios encrustados em sua extremidade.

Pai Paulo pede para que eu segure em uma mão um pedaço de osso e na outra um búzio: *“mude eles em suas mãos enquanto você os coloca atrás de você, de modo que eu não saiba onde cada um está”*. Obedeço a esse comando e ele começa as invocações de Ifá. Fala de maneira apressada e num tom de voz quase inaudível, em um rápido movimento, joga os búzios na bandeja. Ele os recolhe e joga novamente. *“O búzio está na mão direita?”*. Abro a mão em sua frente e lá está ele. Pai Paulo diz então

que está “positivo” para a nigeriana, apesar das dificuldades que apareceram para ela alcançar seu objetivo, “*pode ser que ela ganhe*”, ele diz enquanto recolhe os búzios e olha firmemente para a bandeja. Entrega-me novamente o búzio, eu repito o processo e ele retorna as invocações e lança novamente duas vezes os búzios. “*O osso está na sua mão esquerda?*”. Confirmo, mostrando o osso em minha mão esquerda, e ele diz que está difícil para a irmã de Ajibola conseguir sua loja de volta, o jogo pra ela “não está vendo bem”. O odu que saiu foi oworin, que indica dificuldades, conforme explica Pai Paulo:

“O certo era uma obrigação para uma e outra obrigação para outra. Mas Ajibola inclui na obrigação de uma os pedidos de todas aquelas pessoas e isso não dá certo. Eu avisei ontem e você está vendo agora que eu estava certo. Não dá pra fazer uma obrigação e pensar em muitas pessoas. Tenho que concentrar naquela que está pedindo, para aos eguns aceitarem seus pedidos, senão fica confuso, dá invocação e as coisas não dão certo.”

3.1 Obrigação de Iemanjá

Chego no barracão às sete da manhã, como combinado. Ao passar pela cozinha, encontro Mãe Lú de pijama, colocando água no canecão para fazer o café. Antes de tomar sua benção, ela diz: “*Vá primeiro no Peji, cumprimente os santos e depois volte aqui*”.

Caminho em direção ao *Peji*, coloco minha mão no chão e repito o movimento de saudação aos orixás. Depois tomo a benção de Pai Paulo e volto à cozinha para cumprimentar Mãe Lú.

A cozinha da casa resiste ainda, em meio às mudanças que a residência sofreu. O barracão ao lado roubou a circulação de ar com suas telhas do tipo *brasilite*, a janela, que antes que recebia o vento do quintal, serve como moldura para as cenas que se desenrolam no salão. Os azulejos em azul claro revelam que a dona da casa é Iemanjá, e têm hoje, em Mãe Lú, a sua principal liderança.

Mãe Lú é extremamente inteligente, perspicaz, dirige aquela casa e os que moram nela com muita devoção. Seu salário de professora sustenta todos, havendo sempre espaço para ajudar mais um. O peso das responsabilidades, entretanto, cobra sua fatura e, frequentemente, Mãe Lú está acamada, preocupando-se com a filha Bárbara, com a educação dos netos e dos sobrinhos. Mãe Lú me contou que sempre foi muito

maternal, antes de ter sua própria filha, criou os sobrinhos Bino e Paulinho, e ainda um menino que era morador de rua, além de outro que fora seu aluno. Depois que sua irmã Zeres faleceu, tornou-se, ainda, responsável pelos seus outros dois sobrinhos, Júnior Boto e Márcio.

Mãe Lú me acolheu em sua casa, desde o primeiro dia em que nos conhecemos, convidando-me para entrar. Levando-me até a cozinha, perguntou sobre Jorge [José Jorge de Carvalho], que andava sumido, e quis saber sobre o que eu estava estudando. Sempre que pode, Mãe Lú me ensina sobre a vida.

Ela sempre esteve ao lado dos pais, Malaquias e Dona Leônidas, cuidando deles por toda a vida. Quando sua mãe morreu, ela passou a ocupar o quarto que fora de seus pais. Em seu guarda-roupa, em meio a embrulhos, contas e roupas, guarda as lembranças estampadas nas antigas fotografias, a carteira de identidade de seu pai Malaquias, o registro do terreiro, datando de 1835. É seu cofre pessoal: *“Eu guardei tudo o que era de meu pai e de minha mãe”*. Ali, guarda também as contas da casa, os documentos importantes, roupas de santo.

Ela termina o café, nos servimos. Café forte e sem açúcar, pois *“todo mundo aqui tem diabetes”*. Pai Paulo adentra a cozinha e reclama da noite mal dormida e dos pés inchados. Pede que eu busque em sua mala a bolsa com os remédios: um para diabetes, outro para os olhos e um terceiro para a *“barriga”*.

Mãe Lú se ressentia com a confusão da festa de Iemanjá, diz que está cansada de candomblé por causa dessas brigas e confusões. No dia a dia, ninguém aparece para ajudar, mas sempre que pode alguém está disposto a intrigar, falar mal, ou mesmo enviar um feitiço. Pai Paulo acena com a cabeça concordando, mas lembra que a pessoa que errou foi aquela que tirou a foto, não quem proibiu. Terminamos o café.

Pai Paulo pega um maço de jornal com ervas embrulhadas. Foram compradas por seu sobrinho, Júnior Boto, no dia anterior. Vai separando uma por uma para o *amassi* (banho de folhas). Em outra sacola plástica, estão as que busquei com Bino no dia anterior, no terreno do Sítio. *“Bino ainda não chegou”*, diz Pai Paulo.

No centro do salão, encontra-se uma cabeça de boi, patas e feto (visceras)⁵⁹ que serão usadas na obrigação, as quais Bino havia encomendado no dia anterior em um abatedouro. Logo pela manhã, elas foram entregues. Custaram uns 200 reais.

⁵⁹ Como bem percebeu Halloy (2005,p.787 nota 1365) sobre o feto, este é um “Alimento oferecido para o ‘presente’ de Iemanjá. Ele é a cabeça, os pés e as vísceras de uma vaca abatida em outro lugar em condições não rituais. Por esse motivo, considera-se ‘alimento seco’”. Isto refere-se, mais uma

“Paulinho tira essa cabeça do salão e coloque ela no freezer”, diz Mãe Lú. As crianças que estavam dormindo vão levantando para o café. Thalysson, filho mais novo de Bárbara, vem para o salão e nos observa.

Pai Paulo termina de separar o maço de ervas, reserva algumas para o *Amassi* que será feito depois de três dias da obrigação. Dispõe as ervas no chão, separando-as em grupo, na sequência, observa uma classificação que, por ora, desconheço.

No jornal em que as folhas estavam, leio a notícia de que uma “boneca” de maracatu fora resgatada e entregue ao seu maracatu original após anos dada como desaparecida. Na foto que acompanhava a reportagem, o pai de santo de uma das casas Xambá, Ivo, aparece ao lado de Guitinho, cantor do grupo Bongar, e uma moça branca. Reconheço Clarisse.

Bino chega. Pai Paulo já está sentado no centro do barracão, Mãe Lú em outra cadeira disposta a sua frente. A telha transparente permite que a luz do sol incida diretamente nesse ponto. São 10h da manhã. O calor se faz presente e com ele as moscas, atraídas pelo fato do boi. Mãe Lú se abana com um pano. Bino pega uma bacia de alumínio e entrega a primeira planta para seu pai, Pai Paulo começa a cantar.

Na bacia, Bino coloca mel, vinho, dendê, pinga. Pai Paulo entrega a ponta da planta pra Mãe Lú, enquanto sua mão segura a base, eles partem a planta: uma parte para Bacia, as raízes vão para o chão. As mais duras Pai Paulo corta com a faca. Bino vai *machucando* as folhas dentro da bacia, misturando sua seiva aos outros elementos.

Com o *amassi* pronto, Bino busca os assentos de Iemanjá e Obaluaiê (que será refeito, pois a antiga base de barro cedeu aos longos anos de uso e será substituída). Pai Paulo avisa que guardem a antiga base junto, de recordação. Bino e Paulinho vão lavando os objetos do assentamento dentro da bacia com o *amassi*. Um a um, os objetos são enxaguados no banho. Remonta-se os assentamentos. Agora Mãe Lú lava a cabeça de Pai Paulo e a sua com o banho. Depois, repete o processo com as pessoas presentes. Outros filhos de santo da casa somam-se aos moradores, somos umas 15 pessoas.

Um pouco do sangue do fato é colocado em outra bacia, a ele acrescenta-se o banho de ervas. A bacia é posta no centro do salão. Mãe Lú pede para que as pessoas coloquem seus braços dentro dessa bacia e que lavem seus ombros, braços e mãos, depois o rosto e cabeça.

vez, à atenção à importância da ação ritual na transformação ontológica de objetos religiosos, e, mais especificamente, nesse caso, à comida oferecida.

Aguarda-se que os bichos de Iemanjá sejam entregues. Alguém liga os ventiladores. É quase meio dia. Pai Paulo, fugindo do calor do salão, busca uma sombra na frente da casa, o acompanho. Nos sentamos. Pai Paulo reclama do calor excessivo.

“Veja você, uma hora dessas e os bichos ainda não chegaram. Queria começar cedo para não esperar nesse calor. Minhas pernas ficam inchadas, uma agonia medonha. Como concentrar nas invocações aos santos desse jeito? Eu tive uma trombose, não é brincadeira não, as pessoas acham que é fácil viver assim. Com essa agonia na cabeça, fica ruim de cantar as toadas, uma música puxa a outra, elas têm uma sequência. Eu, quando chegava do trabalho, pedia para meu pai cantar e ficava anotando em um caderno, ele dizia ‘cante como seu pai’. A diabetes dá uns brancos na hora de cantar, de invocar, às vezes, eu canto uma cantiga e esqueço da outra, aí vou na frente, canto ela, e depois ela volta na minha cabeça, eu continuo de onde a outra parou. As pessoas não percebem, mas eu sei. Meu Pai nunca viu a Iemanjá dele, meu avô não gostava de fotos, meu avô nunca viu a roupa de Xangô dele. Nossos orixás são assim, é da nossa família, não gostam.”

Marrom chega e senta-se no banco ao nosso lado. Pai Paulo pega um colírio em sua bolsa de remédios. Ela é preta e tem um escrito em inglês “lembrança de Adisau Ibaru”, fora presente da Mãe de Ajibola. Ele tira os óculos e pinga o colírio no olho, um fio de água escorre. Ele pisca e coloca os óculos de novo. Marrom diz:

“Heim, Paulo, você lembra daquela vez que fomos levar o presente de Iemanjá no Janga? O mar atava agitado, um medo naquele barquinho, aí, quando chegou em alto mar, aquela calma, uma luz azul assim, nunca tinha visto uma luz daquelas”, Pai Paulo assente com a cabeça.

“Outra vez” [diz Marrom], quando a gente estava voltando, eu vi nos arrecifes um homem caminhando de longe, em cima dos corais”. “São os eguns”, interrompe Pai Paulo, “São os ancestrais da nossa família, eles acompanham para proteger, o mar é perigoso...”

Pai Paulo retoma a narrativa: *“É verdade, às vezes eu vejo eles mexerem as coisas como vento, olha ali aquela palmeira no sítio, você tá vendo?”*; confirmo com a cabeça. *“Uma vez, quando eu estava fazendo as invocações, você via ela balançar de um lado pro outro, com força”*. Adivinhando meus pensamentos, Pai Paulo responde: *“E você já viu vento bater dos dois lados? Ao mesmo tempo? Às vezes ela deita de um lado e depois do outro, são os eguns chegando.”*

“Essa obrigação começou no tempo de meu avô [Pai Paulo se refere ao presente de Iemanjá]. Uma filha de santo não cumpriu o resguardo do santo, depois de uma obrigação pra Iemanjá. Iemanjá se zangou e ela teve muitos problemas, de vez procurar meu avô, foi até a Bahia falar com Martiniano, ele disse na mesma hora: ‘volte pra Recife e fale com Adão, que é seu pai de santo’. Meu avô jogou e mandou fazer essa panela pra Iemanjá, e a cabeça de boi, nós passamos as coisas ruins pra a cabeça e Iemanjá leva ela ao invés da pessoa. Todo ano ela fez isso...”

Pai Paulo pede para que eu abra porta do quarto dos exus da jurema, esse quarto se encontra na frente da casa, próximo ao local que Pai Paulo costuma se sentar para aproveitar a sombra da árvore. *“Não tem nada aqui, Pai Paulo”*, respondo ao não encontrar nada além dos que os assentamentos dos exus da jurema. *“Veja se não tem nada embaixo, tô sentindo um cheiro vindo daí”*. Levanto o assentamento e não encontro nada. *“Eles ficam fazendo obrigação pra jurema com o ‘santo arriado’⁶⁰, por isso dá problema, essa confusão toda pode ter sido por isso. Eu não misturo, faço como meu Pai e meu avô faziam”*. Pai Paulo se refere as obrigações para as entidades de jurema que são feitas no terreiro, Mãe Lú herdou a mesa de jurema de sua família “materna” e sempre que possível realiza algumas obrigações par os mestres e mestras, caboclos e exus e pombagiras, entidades da jurema. A censura de Pai Paulo não incide sobre o fato dessas entidades residirem no terreiro, mas de seus rituais serem realizados em períodos relativamente próximos aos do nagô, o que incorreria em uma “mistura”, algo extremamente perigoso de acordo com a teoria do nagô e em suas palavras: *“incorreto”*.

Por outro lado, Mãe Lú teria sonhado dias antes com um “grupo de índios” que construíam uma enorme maloca em frente ao terreiro, quando essa maloca ficou pronta, esses índios apontaram seus arcos e lanças em direção ao terreiro sinalizando um ataque eminente. Mãe Lú considerou esse sonho como uma “cobrança” dos caboclos da jurema que se sentiam preteridos aos orixás que comiam com maior “frequência”. *“Quando um santo come várias vezes, os outros⁶¹ começam a cobrar obrigação também”*, disse-me Mãe Lú.

⁶⁰ Essa expressão indica que o orixá em questão estaria recebendo obrigações, nesse momento, sua presença seria mais “próxima” e sua força, junto à família, mais forte. Ela indica o ato de retirar o assentamento do orixá de seu local no peji e colocá-lo diretamente no chão. Durante minha pesquisa de campo entre os meses de dezembro de 2013 à agosto de 2014, Iemanjá permaneceu “arriada” no peji.

⁶¹ O termo “outros”, aqui, denota uma alteridade dos espíritos da jurema em relação aos santos.

Nesse caso, a lógica de compensação das obrigações entre os orixás é estendida à relação entre o nagô e a jurema, universos distintos que coexistem no terreiro, mantendo uma interação entre si, que pode ser lida nos termos de Bateson (1998) como uma “cismogênese”. O equilíbrio entre os mundos é sempre frágil, pois os universos se afetam frequentemente e quando a relação se torna muito assimétrica ou quando os domínios tendem à proximidade excessiva (ou “mistura”, nos termos de Pai Paulo), o conflito irrompe e seus efeitos são prejudiciais ao terreiro, o excesso de rivalidade pode acarretar na destruição da relação.

Os bichos chegam. Um bode para Exu, um bode para Obaluaiê. Além dos galos, galinhas, angolas e pintos. “Bença, Tio”, diz Júnior Boto ao atravessar o portão. “Até agora não começou?”, ele pergunta.

Recomeça a obrigação. Um bode para Exu. Bino pega um galo e “passa no corpo” dos homens e depois das mulheres, em seguida, entrega para Paulinho, que passa o galo no corpo de Bino e vai em direção à rua, “varrendo” o chão com o galo.

Pai Paulo faz as invocação:

“*Baraoluke bara obebe, Ijigilo Osorokolo alamu lamu Obelekunsunsun Laroye*”⁶²

Corta-se o Bode para Exu. “*Obere o!*”, diz Bino, todos respondem “*Epa yi pa mi e pa yi s’amodun*”

Enquanto isso, Bino pede para que eu e Rosembrique já pegássemos mais dois galos. Seguro o galo e Bino corta. Tudo é muito rápido.

Paulinho retira a pele do bode que foi abatido, estende ela no chão, vai retirando os pedaços de carne que serão dispostos sobre a pele em frente ao assentamento e outros que serão refogados na panela com dendê, pimenta e cebolinho.⁶³

⁶² Todas as invocações descritas nesta dissertação foram transcritas também por José Jorge de Carvalho (1984; 1993) e por Arnaud Halloy (2005), sem os quais seria impossível transcrevê-las com exatidão; doravante, ficará implícito, aqui, a referência a esses trabalhos. Contudo, opto por não “traduzir” o significado em ioruba das expressões, bem como a não grafia de acordo com as convenções gramaticais do idioma ioruba. Isso se deve a dois motivos: a) Os significados das expressões e letras são diversos, pode se afirmar que cada pessoa proceda a sua “tradução” do ioruba, o que gera inúmeros significados diferentes e, por vezes, conflitantes. b) Nesse sentido, considero que proceder uma tradução dos conteúdos dessas frases e palavras leve a uma uniformidade perigosa quanto aos seus significados, tomando como base as traduções oriundas de dicionários ioruba, o que gera sentidos tão estranhos e distantes dos mobilizados pelos praticantes, implicando em significados mais exotéricos do que esotéricos.

⁶³ Sobre isso, diz Halloy: “O corpo do animal não é um conjunto homogêneo a partir de um ponto de vista simbólico” (HALLOY, 2004, p. 229, tradução minha). Apenas os “axés”, como vimos, serão realmente removidos para se oferecer para orixás. Os participantes do culto claramente discernem os axés, partes destinadas para os orixás, de eran, a carne vermelha a ser consumida ou distribuída entre as

Começa a chover forte. O calor cede um pouco. Paulinho pega o bode, as pessoas tocam a testa delas na do bode, pedindo coisas boas para o orixá. O assentamento está no centro do salão. Outras pessoas da família vão chegando. Pai Paulo começa as invocações. O barulho das gotas da chuva batendo na telha torna impossível ouvir o que ele diz. Paulinho inverte as patas do carneiro ao segurá-lo e senta em um banco, mantendo o bicho próximo ao assentamento. Bino corta.

Outros orixás vão *comer*. Quatro frangos são oferecidos para Oxum, Oya, Oxóssi e Orixalá. Enquanto Pai Paulo canta, a pequena Thalyta, de apenas um ano de idade, levanta no colo da mãe e começa ensaiar a dança e cantar: “da da da”. Todos riem. Mãe Lú diz: *“olha que ela dança que nem o pessoal de Oyo”*. Pai Paulo sorri e diz: *“é mesmo, a cor dela e o formato do rosto lembram do rei. Essa menina é muito avançada para idade dela. Tá no sangue, não pode ouvir as invocações que fica assim. Já vem da espiritualidade, outro dia, depois do Balé, tive de rezar para Oya nela, porque ela tava toda mole”*. “A gente vem de lá de Oyo”, afirma Mãe Lú. Pai Paulo consente com a cabeça e diz: *“Temos parte de Ilê Ifé⁶⁴ por parte de Tia Inês, e de Oyo.”*

Bárbara termina o almoço. Pai Paulo vai almoçar. Pede que um primo, irmão de Manuel Papai, continue de onde ele parou, só falta cortar para Oya. Continuo a depenar os galos com Pedro Affonso e Alexandre L’omi Lodo, filhos de santo da casa. A vizinha aumenta o volume do aparelho de som, uma música evangélica invade o salão. Já são quase três horas da tarde.

Rosembrique foi buscar umas cervejas, enchem-se os copos de todos. Bino começa o Iyanlé (colocar as comidas cozidas nos assentamentos dos orixás). Padeiras com galos e galinhas cozidos são postas no chão do salão. As pessoas se servem. Pego meu copo, além de me servir com açaça (uma espécie de polenta mole) e uma generosa quantidade de galinha regada com dendê e pimenta. Sento-me ao lado de Márcio e Júnior, em frente à casa. O assunto é a história da boneca, aquela sobre a qual havia lido no jornal, instantes antes:

“Vocês viram essa história da boneca que apareceu na Xambá? Parece que ela já está no Porto Rico (Nação de maracatu). Isso é armação deles para se promover! A

diferentes pessoas presentes no final de cerimônia. Tal distinção deve ser nuançada por pelo menos três práticas rituais. A primeira, já mencionado por Carvalho (1984), é uma parte importante do *erán*, especialmente relativo às galinhas, que também são oferecidas às divindades. A segunda é que os líderes da seita salientam a importância de deixar a carne vermelha ao pé do assentamento, até o *iyánlé*. Júnior um dia comentou sobre isso: *“Temos de colocar a carne ao pé do orixá para que ele pudesse sentir o cheiro dela. Você não pode abrir o animal e levá-lo imediatamente na cozinha”*.

⁶⁴ Ilê-Ife e Oyo são cidades nigerianas.

boneca tava tão carregada que Ivo se livrou dela bem rápido”. Pai Paulo, que estava chegando, se juntou a nós e disse: “*Eu não lembro dessa boneca, não. O pai de santo de Eudes [pai de santo que fundou o maracatu Porto Rico e foi o primeiro proprietário da boneca] era Pedro da Ferida, eu conhecia ele...*”. Pai Paulo emenda essa explicação com a história sobre a época em que foi presidente do Madeira do Rosarinho.

Bino aparece no portão, acende um cigarro e enche um copo de cerveja. “*Já terminei o Iyanlé, Painho*”. O *fato* foi preparado e colocado em cima do assentamento. A cabeça do boi ficou na frente. Já é final da tarde e um carro para na frente da casa. É uma moça branca, filha de santo, que só pôde chegar naquela hora, porque estava cuidando da filha. Enquanto isso, permanecíamos conversando na calçada. Mais ou menos às cinco horas anoitece no Recife.

Mãe Lú preparou um *patuá*⁶⁵. Devíamos passar no corpo um por vez. Passa-se no corpo e solta no chão. A próxima pessoa bate com o saco três vezes no chão antes de passar pelo corpo. Ele será despachado junto com o presente de Iemanjá e a cabeça do boi. O presente é montado, coloca-se dois panos azuis no centro do barracão, um alguidar com as oferendas fica no centro. Cobre-se tudo com flores. Thauany coloca uma boneca de plástico vestida de baiana no presente. Mãe Lú também colocou uma roupa de baiana. Um bonito vestido, branco e azul. Bárbara e a filha de santo branca vestem vestidos com o mesmo tecido do presente, em tons de azul. Mãe Lú os havia trazido da Nigéria. Os filhos de Bárbara vestem roupas africanas também.

Pai Paulo agita uma sineta de metal. Começa a saudar Orumilá e inicia uma sequência de cantigas para esse orixá. Paulinho toca o ilú e Rosenbrique e Bino tocam o agbé. Todos cantam.

Mãe Lú está ajoelhada em frente ao presente, o restante das pessoas fica em pé. Pai Paulo eleva o tom de sua voz, começa dançar com sua maneira característica, traz a pequena toalha numa mão e a sineta na outra, projetando os braços para frente do corpo e subindo e descendo eles na cadência da música. Todos se animam.

Iemanjá de Mãe Lú chega. Todos vibram. Iemanjá levanta a ponta da saia com as mãos, fazendo movimento de ir e voltar, seu olhar é parado, meio aberto, sem expressão, o que aumenta o contraste com os movimentos fortes que faz com os braços. É bonito de se ver. Todos batem palmas. Iemanjá dança em frente ao presente. A cantiga para. Ela fala com sua voz característica (baixa, quase como uma criança, as

⁶⁵ Pequeno saco de pano contendo inúmeros objetos que serviria como proteção.

frases me parecem confusas, o sentido parece vir dos espaços entre elas, e não de sua articulação). Ela decide quem irá acompanhar a entrega do presente no mar e que, em um carro, irão Ela, as crianças e Bárbara, enquanto no outro, Vanessa, Alexandre, Rosembrique e eu.

Pai Paulo ficaria na casa, *“fazendo as invocações e mentalizando para que tudo ocorra bem, e todos voltem são e salvos, o mar é perigoso”*. Com a ajuda dos ogans, Iemanjá pega o presente (parecia ser bem pesado) e o coloca na cabeça. Ela dança com o presente na cabeça e segue para o carro. A distribuição dos carros deve obedecer uma sequência específica e que deve ser seguida até a entrega do presente: no carro da frente, deve ir a cabeça do boi (carro de Marrom, que conhece o local), em seguida, o de Janaína, outra filha de santo, que leva o presente com Iemanjá e as crianças. No último carro, o de Vanessa, somos nós que vamos, na retaguarda. Partimos para o Janga, cidade da região metropolitana do Recife. Já passa da meia-noite. É sábado à noite e as ruas de Água-fria, Beberibe e Olinda estão movimentadas nesse horário. Em Paulista, cidade que fica no caminho até o destino, o movimento diminui. Chegamos, enfim, ao Janga. As ruas estão vazias e a maior parte das casas de veraneio fechadas. L’Omi conta que ali, antes, era muito barato para se comprar um terreno, mas que hoje está caro por causa da especulação imobiliária: *“Eu que não queria morar num lugar parado desse”*.

Marrom procura um lugar com pescadores para levar o presente para alto mar. Não encontra. Enquanto procurávamos na estrada, passamos por uma esquina na qual havia um homem bêbado que levava ao seu lado um cachorro. Iemanjá mandou voltar. Descemos e encontramos um grupo de pescadores bebendo. Um deles se dispôs a levar o presente, mas de jangada, pois já havia recolhido os barcos.

Bárbara fica apreensiva, porque o mar está agitado: *“já é perigoso em um barco com motor, numa jangada então”*. Iemanjá intervém e diz que pode ser sim na jangada e que não precisa ir pra alto mar, onde geralmente se leva. Seguimos para a praia. O pescador estava visivelmente alcoolizado.

O acesso à praia, do ponto em que paramos, estava muito complicado. As casas foram construídas muito próximas à rebentação do mar. Ou fora o mar que avançou muito nos últimos anos. De qualquer forma, só se chegava até a praia por um caminho acidentado entre pedregulhos. Chegamos, por fim, ao mar.

Iemanjá começa a cantar uma toada:

“Iemanja ogum oooo”

Um enorme baiacu está preso na areia. Uma das crianças quer mexer nele. Iemanjá dá uma bronca. A criança se afasta. Por via das dúvidas, ninguém se aproxima. O pescador ressurgiu só de cuecas cantando uma música, a qual L'Omi avisa ser um ponto de jurema. Embarcam na jangada, Marrom, um outro filho de santo e o pescador. As ondas batem no casco da Jangada, o pescador cai no mar. Ficamos mais apreensivos, Iemanjá torna a cantar.

O pescador ressurgiu entre as ondas e sobe novamente na jangada. Aparece, então, uma luz que brilha no horizonte. Uso ela como guia para medir a distância entre a jangada e a praia. O pescador cai no mar de novamente e Marrom decide colocar o presente e a cabeça de boi naquele ponto mesmo. Alguém comenta que ali há muitos tubarões depois da construção do Porto de Suape. Eu, que naquele momento estava dentro do mar, resolvo voltar - precaução.

Todos voltam, Iemanjá canta mais uma toada e em seguida vai distribuindo conselhos para cada um na praia. Me dá conselhos sobre a pesquisa e os cuidados que preciso ter (ao menos foi o que consegui decifrar). Entramos no carro.

Na volta da praia, o clima estava mais descontraído. No carro, L'Omi comentava do “recado da rua”. Para ele, o pescador e o cachorro eram um Exu na esquina e, o que eu havia entendido como o pescador estando alcoolizada, L'Omi disse que o pescador estava *irradiado* por algum mestre da Jurema.

Chegamos ao terreiro por volta das 3 horas da manhã. Pai Paulo nos esperava no portão. Ele continuava a cantar. Iemanjá dança ao som dos atabaques. Termina a obrigação, Iemanjá foi embora. As crianças dormiam no salão, quando Bino trouxe do Peji um prato branco com 8 búzios, Pai Paulo joga os búzios dentro do prato e dá o veredito: “*o recado foi positivo, Iemanjá aparentemente aceitou a obrigação, tudo correu em paz, mas certeza mesmo só depois de três dias, quando levantar o ebó*”. Vou embora para minha casa. Do outro lado do muro no Sítio, o sol começa a despontar entre os galhos do pé de Iroko.

3.2 Maracatu.

Pai Paulo parecia bastante chateado nos dias que sucederam o carnaval.

“*O maracatu perdeu!*”, disse Pai Paulo.

Pensando que essa derrota o abatera por ser um maracatu de sua família, que inclusive leva o nome de seu avô, e sabendo que na juventude ele fora uma pessoa importante no mundo dos carnavais em Recife, tentei consolá-lo com frases vagas de motivação:

“Não fique triste não, Pai Paulo, o carnaval é assim mesmo, ano que vem tem mais.”

Aparentando profunda contrariedade com minha resposta - que por razões óbvias - foram totalmente equivocadas, Pai Paulo responde:

“Não se trata de carnaval, não. O jogo, após a obrigação no balé para as bonecas, deu Ogunda como valor determinante. Isso quer dizer que poderia ter até vitória, desde que as pessoas não brigassem!”.

As bonecas em questão são as calungas do maracatu⁶⁶. Elas são a “personificação” de antepassados ligados à história do Maracatu e responsáveis por sua segurança durante o carnaval. De certo modo, elas “personificam”, em uma dimensão, esses ancestrais e são também o próprio maracatu “personificado”.

Como apontou Halloy (2004), para a “família-de-santo”, o maracatu pertence à “parte de eguns”. No Maracatu Raízes de Pai Adão, as calungas são duas mães-de-santo da genealogia da família: Tia Vicência, velha mãe de santo de Sítio, filha de João Otolu e mãe de santo de Mãe Lú; e Tia Alexandrina, mãe-de-santo de Zite. A elas é concedida, anualmente, uma obrigação no balé, nos dias que antecedem o carnaval. Apesar de o maracatu ser “da parte dos eguns”, ele se relaciona também com os orixás, conforme fora dito a Halloy:

O rei e a rainha tem de ser ‘feitos’... O rei deve ser um negro, alto e elegante’. Assim, entre as condições necessárias para ocupar os mais altos cargos honoríficos do Rei e da Rainha do maracatu, enfrentar iniciação religiosa. É a mesma coisa, mas em menor grau, para encarnar os outros personagens da corte real, como a Dama Passo, que tem a responsabilidade de levar o Calunga, embaixador, etc (*Ibidem*, p. 746).

Os maracatus vinculam pessoas, orixás e ancestrais no carnaval, em especial, através de sacrifícios e oferendas nos dias que antecedem o desfile de carnaval e sua “participação” no mesmo.

⁶⁶ Para um excelente trabalho sobre os Maracatus, em especial a importância das bonecas do Maracatu, ver a dissertação de mestrado de Clarisse Kubrusly “A Experiência Etnográfica de Katarina Real (1927-2006): colecionando Maracatus em Recife, 2007” e ver ao filme da autora: “Dona Joventina” de 2010.

As calungas habitam o Balé e só saem dele durante o carnaval ou determinadas apresentações do maracatu. Elas são feitas de madeira e cera, com cabelo humano (na maioria das vezes). O Maracatu Raízes é dirigido pelo sobrinho de Pai Paulo, Itaiguara, filho de seu irmão Cicinho. Eu tive a oportunidade de vê-lo acertando a *obrigação* das calungas para o carnaval, dias antes da festa.

“Tio, faremos sábado a obrigação das calungas”, falou Itaiguara, ao que Pai Paulo respondeu: *“Tá certo, então. Você já comprou os bichos?”*. *“Já, o rapaz vai trazer no sábado de manhã. Meu Pai vai vir também para ajudar”,* respondeu Itaiguara. *“Tá certo, negão. Você já combinou com os meninos?”*, Itaiguara confirma com a cabeça. *“Então até sábado”,* disse Pai Paulo.

O Maracatu Raízes foi criado por Itaiguara, por volta do início dos anos 2000. Em princípio, a maioria dos primos se engajou, de uma forma ou de outra, no maracatu, bem como os filhos de santo da família. Os filhos e sobrinhos de Pai Paulo são grandes percussionistas em Recife, tocando em vários maracatus e blocos afro da cidade. Júnior Boto, por exemplo, foi mestre do Raízes no começo de sua existência. A filha de santo de seu irmão Cicinho era a Rainha do Maracatu, e Bárbara a princesa. Contudo, com o passar dos anos uma série de divergências afastou grande parte da família, que acabou se espalhando por outros maracatus da Zona Norte de Recife. Como me disse um sobrinho de Pai Paulo, *“aqui na família cada um tem seu segmento”*.

Esse era o caso de Cianinha (Jaciane), sobrinha de Pai Paulo e irmã de Itaiguara. Ela fora por muito tempo a “dama de passo” do maracatu, uma das mulheres que carregam as calungas durante os desfiles. Cianinha era dama da boneca Alexandrina, a boneca de Oxum. Naquele dia, ela tinha ido cortar o cabelo de Pai Paulo, quando ele falou:

“Eu avisei a Itaiguara, olha, pode até ganhar, deu positivo, mas tem que tomar cuidado com briga. E fulano brigou com sicrano, uma confusão medonha. Eu não posso fazer por todo mundo, cada um tem de fazer o seu. Eu invoquei, passei mais de uma hora invocando, cantando. Agora, ele não acredita, sempre pergunta se precisa fazer aquilo mesmo, se adianta alguma coisa.”

Cianinha responde: *“Pois é, Tio Paulo, por essas que eu me afastei do maracatu. Eu saí e não apanhei da boneca, pois Dona Alexandrina entendeu. A boneca fala comigo, mesmo não estando mais no maracatu, ela fala comigo, eu avisei Itaiguara, mas ele não acredita. Disse que eu estou muito ‘obsediada’”*. Cianinha ligou a máquina de cortar cabelo e pediu que Pai Paulo retirasse a camisa, e continuou a falar:

“Ela me avisou que não era para fazer obrigação só no Balé, que ela era filha de Oxum também e que tinha de ser dado uma obrigação para o orixá. Mas ninguém me escutou. As alfaias tinham de comer, os batuqueiros têm de ficar de preceito também. Mas eles querem? Eles não conseguem ficar de preceito, ficar sem beber ou mulher no carnaval”.

Pai Paulo assentiu com a cabeça enquanto retirava com a mão os cabelos que caíram em sua nuca depois que Cianinha passou a máquina, só então continuou: *“Eu avisei que os orixás tinham de comer, deu no jogo que Oxum e Iemanjá estavam precisando comer também, mas ele disse que estava sem dinheiro para dar essa obrigação”.*

Os ancestrais possuem uma íntima relação com os maracatus. Pai Paulo me narrou em diversas ocasiões sobre essa relação entre os maracatus e os antigos africanos escravizados em Recife:

“Esse negócio de maracatu, não é maracatu que fala, não!

[Não, Pai Paulo?]

Não, é que os brancos ouviam os africanos dizer ‘muraca –tuca’ e entendiam maracatu, ‘olha aquele maracatu de negros’. E também não tinha esse negócio de Pátio do Terço, não, o certo era na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Era lá que os escravos tinham um dia por ano de folga. Eles se reuniam, lembravam dos que ficaram (em solo africano) e desabafavam todas as amarguras do sofrimento, da escravidão e das saudades dos seus entes queridos. Então, eles rufavam os tambores até as duas horas da madrugada, quando acabava a reunião e todos voltavam para os seus engenhos, os que ficavam ou fugiam eram perseguidos a cavalo e chicoteados ou mortos. Quando chegava certa hora, eles falavam: ‘muraca-tuca’, o que significa ‘vamos parar e se espalhar’. Os estudantes que gostavam de assistir o evento, que não entendiam as palavras, chamavam de maracatu. Um dia falei pra Ajibola e ele: ‘Ah sim, sim, muraca tuca, reunir e espalhar’”

Todo ano, na segunda-feira de carnaval, à meia-noite, ocorre uma cerimônia no carnaval, no Pátio do Terço, centro histórico de Recife. Em meio a antigas casas coloniais, muitas deterioradas pela ação do tempo e descaso do poder público, projeta-se a Igreja do Pátio do Terço. Uma rua de paralelepípedos que configura um Y em seu entorno, na frente, a rua desce até a Avenida Dantas Barreto. Durante dia, é intenso o movimento do comércio popular em seu entorno, à noite, poucos se aventuram a caminhar por ali, mesmo no carnaval. Os maracatus e afoxés encontram no Pátio seu

principal palco durante os dias de folia. Um pequeno palco é levantado em sua frente, nele, uma rampa desce em direção ao solo irregular, é ali que sobem e descem os maracatus, em suas apresentações no carnaval.

Os maracatus, na segunda-feira, enfileiram-se nessa estreita rua. Não é um desfile completo dos componentes dos maracatus, apenas uma corte diminuta: Rei e Rainha, estandarte e as damas de passo, que, responsáveis pelas bonecas, vestem-se igualmente a elas, nas cores dos orixás que regem grupo.

Bárbara me contou que ela foi confirmada primeira rainha do maracatu, que sua coroa é preparada e ninguém pode usá-la - ela mesma tem de seguir uma série de resguardos para *participar* (não beber, não ter tido relações sexuais na véspera), assim como as damas do passo, que também devem cumprir uma série de resguardos ao carregarem as calungas.

Durante o carnaval, segunda-feira é o dia de se saudar os eguns. Próxima ao palco, do lado esquerdo, encontra-se a casa que pertenceu a Sinha e Yaya, um dos primeiros terreiros de nagô em Recife. Sua última dirigente foi Badia, que contava com ajuda do Pai de Pai Paulo, Malaquias e, principalmente, seu tio José Romão, para cuidar das obrigações. Com a morte de Badia, Raminho (importante pai de santo da região) levou os centenários assentamentos dos orixás dessa casa para seu terreiro em Olinda. É o pai-de-santo Raminho de Oxóssi quem dirige as invocações aos eguns.

À meia-noite, as luzes da rua se apagam. As alfaias silenciam e o que se escuta é apenas os ilus do nagô batendo em um ritmo rápido e intenso, “chamando” Oya. Raminho canta a primeira toada, é uma toada saudando os eguns. Nas calçadas lotadas, pessoas ligadas aos terreiros respondem. Fogos estouram no céu. Alguém cai em transe, Raminho canta para Oya, as pessoas começam a bater palmas, pombas são lançadas. As luzes se acendem, os maracatus voltam a tocar as alfaias, o carnaval continua.

Próximo ao Pátio do Terço, existe um amplo largo em frente a outra igreja barroca, é o Pátio de São Pedro. Nele são realizadas as apurações dos desfiles de carnaval de Recife. Nesse ano (2014), o maracatu vencedor foi o estrela brilhante, maracatu de Márcio e Júnior Boto. O “Raízes” caiu para o grupo de acesso, houve uma grande confusão envolvendo membros do Estrela Brilhante e o maracatu Porto Rico (o mesmo da boneca que reapareceu). Leandro, mestre do maracatu raízes, foi apartar a briga e acabou estampando a primeira página dos jornais de Recife que cobriam a apuração. Isso gerou uma série de comentários e fofocas entre as pessoas ligadas aos maracatus e, por conseguinte, aos terreiros.

Alguns dias depois da apuração, encontro Pai Paulo de bom humor na frente da casa de Mãe Lú. Como de costume, tomo-lhe a benção, e ele diz com satisfação:

“Você soube que o Raízes não vai mais cair?”

[Não estava sabendo]

Não vai mais cair, com aquela confusão toda da apuração, Itaiguara me contou que nenhum maracatu vai descer e que vão ficar todos no grupo especial. Eu estava muito chateado mesmo com essa queda. Eu tinha visto no jogo um resultado positivo mesmo, Ogunda como valor determinante, podendo até ganhar, falando de vitória. Aí, quando perdeu, fiquei aborrecido, cheguei até mesmo duvidar das invocações, e você viu, caiu mas não perdeu, ficou. Já é uma vitória.

[O senhor estava mesmo chateado...]

E não era? Mas terminou que deu tudo certo, ainda mais que ficamos na frente do maracatu X. Eu não ia ficar pra trás de fulano (pai de santo X, que cuida do maracatu X) dentro do Balé, ele é um menino perto de mim, não estava nem na guimba do pai dele quando eu já ajudava meu pai nas obrigações (risos). Quem é bom já nasce feito...”

3.3 Obrigação de Orumilá.

Uma das especificidades encontradas em Recife é a presença de um culto específico dedicado a Orumilá pelos terreiros nagôs, em especial, os terreiros descendentes do Sítio de Pai Adão (Ilê Oba Ogunté, fundado em meados da segunda metade do século XIX, por uma africana “Ifátinuké” proveniente de Ilê-Ifé, Nigéria). Esses terreiros dispõem de um complexo ritual inteiramente dedicado a essa divindade, com um conjunto exclusivo de cantigas rituais em ioruba para Ifá e Orumilá. Além de preservar em seus *pejis* (quarto em que são depositadas oferendas) os *assentamentos* de Orumilá (conjunto de objetos sagrados das divindades), os quais, segundo relatos dessas comunidades, seriam provenientes da Nigéria e foram trazidos ao longo do século XIX pelos fundadores dessa casa (Ribeiro, 1978; Motta, 1995; Carvalho, 1984; Halloy, 2005).

Nos terreiros nagôs de Recife, nota-se que Orumilá ou Ifá possui um estatuto especial considerado "superior" aos outros orixás. Arnaud Halloy, ao comparar seus estudos com os resultados obtidos, no final dos anos setenta do século passado, por José Jorge de Carvalho, percebe uma mudança nas atribuições de Orumilá e Ifá. Jorge de Carvalho observa que Orumilá e Ifá "não eram diretamente equivalentes" (1984, p. 138), a palavra Ifá seria utilizada na expressão "consultar Ifá" - que significaria "consultar o oráculo" -, enquanto que Orumilá seria uma divindade e teria uma "presença mais concreta", enquanto divindade, entre os membros da comunidade. Suas obrigações (oferendas) ocorreriam a cada cinco ou seis anos. (*Idem*, p. 140).

Contudo, como afirmou Halloy (2005, p. 169), atualmente, Ifá é descrito em Recife como um orixá diretamente relacionado com um jogo/oráculo específico, no qual responderia com mais efetividade. Apesar de ainda estar relacionado ao jogo de búzios, o jogo de Ifá, propriamente dito, consistiria no uso da técnica operatória dos *ikins* (caroços de dendê) e seus vereditos seriam considerados mais "completos" pelos praticantes. Assim, parece que, com a recente introdução no culto dessa nova técnica semântica, o culto da divindade que rege o oráculo ganhou maior importância e suas obrigações passaram a ser anuais.

No período de sua pesquisa em Recife, José Jorge de Carvalho relata a existência de cinco assentamentos de Orumilá, três no Sítio de Pai Adão, cada assentamento possuiria um nome, relacionado ao odu que ele personifica. Segundo Pai Paulo, o Orumilá de seu avô "Okanran-Irete" foi apreendido em uma batida policial e estaria no Museu do Estado em Recife, mas ele mesmo foi atrás e não conseguiu recuperar. Esse Orumilá continua sendo invocado nas saudações que ele faz. José Jorge conta ainda que havia um Orumilá na casa de Mãe Maria das Dores, que recebeu ele das mãos de José Romão, esse Orumilá veio de uma antiga mãe de santo, que faleceu em meados dos anos 30, esse Orumilá chama-se "Ijobe" e não pode ficar no Sítio por possuir "um fundamento diferente dos de lá" por isso "ele não poderia ficar próximo dos demais" (CARVALHO, *idem*). E por fim, na casa da mãe de santo Lidia, haveria outro Orumilá chamado "Oto Birikusa", que também seria um Orumilá "herdado". Por fim, lembrava-se ainda em Recife que naquela época, do Orumilá de Claudino Bamboxê, chamado de "Ose-Otura" que tinha sido repassado a seu filho e que ninguém saberia naqueles tempos, o paradeiro desse assentamento. Todos esses Orumilás, mesmos os de assentamentos desaparecidos, continuavam a ser invocados e saudados durante as invocações a Orumilá.

Carvalho relata ainda que o assentamento de Orumilá ficava no peji, entre os assentamentos de Oxum e Iemanjá, que as cores de suas contas (amarelo e verde) expressavam essa relação desses orixás e sua disposição espacial. Essa relação é expressa também durante as obrigações a esse orixá, que recebe suas oferendas conjuntamente com essas duas divindades. Passo agora à etnografia de Orumilá, que presenciei na casa de Dona Zetinha, filha de santo de Pai Paulo, que possui um terreiro em João Pessoa.

Chego com Bino no terreiro de Zetinha. Saudamos os orixás na porta onde Pai Paulo e Tia Zeres estavam sentados, a obrigação estava começando. João, primo de Pai Paulo, estava cortando os peixes para serem ofertados. Mudamos de roupa rapidamente e Bino entrou no peji. Fiquei do lado de fora.

Não conseguimos chegar a tempo do início, o amassi de Orumilá já havia sido preparado. Bino me contou que ele [Orumilá] pega as folhas “*todas*”: Corona, Etiponla, peregum, etc.

Os assentamentos de Orumilá e Oxum foram lavados no amassi, assim como as contas, colares verde e amarelo das cores do orixá.

As comidas secas estão dispostas: carne de boi, carne de porco, inhame, caruru, couve, repolho, feijão fradinho, acarajé, omolocum, entre outras. “*Orumilá é exigente, tudo dele vai sem pimenta*”, diz Pai Paulo.

Uma senhora me entrega um laço verde e amarelo, eu seguro e ela diz que é para colocá-lo em minha roupa. Uma outra filha de santo vem e costura na minha camisa, um ponto foi necessário e o laço estava em meu peito, assim como nos demais.

Começa a limpeza de Exu, Bino separa homens e mulheres. Se nas outras obrigações essa separação é feita temporalmente, homens primeiro e mulheres depois, na de Orumilá, a separação é também espacial, homens à direita e mulheres à esquerda. A limpeza de Exu começa, o silêncio impera. Antes de abater o galo, Bino retira um pouco de penas da galinha de Orumilá e coloca na cabeça das pessoas - estamos dispostos em forma de um U invertido. Ele “bate” o galo no corpo das pessoas, enquanto elas viram em sentido horário, as penas sobre a cabeça voam.

Pai Paulo começa a invocar Orumilá, com um gole d’água que estava na quartinha, ele enche sua boca para soprar em seguida sobre os assentamentos, depois coloca um pouco de água na frente do assentamento de Orumilá. Repete o gesto com o vinho e a pinga. Mastiga então um punhado de grãos de pimenta da costa. Sopra sobre

os assentamentos, faz o mesmo com obi e orobos⁶⁷ que foram ralados. Com a ponta dos dedos, pega um pouco de iyerossun e outros pós coloridos (waji e osun), e coloca sobre os dois assentamentos (Orumilá e Oxum). Muitas invocações são proferidas em meio a esses atos.

Ajoelha-se, e em frente ao assentamento inicia uma série de cantigas para Orumilá. Enquanto canta, Bino vai cortando os pedaços de carne crua que serão oferecidas, além do inhame. Do inhame ele corta as duas extremidades, e cada extremidade ele separa em mais quatro partes, esses pedaços ele joga ao chão como se fossem os búzios, após ler o recado, ele coloca esses pedaços no assentamento.

Do lado de fora do peji, todos estão de joelhos cantando, Pai Paulo canta e as pessoas respondem. Vão sendo oferecidas as comidas secas para Orumilá, elas são *cortadas* e colocadas no assentamento.

Invocações, atos rituais e cânticos compõem uma sequência, que organiza a obrigação de Orumilá e a faz ser diferente e única. É dada importância aos detalhes, aos pequenos gostos que Orumilá exige: o silêncio e a prostração diante do assentamento, a emoção que ele desperta e os orixás que ele mobiliza, o modo de preparo dos alimentos, a dança com o eka, entre outros.

Bino traz duas cabritinhas marrans⁶⁸. Pai Paulo me chama:

“Você fica aqui do meu lado, para participar da obrigação, só não poderá escrever sobre o que viu aqui, a partir desse ponto”. Concordo com a cabeça⁶⁹. Começa a obrigação.

Após a obrigação, as filhas de santo estão preparando os axés dos animais e as comidas secas. A exemplo de outras obrigações, toda comida que é oferecida aos orixás passa por duas etapas, o corte e o iyanlé, nessas duas etapas alguns procedimentos são repetidos: a apresentação das *comidas secas* e animais, o *corte* deles, cozimento, resfriamento, apresentação da comida cozida, colocação da comida cozida no assentamento e a sua retirada na “saída do ebó”. A cada etapa, os atos de invocação e de apresentação são combinados com o uso de determinados “elementos”: água, sal, azeite de dendê, pimenta, vinho, pinga. O uso desses elementos antecipam as transformações desses alimentos durante o ritual.

⁶⁷ Duas variedades de noz de cola.

⁶⁸ Pai Paulo me explica que Marrans são cabritas que não “conheceram bode”, que são “virgens”.

⁶⁹ A descrição da obrigação de Orumilá obedece esse acordo com Pai Paulo, só descrevo os momentos que ele julgou pertinentes. No final de 2014, quando fiz a revisão com ele, ele concordou com o conteúdo da descrição contida aqui.

A obrigação começa cedo, Pai Paulo diz que Orumilá é um santo que gosta de comer com o “sol frio”. Estou sentado ao lado de Pai Paulo e Bino, alguém traz uma cerveja. Bebemos. Pai Paulo diz que a obrigação de Orumilá no sítio era sempre em Setembro e que o dia dele é quinta-feira, por isso as obrigações para ele deveriam ser nesse dia da semana. E disse ainda que as obrigações dele sempre são divididas em duas partes. A primeira que acabara de acontecer e a segunda que será quando as comidas forem ofertadas no *iyánlé*. Nesse momento, todas as toadas que foram cantadas na primeira parte são repetidas.

Tia Zite está sentada um pouco distante de nós, ela será a *Apetebi* da obrigação. O nome *Apetebi* refere-se à “esposa do babalawo”, na Nigéria, é uma das esposas do babalawo responsável por cuidar dos objetos da divindade, não sendo, necessariamente, “iniciada” em Ifá. Já em Cuba, são as mulheres iniciadas que preparam as comidas servidas na obrigação de Ifá. Em Recife, o termo não designa um cargo religioso ou esposa do babalawo, como acontece nesses dois lugares.

Trata-se de uma posição ritual ocupada por filha de Oxum ou de Iemanjá, que experimenta a comida de Orumilá durante a segunda parte da obrigação, e cumpre determinados atos rituais na primeira, os quais estou comprometido com Pai Paulo em não tornar públicos.

Esposas na Nigéria, iniciadas em Cuba, experimentadoras em Recife, os arranjos e acordos envolvendo as *Apetebis* não são os mesmos, como disse, transformações ocorreram, mas a “aliança” se mantém. Pai Paulo disse que Oxum foi esposa de Orumilá e que eles sempre “comem” juntos. Não obstante, se uma mulher for filha de Orumilá, ela seria feita como filha de Iemanjá. Pai Paulo conta que uma prima sua era filha de Orumilá, mas foi feita para Iemanjá:

“A filha de meu tio Zé Romão era de Ifá, mas cultuava Iemanjá. O nome ‘africano’ de Tia Vicência era ‘Ifadaíro’, ela era filha de Iemanjá, mas tinha Ifá no nome, Tia Inês a mesma coisa, não era ‘Ifátinuké’? Só que o Ifá dela por ser mulher só vai um Ikin, e o povo acha que todo Orumilá é assim ...”

Na aliança, Oxum, na filiação, Iemanjá. As *Apetebis* comem a comida que são ofertadas para Orumilá. A relação expressa pelo “comer” reforça essa ligação: “Eu como com você, e você come por mim”.

Das obrigações de Orumilá que presenciei, houve sempre uma variação das mulheres que ocupam essa posição ritual. Na casa de dona Zetinha, eram Tia Zite e uma filha de santo de dona Zetinha. Já no terreiro de “Dão”, quem forma as *Apetebis* são as

duas filhas de santo de Oxum. Mãe Lú me contou que ela era *Apetebi* das obrigações de Orumilá em sua casa. Na etnografia de José Jorge de Carvalho, quem figura como *Apetebis* eram Tia Vicência e Amara.

Pai Paulo diz que se pode ainda ser uma filha de outros orixás a desempenhar essa função, caso não se encontre iniciadas desses orixás no momento da “obrigação”:

“Pode ser até mesmo uma mulher menstruada, não foi assim que aconteceu?”. Faço o movimento mecânico de concordar com a afirmação, mas sem saber do que se tratava, ele continua: *“Foi uma mulher menstruada que salvou ele, eles estavam perseguindo Orumilá, porque ele tirou o cabaço da filha do rei, aí o rei mandou matar ele, e ele fugiu e foi correndo, correndo, correndo, aí ele viu uma mulher bem alta, né, com a saia até embaixo e ele foi e entrou por baixo da mulher, ele era pequeno, né, baixinho. Aí ele ficou em pé embaixo da saia, mas a mulher estava menstruada, por isso não tem problema da mulher menstruada na obrigação dele, não foi a mulher menstruada que salvou ele? Então...”*

Após os pratos estarem prontos, e os animais e as partes dos axé cozidas, inicia-se a segunda parte da obrigação. As comidas são apresentadas de acordo com a ordem que foram cortadas. Começa-se com o peixe, as carnes de porco e boi, o inhame que foi cozido e amassado, a carne das cabritas, das galinhas, os diversos pratos de comida e por fim as bebidas. Durante a apresentação das comidas, as duas *Apetebis* provam um pouco de cada alimento e dizem se está bom, a cada pedaço exclama “está uma delícia, muito bom, maravilhoso”. Não pode haver pimenta de jeito nenhum. Essa é uma restrição importante, segundo Pai Paulo, foi justamente o fato de não poder ter pimenta no culto de Orumilá que seu avô não jogava os *ikins* com frequência, pois tinha um *Exu* que comia muita pimenta.

Após a apresentação, começa o *iyandé*: as comidas são dispostas nos assentamentos, obedecendo a sequência do corte, um pouco no chão, outro no assentamento, uma parte para o *eka* de *Exu*. O líquido em que se refogaram as carnes com azeite de dendê, sal e cebola é colocado nos assentamentos. Depois, cada pedaço de carne é desfiado. Por fim, um pouco de cada comida é colocado e rega-se com as bebidas. Novamente canta-se o extenso repertório de cantigas de Orumilá.

As comidas, além de colocadas nos assentamentos, são colocadas em uma casca de cágado: o *eka*. Depois reúnem-se todas as pessoas que participam da obrigação no salão em frente ao *Peji*. Novamente as pessoas se organizam em um U, homens à direita e mulheres à esquerda. Bino passa o *eka* nos pontos em que passou as galinhas de

Orumilá. Uma pessoa é escolhida para pegar o eka e dançar com ela na cabeça, dançando em direção a porta de entrada, e depois aos quatro cantos do salão. Sobre isso, me explicou Pai Paulo: “*Você pega um pouco dessa comida [que vai nos assentamentos durante as obrigações] e coloca em Exu, um pouco na rua e no fundo da casa. Que é para dar certo a oferenda. Todos⁷⁰ comem*”.

Com o fim da obrigação, os assentamentos são cobertos com um pano, um odu é traçado sobre eles. Duas enormes velas (barandões) são acesas. Pai Paulo canta as últimas cantigas de Orumilá entoadas após as obrigações de Obori, presente de Iemanjá. Pai Paulo joga os búzios para saber se a obrigação foi aceita e avisa: “*A confirmação da obrigação mesmo será só no terceiro dia, para saber se o orixá aceitou, de acordo com os merecimentos de cada um, se não tiver aceitado, nós insistimos fazendo outra obrigação, até que ele aceite* (risos).” Encerra-se a obrigação de Orumilá.

Pai Paulo diz que a obrigação de Ifá é “*apari*”, que é a obrigação em que os orixás comem em um dia só. As obrigações para os orixás se dividiriam entre aquelas em que o orixá comeria somente em um dia, já aquelas em que demandam um obrigação no terceiro dia seria “Ojo Itá”, como no presente de Iemanjá, ou então “Ojo Ije”, quando outros animais são abatidos no sétimo dia.

Após os três dias, a comida é retirada dos assentamentos e depositadas em grandes sacos plásticos. Os assentamentos são desmontados e lavados, após secar cada item com um pano branco, os objetos são novamente montados nos assentamentos e colocados em seu lugar de origem. Os sacos com o ebó são colocados no centro do salão. Pai Paulo inicia uma longa saudação, todos na casa passam uma moeda em seu corpo e a depositam no saco. Uma sequencia de cantigas é entoada, a água da quartinha dos santos é aspergida sobre os sacos e sobre as pessoas que vão despachá-los no mato. Sou convidado a dirigir o carro, Robson (marido de Barbara) e Alexandre L’Omi l’Odo vão comigo. Ao sairmos, alguém avisa: “*prestem atenção no recado da rua!*”.

[***]

Atualmente, a obrigação para Orumilá tornou-se frequente. Durante os meses de dezembro de 2013 a agosto de 2014, pude presenciar duas obrigações para Orumilá. Esta maior frequência parece refletir a extensão das inovações realizadas pelo sacerdote

⁷⁰ “Todos”, aqui, deve ser entendido tanto como as pessoas que comeram, após o iyanlé, as comidas de Orumilá quanto os outros seres que habitam o terreiro.

Paulo Braz na “atualização” do culto dessa divindade. Assim, parece que, com a recente “introdução, no culto, dessa nova técnica do jogo de Ifá com ikins e opelê, o culto da divindade que rege o oráculo Orumilá ganhou maior importância, e suas obrigações passaram a ser anuais” (HALLOY, 2005, p.169).

Como mencionei anteriormente, no final dos anos setenta, como Carvalho também mencionou, encontrava-se em Recife apenas cinco dos pequenos *assentamentos* “autênticos” desse orixá, “preparado pelos líderes ainda vivos que sabiam como fazê-lo” (1984, p. 140-141). No decurso de minha pesquisa, pude contabilizar, ao menos, dezessete *assentamentos* dessa divindade, todos feitos por Paulo Braz. Essa informação nos permite visualizar uma significativa mudança nesse contexto, levando-se em consideração que Halloy (2005, p. 169, tradução minha) presumira em sua pesquisa que: “Ora, parece que hoje é um pouco que a complexidade deste culto orixá e responsabilidades rituais que ele implica que agem como um freio a uma maior expansão”.

Os aspectos rituais do nagô possuem uma relativa “cobertura etnográfica”, sobretudo nos trabalhos de José Jorge de Carvalho, Roberto Motta e na excelente tese de Arnaud Halloy.

Grande atenção foi dispensada aos “sacrifícios” de animais envolvidos nas obrigações em Pernambuco, Roberto Motta (2003) considera esse um ato central na liturgia afro-brasileira. Para ele, o papel da divinação residiria em, fundamentalmente, determinar qual deus ou deuses que deveriam, por parte do fiel, receber “sacrifícios”.

Nesse sentido, o “sacrifício” seria uma prática tanto alimentar quanto econômica, pois os “deuses deixariam aos homens uma parte das carnes dos animais por eles ofertados”.

De acordo com a concepção dos fiéis, o sacrifício nutre os orixás, que em compensação concedem aos homens sua proteção, os apoiando em sua vida cotidiana e durante as crises em sua existência. Além disso, através da assimilação místico que se estabelece entre os sacrificadores, a vítima e os deuses, eles são para aquelas que dão a sua identidade, a personalidade dos fiéis através da construção por uma espécie de imitação daquela dos 'santos' (MOTTA, 2003, p. 223).

Contudo, embora reconheça a importância do “sacrifício” no contexto do nagô, gostaria de pensar em uma outra abordagem teórica para o tema. Como procurei demonstrar, o “sacrifício” e o “jogo” são percebidos de forma complementar e de implicação mútua, um propicia o outro, nesse sentido, não considero possível afirmar

quem determina quem, evitei dispor o jogo ao papel de determinador do sacrifício (esse sim o aspecto “central” ou mais importante”, como afirma Motta (*et all*, 2003). Proceder assim seria incorrer em uma normatização que espelha um tipo de análise que privilegia um polo reduzindo o outro. Essa redução é acompanhada de outras, que tendem a reduzir os sacrifícios aos aspectos religiosos, o religioso ao econômico, o econômico ao social.

As obrigações no nagô, motivadas pelo jogo de búzios, podem ser entendidas como uma transformação desse “poder”, próprio dos orixás, eguns, ou Ifá que personificam os odus. Espera-se que esse “poder” possa ser estendido à pessoa que realiza a obrigação, alterando seu contexto presente modificando-o por um melhor, uma diferenciação: transforma-se o contexto do consultante, de uma situação adversa para uma benéfica, por meio de uma *extensão análogica* à descrita no jogo. Nesse ponto, me aproximo da discussão de Wagner sobre o “ritual”.

O “ritual” é, para Wagner, análogo à “cultura”: ambos constituem um estilo interpretativo, um jeito criativo que se utiliza de distinções convencionais para improvisar e produzir a diferença. A diferença entre eles é que o conceito de cultura é mobilizado para designar fenômenos mais abrangentes, enquanto o “ritual” é parte da “cultura” e constituiu uma modalidade específica de ação criativa que opera dentro dela.

Trata-se de uma ação que metaforiza distinções sociais tidas como dadas durante o correr regular da vida do grupo. A motivação para essa manipulação deliberada das convenções sociais é a necessidade de controlar uma situação ou evento *diferenciante* que, tomado enquanto uma força dada, converte-se em algo ameaçador e ambíguo para a convenção.

Essas situações *diferenciantes* são frequentemente percebidas como um poder que transcende a ação humana ordinária – uma obrigação que exija o resguardo dos envolvidos; um adoecimento de alguém por uma entidade, ao não cumprir seus desígnios; não obedecer um recado de Ifá, etc.

Considero que as “obrigações” que os odus motivam sejam semelhantes a essa definição de “ritual”, pois elas também mobilizariam a convenção para lidar com essa espécie de “poder”. A especificidade da convenção ritual dos odus, por meio de sua singularização no ato do jogo com relação às “obrigações”, consistiria no seu caráter de uma ação mais coletiva, através de etapas convencionalizadas dos rituais, capaz de mobilizar não apenas uma pessoa, mas um conjunto de indivíduos.

4. Ifámuyiide.(Ifá trouxe esse filho de volta para casa)

“Os compartimentos nos quais se divide a realidade podem ter sido separados, manifestando-se a divisão pela diferença dos sacerdócios; esses compartimentos estão também estratificados e refletem-se uns nos outros. Uma série de correspondências liga instrumentos de música, composição do santuário, ervas do campo etc. a gestos das divindades. O presente nada mais faz do que repetir o passado, e até os acontecimentos da vida humana, à primeira vista imprevisíveis, desenrolam-se em quadros fixados pelos orixás e traduzíveis em odus.”

Roger Bastide, O Candomblé da Bahia.

Nos primeiros capítulos, vimos como Pai Paulo objetiva os versos de Ifá por meio de composições que articulam e relacionam as caídas dos ikins com os odus que elas configuram. Vimos também que essas combinações *performam* recados pelos quais *falam* outros seres, como ancestrais, orixás, além de determinadas situações e eventos em que essas composições precipitam. Estas últimas, por sua vez, motivam um recado que será convencionalizado na forma de um verso. No capítulo anterior, procurei me deter sobre tais contextos, estendendo essas composições e interpretações dos recados de Ifá para um escopo mais amplo de contextos rituais, através dos quais são propiciados.

Neste capítulo, procuro analisar esse modo de compor e de se relacionar contido na elaboração dos “recados de Ifá” e nas *obrigações* em diversos contextos, enxergando nisso um modo criativo característico do universo nagô, bem como o modo como essa criatividade relaciona, não somente os domínios dos orixás e ancestrais, mas também as expressões geográficas que esses domínios precipitam. Tomo como solo etnográfico para essas questões a viagem para África empreendida por pai Paulo e Mãe Lú, juntamente com um pequeno grupo de familiares, em 2013, suas interpretações sobre os eventos ocorridos nessa viagem e seus desdobramentos posteriores. Isto posto, espero problematizar o tipo de abordagem teórica que diversos autores têm mobilizado para pensar essas viagens de retorno à África, que tende a interpretá-las na chave do “mito”⁷¹ que, como veremos, possibilita rendimentos teóricos diversos.

⁷¹ Não pretendo revisar ou esgotar os diversos usos teóricos para o conceito de “mito” na etnologia brasileira, ou, mais especificamente, para os autores que lidaram com o candomblé em Pernambuco. Como aponto brevemente, esses usos são diversos e levam a rendimentos teóricos distintos, gostaria apenas de registrar minha ressalva sobre isso: o uso de “mito” como artefato teórico nesses casos,

Antes de rejeitar completamente essa abordagem, minha questão, em um primeiro momento, foi ver o rendimento dessa África enquanto “mito”, e, em seguida, a própria noção de “mito” em meu contexto etnográfico, tendo como horizonte a maneira como certas experiências do repertório nagô são “revividas” e habitadas por seus praticantes, tais experiências igualmente foram lidas pelos antropólogos na chave do “mito” ou “mitificação de episódios biográficos” (CARVALHO, 1987; SEGATO, 1984, HALLOY 2005).

Minha intenção é demonstrar como esse tipo de abordagem ressoa em outros planos etnográficos, como na análise dos cantos rituais ou da “preservação” do ioruba, que partem de pressuposições teóricas que tendem a desautorizar ou reduzir estes outros projetos quando pensados sob essa perspectiva teórica.

“Eu cantei para a mãe de Xangô. Então o Rei⁷² se levantou e me abraçou de igual para igual, como se fosse de um rei para outro rei. Nesse momento, eu fui tomado pela emoção, já não era mais eu, era meu pai Malaquias, meu Avô Adão, meu bisavô. Eu não consigo nem dizer. Ele nos reconheceu, reconheceu que a gente era de lá da África. Ele disse que nosso ioruba era arcaico, que não teria hoje na África seis pessoas que soubessem do nome da Mãe de Xangô, e eu sabia, ele disse que precisou vir alguém do outro lado do Atlântico e cantar para mãe de Xangô como eu cantei.”

Esse relato emocionado de Pai Paulo é parte de sua narrativa, de seu encontro com o Alafin de Oyo, em Agosto de 2013, quando uma comitiva do terreiro *Ilê Iyemoja Ogunte* foi para Nigéria participar do colóquio internacional “*Afro-identidades nas encruzilhadas: o gênio criativo africano e afro-diaspóricos além da globalização e do século XXI*” organizado pela Faculdade de Letras da *Obafemi Awolowo University*. Essa viagem foi um convite ao Maracatu raízes de Pai Adão para tocar nesse evento. Além de conhecer a cidade de Ilê Ifé, eles foram ainda para Oshogbo, Oyo e Lagos. Essa viagem foi marcada por muitos encontros ou, como me disse Mãe Lú, reencontros.

diz mais sobre as escolhas e afiliações teóricas desses autores do que os sentidos que tais “mitos” teriam para as comunidades etnografadas.

⁷²Ogbeni Adesoji Aregbesola, o Aláàfin (Rei de Oyo)

Mãe Lú também experimentou uma espécie de reencontro na paisagem africana. Ela nos conta que chegou às margens do rio *Osun*, em Oshogbo, um dia após os festejos em louvor a Oxum. O rio *Osun* fica em meio a uma reserva florestal de mais de 70 hectares na cidade de Oshogbo, na Nigéria⁷³.

Logo que retornei a Recife, em Dezembro de 2013, fui à casa de Mãe Lú. Chegando no terreiro, chamo no portão e ela me convida a entrar, avisa que Pai Paulo ainda não havia chegado em Recife e me oferece um café. Como de costume, sentamo-nos na cozinha da casa e ela me pergunta se eu sabia que eles tinham ido à Nigéria em agosto daquele ano. Respondo que acompanhei alguma coisa pela internet, ela, então, começa a me contar como fora viagem:

“Itaiguara, meu sobrinho, conseguiu essa viagem para lá, pelo maracatu, e queria que a gente fosse, eu mais Paulo, foi então que Oscar, que é presidente do diretório do PT, deu a passagem minha e de Paulo para gente ir para África. Foi muita emoção conhecer as terras de nossos ancestrais. Chegando lá, parecia que eu sempre morei ali, eu não estranhei nada, eu andava no carro e as crianças na rua me chamando de ‘mami’ ‘mami’, tinha que ver. Nós fomos para Ifé, Oyo e Lagos. Mas eu gostei mesmo de Oshogbo, cidade de Oxum, eu sempre fui muito apegada com Oxum, desde novinha. Nós chegamos no templo de Oxum, em Oshogbo, um dia depois do festival. Aquela floresta enorme, mata fechada mesmo, cheia de esculturas milenares dos orixás. E fomos até o rio Oxum, que rio lindo, a água é dourada, não é barrenta, não, e bem profundo. Dava pra ver nas margens as oferendas que tinham colocado no dia anterior. Então eu fui lavar minha cabeça nas águas de Oxum, e os meninos pedindo para eu lavar a cabeça deles no rio também, são meus sobrinhos, mas eu também sou a mãe de santo e madrinha de quase todos eles. Quando eu estava na margem do rio, me abaixando para pegar água com a mão, eu vi um braço bem preto, cheio de jóias pegar na minha mão, foi muito rápido, meu sobrinho, marido de Jaciane, filha de Cicinho, estava atrás de mim e me puxou, foi muito forte mesmo a irradiação do santo, quase que eu me ‘encantei’ e entrei no rio para sempre, foi Oxum. Eu

⁷³ A UNESCO declarou o complexo do Santuário de Oxum nas Margens do rio homônimo como “World Heritage”, dada sua importância artística e cultural. O culto tradicional anual no Santuário de Osun, perto do rio Osun, em Osogbo, tornou-se uma importante atração turística, atraindo pessoas de várias partes da Nigéria e vários países para o festival anual em agosto. Para o povo de Osogbo, agosto é um mês de comemorações, a limpeza tradicional da cidade e reencontro cultural do povo com os seus antepassados e fundadores do reino de Osogbo (disponível em: <http://whc.unesco.org/en/list/1118>).

consegui ver ainda o dorso do peixe no meio do rio, um peixe enorme dourado, da cor de ouro velho, quando meu sobrinho me pegou.”

Barbara, filha *carnal*⁷⁴ de Mãe Lú, que nos acompanhava no café e na conversa, disse que o peixe só apareceria para os descendentes de Oxum e que seu tio Paulo havia lembrado que Mãe Lú vivenciara um “mito de Verger”. Curioso, pergunto para ela que mito era esse, ela, então, vai para a sala de sua casa, abre uma gaveta e retira uma antiga edição do livro “*Orixás*”, de Pierre Verger. O livro de capa dura continha alguns desenhos de seu filho Thalysson, ela sorri e fala que ele adora escrever nos livros também, então, ela procura entre os capítulos aquele que fala sobre o orixá Oxum e lê em voz alta o trecho que narra o encontro do Rei de Oshogbo com o peixe nas margens do rio, segundo Barbara, Mãe Lú repetira os atos do primeiro rei de Oshogbo: “*Mainha fez sem saber o que o primeiro rei fez, ele não se abaixou e pegou água com as mãos? Era o que Mainha fez sem saber e o peixe apareceu para ela*”. Mãe Lú, que nos acompanha, assente com a cabeça, seus olhos se enchem de lágrimas e ela diz emocionada: “*foi mesmo, foi assim que aconteceu comigo também, Oxum e o peixe se mostraram para mim, devo ser descendente dela, nós devemos ter ancestrais em Oshogbo também.*”

Como Mãe Lú aludira acima, essa relação com Oxum antecede o seu encontro nas margens do rio Oxum, segundo ela, a primeira vez que teve um encontro com esse Orixá em um rio foi através de um sonho:

“Eu sonhei uma vez que estava na Rua da Aurora, sozinha, não tinha ninguém na rua, e estava tudo alagado, tomado pelas águas do rio Capibaribe, a água tava assim dourada, quase marrom, da cor do rio Oxum, eu estava ali sozinha quando veio uma mulher negra, toda cheia de ouro e diamante, e ela falou mentalmente comigo no sonho, disse se eu sabia o que era uma cesta, e que fizesse uma obrigação para ela, com tudo o que ela tem direito e que assim eu seria muito feliz. Quando acordei e falei com meu pai, ele foi jogar e deu Obiche, confirmando mesmo, ela já confirmou de primeiro. Meu pai disse: ‘olha, você vai ter de dar presente para Iemanjá também’. Então, com ajuda das pessoas, eu fiz o presente de Oxum, em casa, foi a primeira festa do terreiro nosso, Oxum de Zite que levou o presente para águas, o toque foi na sala de casa. Depois, em Dezembro, eu levei o de Iemanjá, quem levou o presente foi a Iemanjá de minha Tia Vicência, que era minha mãe de santo.”

⁷⁴ Filho ou filha carnal é um dos termos em que a consanguínedade é expressa no nagô.

Esse encontro no rio repercutira ainda em muitas conversas e reuniões familiares. No final de 2014, acompanhei Pai Paulo em uma visita a seu irmão Cicinho, no bairro de Chão de Estrelas, zona norte de Recife. Cicinho é mais novo que pai Paulo alguns anos, os dois sempre foram muito próximos e companheiros, Cicinho é uma pessoa alegre e comunicativa, foi um dos principais interlocutores de José Jorge de Carvalho em sua pesquisa. Nos últimos anos, Cicinho perdeu grande parte de sua visão em decorrência da diabetes, essa cegueira tem limitado bastante seu dia a dia e roubado um pouco de sua alegria. Quando chegamos a sua casa, ele cantou uma bela cantiga de “boas-vindas” em *nagô*, para saudar Pai Paulo - a mesma que seu bisavô Adão cantara para Martiniano Eliseu do Bonfim -, como ele me disse. Terminada a cantiga, as saudações e os abraços emocionados, sentamos todos na varanda da casa de Cicinho para conversar. Chuan, o filho de Cicinho, leva um notebook para a varanda, conecta ele em uma caixa de som, para que todos possam assistir aos vídeos da viagem para África.

Pai Paulo vai contando para Cicinho o que as imagens nos mostram, e canta para ele as mesmas toadas que cantou na beira do rio:

“Olhe, Cicinho, aí eu cantei aquela toada que nosso pai cantava para Oxum, e fiz o rem rem rem que nosso pai fazia (risos). Primeiro, eu invoquei Ifá, conforme eu ia falando minha voz ia ecoando na clareira até do outro lado do rio. Então comecei a invocar Oxum, falei ‘Oxum ni igbo odo’, Oxum que mora nas profundezas do rio, e tinha um monte de ojuoro na água, quando tem essa planta, quer dizer que oxum está embaixo dela na água, aí lembrei de meu pai e cantei as todas que ele gostava para Oxum, as toadas de nossa família, foi aí que o peixe apareceu para Lucinha, veio confirmar mesmo, dizem que as oferendas são aceitas quando o peixe aparece, aí ele apareceu pra gente (risos), veio um dia depois do festival para confirmar pra gente.

Durante a narrativa de Pai Paulo, a gravação mostra uma moça branca entrando em transe na margem do rio, “era uma fotógrafa de Alagoas que estava no evento também”, diz Chuan. “Ela recebeu o santo quando Tio Paulo começou a invocar”. “Foi mesmo”, diz Paulo, “eu achei errado Junior suspender o santo, tinha que deixar e colocar ela pra dançar, pra mostrar pros africanos que a gente também sabe fazer invocação, sabe trazer o santo (risos), eu queria que eles deixassem o santo dançar ali mesmo para eles verem”.

Pergunto para Chuan se ele viu o peixe também, ele diz que não: “eu só vi uma bolha d’água explodindo na mão de Tia Lú e os meninos puxando ela, parecia que ela ia cair no rio”.

O vídeo agora traz Pai Paulo cantando para Xangô às margens do rio, ele começa a cantar para Cicinho e diz: *“cantei para seu xangô na cabeça da estátua, para que você estivesse ali também, essa toada foi em homenagem ao meu irmão Cicinho”*. Cicinho visivelmente emocionado diz que se não fosse o problema com a visão estaria ali com eles também, cantando para Oxum na terra de seus ancestrais.

Como aludi na introdução, as viagens de regresso ou retorno ao continente africano pelos praticantes do candomblé é um tema que perpassa o campo dos estudos afro-brasileiros. Como Pai Paulo e Mãe Lú exaltam, essa viagem foi um reencontro com o passado de sua família, um encontro com seus ancestrais. A própria formação dos primeiros terreiros de candomblé é reconstruída pelas narrativas dessas viagens.

Esse tema foi lido por diversos autores sob a ótica de “disputas” por “legitimidade” e “prestígio”, eles afirmam que uma vez que não seria “possível comprovar essas narrativas”, elas agiriam como um “mito inventado”, a narrativa dessas “viagens míticas” faria parte da “estratégia” dessas comunidades para “legitimar” suas práticas e tradições religiosas a partir da concepção de “pureza ritual” (cf. CAPONE, 2004; DANTAS, 1988; SILVA, 1999; PRANDI, 1999; MOTTA, 2000).

É esse o argumento, por exemplo, do trabalho de Stefania Capone (2004), denominado “A Busca da África no candomblé”. Para a autora, a África figuraria, então, como local de excelência para um resgate simbólico. Seguindo seu argumento, esse local não “existiria” em si, mas seria fruto de um “sonho de pureza africano”.

Outro autor a teorizar sobre a dimensão “mítico-histórica” das fundações das primeiras casas de culto aos orixás foi José Jorge de Carvalho (1987), em um artigo que discute a noção de tempo histórico nos xangôs de Recife. Nesse artigo, o autor discute o sentimento por parte dos membros do xangô recifense, que oscilam entre o orgulho de um passado glorioso, domínio dos grandes antepassados africanos e sua sabedoria e conhecimento, e, por outro lado, uma carência com o momento presente do culto, diante do que ele denomina como “perda da memória coletiva”.

A partir dessa “visão histórica dos cultos”⁷⁵, o autor cita três processos: a ênfase na glória antiga, sentimento de crise pela memória coletiva e movimentos de

⁷⁵ Essa abordagem nos coloca diante de uma questão importante dentro do campo de estudos sobre religiões de matriz africana. Esse ponto é problematizado por Marcio Goldman, vale a citação: “Uns e outros tendem a conceber as religiões afro-brasileiras como entes mergulhados numa historicidade que não lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo — mantendo-se então, imutáveis ou, mais frequentemente, degradando-se lentamente até desaparecerem —, ou acomodar-se a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da

transformação na busca de continuidade do próprio modelo de culto. José Jorge parte, então, para uma tentativa de “apreender os significados mais profundos desses processos”, em especial, o “silêncio intencional” por parte dos membros do xangô sobre o período da escravidão (*Ibidem*, p. 53).

Entretanto, é preciso ressaltar que o trabalho de José Jorge de Carvalho se diferencia da abordagem de Stefania Caponne, uma vez que procura entender esse retorno à África não como disputa por “legitimidade” e “prestígio”, mas a partir de elementos do próprio universo do Xangô. Sobre isso, diz o autor:

É preciso insistir também que essa curiosidade que leva muitos líderes a mudar seu sistema, fazer viagens, etc., é pelo menos tão religiosa quanto a pesquisa de um acadêmico é legitimamente intelectual. Pois há, entre alguns estudiosos, uma tendência a ver essas mudanças como um puro jogo de poder por parte dos líderes (CARVALHO, 1987, p.52).

Nesse sentido, seu argumento se encontra com o de Max Bondi (2009), que peço ao leitor ou a leitora licença para citar por extenso:

Contra a interpretação [...] de que esse retorno estava sob o 'pretexto' de legitimar a prática do terreiro, esse retorno às origens pode ser visto de uma forma diferente. Levando a sério a declaração do pai-de-santo, a questão é de por que os deuses africanos estavam com raiva, e por que os deuses exigiram um "retorno às origens". Essa referência a "origens" deve servir como uma pista em direção a um possível entendimento sobre o assunto. Enquanto os sistemas cosmológicos e mitológicos podem, seguindo Goldman, ser subservientes à produção ritual, esta mitologia ainda é fundamental para entender como o candomblé funciona. Dentro dos rituais de adivinhação ou de iniciação, é a mitologia que se elabora sobre eles, e, portanto, também aqui a sugestão é que a mitologia pode conter uma pista para a compreensão do poder ritual da África. Fundamental para o candomblé são os mitos que dizem respeito às origens: dos orixás, dos homens e do mundo. Esses mitos não são arbitrariamente localizados, mas são especificamente vinculados ao continente africano (cf. Prandi 2001, 2004b, 2005, 2006b). A própria origem da humanidade é sustentada, como é na religião iorubá, na cidade de Ifé (também Ile-Ife em iorubá) na atual Nigéria. Os próprios orixás são tidos como locais específicos, montanhas ou rios (e não apenas "representações", cf. Goldman acima). [...] A lógica da cosmologia do candomblé, como é evidente na adivinhação, sugere que a África é a fonte de tempo original e o mito de origem. Esta mitologia detém a chave para a compreensão do presente e do futuro, e por isso não é nenhuma surpresa que a África, e as coisas da África, sejam entendidas nesta perspectiva. É através da África que as coisas acontecem, e por isso o 'movimento de retorno' deve aparecer como um movimento inteiramente em acordo com essa lógica (Bondi, 2009, p.15, tradução minha).

‘sociedade abrangente’”(GOLDMAN, 2009, p. 109)

Contudo, é preciso problematizar essa oposição reificada pelos autores citados, entre uma —África mítica (idealizada pelos religiosos) – em comparação com outra —África real (conhecida pelos pesquisadores). Dito de outro modo, cabe questionar qual o rendimento em analisar esses mitos contrapondo-os com aquilo que se supõe ser a “realidade”, nesse caso, a “história de fundação do terreiro”.

Outro modo que essas experiências são pensadas enquanto mitos é levantado por José Jorge de Carvalho, no sentido de que os mitos revivem na vida dos praticantes do nagô em Recife, tomo como exemplo disso sua interpretação da fundação do Sítio de Pai Adão por Tia Inês:

Com a mesma capacidade com que superou a distância entre os dois continentes, saltou por cima também do tempo inteiro da escravidão e veio representar, para os membros, a imagem de uma mulher africana imbuída de toda a força dos orixás, tal como (dizem) eram os iorubas antes do tráfico de escravos. Dito nos próprios termos da mitologia de criação ioruba, Tia Inês parece ter vindo do orun(o mundo metafísico onde os orixás habitam) com a finalidade de fecundar o aiye(mundo físico) dos homens carentes de transcendência, e cujo movimento primeiro é o de voltar a unir-se ao orun, do qual foi separado no princípio dos tempos. Tia Inês vem assim representar a instalação de um novo universo ioruba no Recife, repetindo o ciclo de união do aiye com o orun já vivido antes pelos mitos próprios dos habitantes do outro lado do mar. Através dessa africana, sugiro, o xangô revive, em sua história, o mito básico dos iorubas” (CARVALHO, 1987, p. 53).

As transformações de sonhos ou viagens em “verdadeiros mitos” sobre orixás e África, foi objeto de reflexão de Rita Segato (1995) ao falar do papel dos sonhos na “mitologia nagô”. De acordo com a autora, a “mitologia nagô” seria “fragmentada⁷⁶”, dada a experiência traumática da escravidão, isso impediu que, ao contrário de um “complexo sistema ritual” e do “extenso repertório musical”, os mitos não passassem de “um conjunto vago e idealizado e nostálgico de noções”, esses fragmentos seriam preenchidos tanto pelo sincretismo quanto por sonhos (1995, p. 140-142). Seguindo ainda as definições da autora, o repertório de “mitos” do nagô parecem se agrupar em dois conjuntos: os mitos dos orixás que seriam “herdados da tradição” e episódios “mitificados” a partir de sonhos ou anedotas autobiográficas dos praticantes do nagô (Segato, 1995).

⁷⁶ A respeito do aspecto “fragmentado” das narrativas mitológicas do nagô em particular, e, do candomblé em geral, tendo a concordar com a formulação de Opipari, quando a autora diz: “Com efeito, o aspecto fragmentário das narrativas míticas, irredutível a uma perda ou a um esquecimento, parece-me, muito pelo contrário, inerente ao processo de atualização”. (OPIPARI, 2010, p. 46)

Halloy (2005) retoma essa divisão buscando uma divisão menos rígida, ou a enxerga em mais uma nuance. Para o autor, os episódios mitificados são lidos ou interpretados a partir dos episódios narrados pelos mitos dos orixás. Esse “conhecimento” incorporado ao “corpus” mítico é transmitido às futuras gerações, ou, como diz Halloy, é um “conhecimento mitológico herdado”. Ao serem transmitidos, esses episódios se diferenciariam dos “contextos originais” e novas recodificações seriam feitas, distanciando esses eventos das pessoas que os vivenciaram, tornando-se mitos análogos aos próprios mitos dos orixás (Idem, p. 170).

Contudo, essa divisão opera ainda em termos que tendem tomar uma concepção de mitologia fragmentada pelo decurso histórico, opondo “mito” e “história”. Recusando esse tipo de leitura, penso que o que está em jogo nesses casos nos permite vislumbrar um tipo de reversibilidade entre os dois polos dessa “oposição”, assim, pode-se dizer que os “mitos” serviriam como um “fundo” para as biografias, e que igualmente podemos dizer que as “biografias” serviriam como um “fundo” para os mitos de acordo com o que apresenta-se enquanto figura na narrativa.⁷⁷ Nesse sentido ao invés de pensarmos nessas narrativas como “episódios biográficos mitificados” considero que o inverso seria mais apropriado para lidar analiticamente sobre tais relatos. Seguindo essa proposição, retorno à narrativa de Pai Paulo:

“Eu não queria ir [para África] viajar mais de vinte e quatro horas num avião com as pernas inchadas desse jeito, não achei que seria bom. Mas sempre dá aquela vontade de ir pra África conhecer a terra de meu bisavô. Então eu fui. Fui porque o maracatu ia, mas quem iria fazer as invocações? Cantar as toadas como eu aprendi com meu Pai e meu avô cantava? Meu Avô tinha feito essa viagem com Otolu Bioka, mas Otolu faleceu no meio da viagem e meu avô ficou sozinho. Naquele livro que eu

⁷⁷ Ou como formulou Wagner: “[...]poderíamos acreditar que os fatos do parentesco ou da subsistência cotidiana encarnariam uma realidade preeminente, ou pelo menos que os deuses e os sacramentos dos rituais são mais para prender a mente do que as situações do mito, mas na realidade esses fatos e fetiches não são menos representações simbólicas do que as construções do mito. Os mitos realmente imitam as formas e situações da vida secular e religiosa - isso é parte de sua magia e de sua credibilidade - mas poderíamos igualmente argumentar que o parentesco, a subsistência, a magia e o ritual imitam as formas e situações de um mito[...]O único verdadeiro ponto de congruência entre o mito e outros meios simbólicos da cultura é um recurso comum sobre as implicações de auto-estruturação do uso de semiótica: a transformação obviando do inato para o artificial e do artificial para o inato. Este denominador comum coincide com a facilidade narrativa para transformar a cultura em suas formas convencionais e de improviso, e, assim, para suplantá-lo o homem e seu mundo. Ao contrário de nossa literatura, o mito pertence a um regime ideológico em que se acredita que o aspecto convencional de simbolização (o modo semântico) é inato ou imanente ao homem. Isto significa que as convenções que dizem respeito a narrativa são percebidos como um “dado” uma espécie de adequação moral implícita aparecendo espontaneamente dentro de uma atividade cuja adequação é em si mesmo, auto-evidente.” (Wagner 1978, p. 54, tradução minha).

ganhei⁷⁸, aqueles antropólogos escrevem que meu avô foi pra África para aprender se iniciar. Que besteira! Os antropólogos são como ‘mau-informantes’ falando de coisa que não sabem, do ouvi falar. Eu não, confio no que meu pai dizia. Ele foi pra conhecer a família dele, tanto que eles não acreditavam que ele era brasileiro e não queriam deixar ele voltar. Mas ele teimou que queria voltar sim, com saudade daqui, dos amigos, aquela coisa toda. Então ele voltou, mas os parentes não queriam que ele voltasse e ficaram muito chateados com a decisão dele e aí foi fogo (risos), tanto que quando ele estava caminhando pra entrar no navio quase caiu e estava cheio de tubarão embaixo, só esperando uma brecha. Mas ele sabia se defender, porque já tinha aprendido aqui. Quando a gente chegou em Ilê Ifé e fomos conhecer o rei, ninguém deu muita bola pra gente (risos), os ministros lá lendo jornal e nem olhando direito. Aí Félix⁷⁹ pediu para que eu cantasse uma toada para o rei. E o rei vestido todo de azul, como Iemanjá, só o sapato era branco. Como Tia Inês, ela era de lá, uma moça historiadora disse que ela era de Abeokuta, que nada! Ela era de Ilê Ifé, de Lagos, eu vou confiar no que os outros dizem? Eu confio em meu pai, no amor que ele tinha pelo pai, meu pai é meu melhor informante. E o rei estava ali de azul como Iemanjá. Aí eu cantei uma toada para Iemanjá e eles todos pararam e olharam, e começaram a bater palma. Nosso ioruba é arcaico mesmo, como falou o rei de Oyo. Vem das heranças de meu bisavô Alapinni. Estava de volta lá, como meu Avô fez. Então o Rei de Ifé pediu para que eu me ajoelhasse e aquela coisa toda, então me deu o título de Baba Ifamuyiide, que significa ‘Ifá trouxe esse filho de volta para casa’ e deu o título de Yeye Ifamuyiide para Lucinha, que significa ‘Mãe que Ifá trouxe de volta para casa’. É como diz aquela cantiga de Ossãe, que os filhos de Ilê Ifé vão retornar para casa. Aí me levaram para ver Ogum lá em Ilê Ifé, cheguei lá e cantei para Ogun. Fui cantando e ia puxando a letra assim, alongando, e eles olhando, cantei como meu Pai cantava.”

Pai Paulo frequentemente se refere ao modo de cantar de seu pai Malaquias. O momento de maior importância, em sua viagem à África, não ocorreu apenas pelo fato de estar lá, mas de ser reconhecido no lugar de onde, o pai narrava, vinha sua família. E foi por meio do “cantar como meu pai cantava” que o rei o abraçou. Nesse momento, se relembrarmos o que disse Pai Paulo, ele já não era mais “ele”, mas era seu pai, seu

⁷⁸ Pai Paulo refere-se ao livro “Caminhos da alma. Coleção Memória Afro-brasileira. 2002”, que foi presente de Vagner Gonçalves da Silva, em Fevereiro de 2014.

⁷⁹ Félix Ayoh Omidire, professor do departamento de Línguas estrangeiras da Obafemy Oluwo University em Ile-Ife Nigéria.

avô e seu bisavô. Assim o pai se fez presente, cantando. Malaquias era considerado um exímio cantor e dançarino no Nagô, José Jorge de Carvalho assim o descrevera:

Maior conhecedor de todo o seu sistema ritual, melhor cantor e quem melhor pronunciava a língua ioruba. Com sua morte, o Nagô perdeu uma parte considerável do culto a Orumilá (era ele o que mais sabia sobre esse ritual), incluindo uma parte considerável do repertório dos cânticos a este orixá. Além disso, a língua ioruba, na qual se fazem todas as invocações e todos os cânticos, ficará mais distorcida ainda do que já está, pois pouquíssimas pessoas são ainda capazes de pronunciá-la de forma reconhecível. Malaquias provavelmente levou consigo outros "fundamentos" importantes do culto, apesar de segundo fui informado ter deixado ainda instruções com os filhos e o neto (1987, p. 45).

Esse cantar que foi decisivo na forma de “experenciarmos” o solo africano, o conceito de África é também “experimentado” analogamente ao modo especial de se relacionar com os orixás ou eguns, ou seja, por meio das cantigas e invocações. É preciso ressaltar que não se trata, aqui, de meramente atribuir uma “africanidade” a essa experiência, ao “encontrar” um significado dessas toadas do nagô, por suas possíveis traduções pelo ioruba, “comprovando” que de fato são palavras ou expressões africanas. É preciso ir além. Como efeito desse encontro, Pai Paulo pôde, enfim, ver reconhecida pelos “africanos” a expressão de suas palavras, mas não se trata do mesmo ioruba, como disse Pai Paulo, “*o rei falou que nosso ioruba era arcaico*”, essa diferenciação é importante e voltaremos a ela a seguir.

Por enquanto, usaremos o ioruba ou as cantigas em ioruba como alegoria sobre as abordagens desse retorno à África que falamos acima. Essas leituras revelam duas perspectivas sobre o assunto. A primeira diria sobre a perda do “sentido” e “significado” das palavras em ioruba com o passar das gerações, funcionando quase que como uma alegoria sobre o próprio processo de formação do candomblé, que passaria de um passado “étnico”, concreto, para uma africanidade “imaginada” ou “sonhada” no presente. Esse tipo de leitura procura conferir “inteligibilidade” aos cânticos em “graus de preservação” de seus “significados”.

A outra abordagem deriva, em parte, dessa assunção, mas não somente dela, ao afirmar que dado que as comunidades “desconheçam” o “sentido literal” dos cânticos, é preciso interpretá-las não mais como sobrevivência de um sentido literal, mas como uma “linguagem ritual”, de modo que os significados do nagô são lidos como “fictícios” ou “míticos”. O que é interessante notar é que ambas tendem a estender para a criatividade dos outros uma recriação de nossas próprias concepções teóricas e ideológicas. Não obstante, se recusarmos um tipo de abordagem que não busque uma

tradução literal dos significados dessas palavras, nem situá-las apenas como linguagem ritual, como procederíamos então?

Penso que, nesse ponto, é necessário dar mais atenção à diferenciação que Pai Paulo aponta, em especial, ao seu “ioruba arcaico”, não apenas em certo sentido genealógico, mas em sua dimensão existencial. Mais do que a tradução dos significados, parece-me haver um movimento análogo do “*coincidir os recados*” do jogo de búzios, que as traduções de Pai Paulo procuram elicitar:

“Eu sempre que posso procuro ver com os africanos aquilo que meu pai falava, para ver se bate, como o Maracatu, que ele diz ‘Mura kuta’, ‘vamos parar e debandar’, isso é uma voz de comando, um afoxé mesmo, esse é o afoxé, não bloco de carnaval, é essa voz de comando ‘vamos parar e debandar’. Então encontrei Ajibola e falei pra ele e ele sim ‘mura kuta’, ‘vamos se espalhar’, meu pai dizia ‘debandar’ e ele ‘espalhar’, mas bateu. O nome de meu avô também não batia, eles [pai e tio] diziam opeótanan, e ninguém conseguia dizer o que era, aí eu pensei, deve ter alguma coisa aí, então mudei para opeatuanan, e daí bateu.”

“*Canto como meu pai cantava*”, essa afirmação diz respeito tanto ao rigor e à pronúncia em *ioruba* de seu pai, aspecto que já tinha sido destacado por outros pesquisadores (Carvalho e Halloy), quanto à maneira de cantar, o “como” e “quando” cantar, ou seja, todo um conhecimento implicado na forma de entoar uma cantiga. Essa singularização é importante e ela permite visualizar o tipo de transformação envolvido nesse ato. Para isso, voltaremos à conversa na varanda de Cicinho.

Chuan colocou o cd do Maracatu Raízes de Pai Adão para tocar no som. Chuan me diz: “*Eu só tenho de agradecer meu irmão Itaiguara por ter me levado nessa viagem, primeiro Deus e os orixás, e ele, porque senão fosse o maracatu quando eu iria para África? Então eu já posso morrer feliz*”. Cicinho diz: “*Olavo, preste atenção nas toadas que cantamos em ioruba*”. Pai Paulo continua: “*Esse cd[do maracatu da família] a gente botou em cima do povo mesmo (risos), nunca ninguém tinha cantado toada de santo em ritmo de maracatu, preste atenção agora, tá ouvindo? É o ilú, tá vendo? Tan tan tan, agora mudou pra alfaia, viu só, na mesma cantiga, o mesmo segmento e você nem percebe que mudou. Assim sou eu e Cicinho, quando eu canto uma toada, ele prossegue do mesmo ponto, a gente nem precisa parar de cantar, continua numa coisa só [Cicinho concorda com a cabeça]. Assim era meu pai e meu tio Zé Romão, quando um cantava o outro continuava e nem precisava parar o toque pra isso, cantavam por horas, como aprenderam com meu avô. Meu avô cantava, tocava e dançava com o*

*Bata*⁸⁰, fizemos isso quando gravamos o cd, né, Cicinho? Cantamos, dançando e tocando ao mesmo tempo [os dois riem].”

Pai Paulo diz:

*O povo pensa que eu inventei essas cantigas, porque ninguém cantava aqui antes, mas que nada, eu não sou compositor (risos), muitas cantigas se perderam, houve uma repressão muito forte na época do meu avô, então meu tio e meu pai não pegaram todas as toadas, muita coisa se perdeu, por isso eu fui atrás, recuperei as todas de Iroko, por exemplo, as de Olofin Oduduwa. O que eu fiz foi pegar as todas de King*⁸¹ *e colocar no jeito que meu pai cantava. King é muito desentoadado, mas fez uma pesquisa séria, ele foi a fundo atrás dos africanos e escreveu belas cantigas, mas não sabe cantar, eu fui lendo e daí já fui colocando no jeito de pai [dizendo a Cicinho], hoje já tem gente colocando elas até no celular (risos).”*

As cantigas do cd do Maracatu Raizes que, de certa forma, levaram a família para África estão bem difundidas nos terreiros nagô. Eu mesmo presenciei algumas delas sendo cantadas em terreiros que não possuem vinculação direta com o terreiro da família. Em um evento da prefeitura de Recife, durante os festejos juninos, houve uma apresentação de “músicas afro” e culinária dos terreiros. Diversos terreiros foram convidados para cantar músicas de sua “nação” no palco. Em certo momento, escuto um homem cantar de maneira muito parecida com a que canta Pai Paulo, comentei com um amigo, Alexandre l’Omi l’Odo, filho de santo da casa de mãe Lú, que achava o tom de voz da pessoa muito parecido com Pai Paulo. L’Omi me explica: “*aquele é um ex-filho de santo de Pai Paulo, que está em outra casa agora, mas que continuava a cantar como Paulo Braz, melhor dizendo, tenta, né? Porque não consegue (risos), o povo aqui em Recife vive tentando imitar o jeito que o velho canta*”.

Conforme a visão dos praticantes do nagô, a execução das cantigas se apresenta como um “modo” específico da nação, mas que é singularizado pelos “grandes cantores” dessa nação, que acrescentam seu estilo pessoal, suas idiossincrasias, que serão, em seguida, adotadas como um estilo mais geral, ou como diz Halloy (2005): um “estilo ritual” da própria nação. Em determinado momento de seu livro “Cantos

⁸⁰ Um tambor em forma de ampulheta, com duas peles nas extremidade, e é tocado em diagonal, muito popular na Nigéria e em Cuba, aqui, no Brasil, só é utilizado em alguns rituais da nação nagô, não sendo utilizado por nenhuma outra nação até onde eu sei.

⁸¹ Refere-se às cantigas descritas por SALAMI, Sikiru. “Cânticos dos orixás na África”. Editora Oduduwa, 1991.

Sagrados do Xangô do Recife” (1993), José Jorge de Carvalho fala sobre esse “estilo afro-brasileiro” de executar as toadas, em especial, nos modos de “individualização” que elas permitem vislumbrar:

É muito possível que haja peculiaridades no estilo afro-brasileiro de conservação de textos sagrados, devido a que as pessoas não puderam compor novas toadas, mas repetir apenas. Essa atitude de conservação do texto pode ter incidido na execução musical, enfatizando talvez parâmetros distintos dos africanos. Por exemplo, enquanto na Nigéria é comum a prática de criar variações para as letras das canções, tanto solista como do coro, no Recife os impulsos de improvisação, ou as tentativas de individualização do evento ritual-musical, tiveram que se deslocar principalmente para a melodia, através da exploração de melismas, floreios, e acréscimo de vocais. Uma consequência desse trabalho de criação melódica sobre o texto ioruba - perversa para o nosso projeto de tradução - foi dificultar a audição linguística, a ponto de muitas vezes impossibilitar o tradutor de distinguir os fonemas constitutivos de uma determinada palavra, daqueles que lhe foram acrescentados. Dito de outro modo, por motivos diversos tanto as letras como as melodias foram deformadas- as melodias desconhecem as incoerências dos textos e os textos são indiferentes aos excessos das melodias (1993, p. 22).

Esse trecho apresenta uma leitura que está próxima à explicação de Pai Paulo sobre seu papel como cantor, e não compositor das toadas, ou seja, da capacidade de improvisar ou singularizar uma cantiga através do modo que executa a mesma. Essa “criação melódica” incide sobre a leitura dos cânticos lidos por Pai Paulo, transformados em toadas do nagô. Nesse ponto, diria o autor: “um corpus ioruba, nigeriano; a mitopoética que suscita, porém, é afro-brasileira (1993, p. 23). Contudo, diferentemente de certo “pessimismo” adotado por Carvalho, não considero que haja necessariamente uma “deformação das palavras”, mas uma transformação delas por esse estilo, como veremos a seguir.

Pai Paulo não ignora o significado das palavras em ioruba. Saber o que se está cantando é uma condição importante para o universo nagô. Ele mesmo busca fazer suas próprias traduções das toadas e invocações, essa tradução não implica em uma uniformização⁸² dos significados, mediante a adoção de um único “significado” das palavras de um dicionário. Mais do que a origem da cantiga, o modo de cantar me

⁸² Sobre essa uniformização conferir o Castillo(2008), a autora traz em seu texto questões referentes a tradução a partir da opinião de dois nigerianos, Ayoh Omidire e Abimbola, segundo esses autores a tradução desses cânticos baseadas na “língua do dia a dia” seria mais um “armadilha do que solução”. Abimbola sugere ainda que muitos cânticos no Brasil, “simplesmente não existiriam na África, e outros seriam elementos que teria “desaparecido da liturgia” africana, e por fim, (o que nos interessa aqui) que haveriam cantigas surgidas no contexto brasileiro, “tendo sugestivas referências da experiência da escravidão brasileira, algumas cantigas de Xangô que falam do sofrimento do povo, da esperança de ser libertado pela intervenção do orixá” (CASTILLO, 2008, p. 159). Contudo, considero que tanto a “tradução que uniformiza” quanto sua dificuldade, partem de um mesmo pressuposto sobre tais conteúdos idiomáticos.

parece significativo para diferenciar uma nação da outra. Sobre isso, Pai Paulo me explicou:

“Antigamente, os iorubas, ou lucumi, como se dizia, vieram da África, mas foram obrigados a vir no navio negreiro, e aí se misturou os negros das tribos diferentes, nagô, jeje, xambá. Tia Inês, por exemplo, ela era de Ilê-Ifé, o rei disse que era uma família muito importante de lá, mas ela também era jeje, uma moça disse que ela era de Abeokuta, que nada, ela era jeje, tinha aqueles 3 traços no rosto. Assim como Claudino Bamboxê, que foi um dos principais auxiliares dela no Sítio. O Sítio é nagô, nossa tradição é nagô, mas ele era jeje, tem até aquela toada de Ifá, a gente canta de um jeito e o jeje canta de outro. Não é esse jeje que você vê nos terreiros por aí, não, era diferente mesmo. Meu pai cantava muitas toadas do xambá, ele gostava, ele cantava ‘Ogum torubamba torubamba’, essa é uma toada do xambá, outra vez ele foi num terreiro e quase apanhou do povo, houve uma confusão medonha, ele cantou aquela toada xambá ‘Akoro pa loni o pa o jare pa lelê pa Ogum pa ojarê’, ele estava dizendo que era para Ogum limpar, abrir os caminhos, né, só que pra mãe de santo ele estava mandando Ogum matar todo mundo (risos). Mas é tudo africano mesmo.”

José Jorge de Carvalho recupera a explicação de Malaquias sobre o ocorrido:

Malaquias Costa contou-me que uma vez quase o expulsaram de um terreiro de xangô porque ele cantou essa canção durante uma festa. Segundo a interpretação dos seguidores daquela Nação, esse texto quer dizer que se está desejando castigo para os filhos de santo da casa. Malaquias discordou daquelas pessoas e me explicou:

‘Na minha lei esta toada está pedindo para abrir os caminhos, para que tudo seja feliz. Pa: vai cortando, desembaraçando o caminho’ (*Ibidem*, p. 74, grifo meu).

Vamos nos deter um pouco mais na explicação de José Jorge de Carvalho:

O que se pode concluir disso é que ambos – Malaquias e os membros do outro terreiro - sabiam que o texto fazia referência a matança e construíram ao redor dessa palavra duas mensagens exatamente opostas, respectivamente, uma positiva e outra negativa. Maria das Dores⁸³ me ofereceu uma tradução parecida: ‘A toada está falando de quando eles [os òrigãs] vinham a cavalo, na guerra, e que eles brigavam’ (1993, p. 74).

O texto em questão, do qual fala José Jorge, é a tradução oferecida por Sunday Aderemi Adeyemo, um nigeriano que na época fazia seu doutorado em Psicologia Experimental na Universidade de Queen’s de Belfast, Irlanda, no início dos anos 80. O

⁸³ Maria das Dores era uma importante mãe de santo de Recife, segundo Pai Paulo, ela fora primeiro iniciada na nação Xambá e depois, com a morte de Artur Rosendo, importante sacerdote dessa nação, percursos da mesma em Recife, ela migrou para o nagô, tomando obrigação com seu tio José Romão e seu pai Malaquias

trabalho de tradução em conjunto, de José Jorge de Carvalho e seus amigos nigerianos, abrangeu mais de 300 cantigas do nagô, esse trabalho resultou no livro supracitado. A tradução seria a seguinte: “*Akoro pa lónií: Akoro mata hoje/Ògún pa o jàre: Ògún, mate-o, por favor/ Lele* – advérbio completamente. Para S. Adeyemo, o jare pode indicar também uma expressão de ênfase” (*Ibidem*).

Nesse pequeno trecho, considero que há três possíveis “traduções” sobre essa cantiga, e não apenas uma como supunha José Jorge de Carvalho, ainda mais que há, aqui, três cantigas diferentes e não uma mesma cantiga. Entendo que as traduções lidam com a singularização de seu conteúdo de maneira criativamente diferente. A diferença, nesse caso, seria o modo como elas são convencionalizadas. Quando José Jorge de Carvalho utiliza como base a tradução de Adeyemo, ele implicitamente a considera com base em nossas convencionalizações e a utiliza como “controle” para a objetificação das cantigas por meio da tradução.

O “referente” dessas três versões seria o idioma ioruba, o que significaria que a tradução de Adeyemo, por ser nigeriano e falante do ioruba, seria autoevidente; as outras versões seriam diferentes e mesmo “conflitantes”, dado que não dominariam completamente o conteúdo do idioma ioruba, uma vez que esse foi “perdido” ou “deturpado” com os anos, contando como “referente” pequenos fragmentos idiomáticos para se apoiar. Sobre esse tipo de convencionalização envolvida nessa “tradução”, gostaria de voltar a uma passagem de Roy Wagner (2010a), que me parece elucidativa, sobre o que foi discutido aqui:

Isso pode parecer uma estranha espécie de fé para as pessoas que gostam de se identificar como linguistas, mas na verdade deriva diretamente de nossos pressupostos ideológicos sobre a natureza da linguagem. Pois a linguagem faz parte da Cultura e, por conseguinte, é vista como arbitrária perfectível e dependente de definição e uso preciso na descrição daquilo que é ‘real’ e concreto. A antropologia semântica apoia-se em uma crença comum na possibilidade e perfectibilidade das definições – definições fundamentadas em pressupostos coletivos sobre o inato e a existência absoluta de um único mundo fenomênico ‘real’- e confere à denotação verbal uma prioridade determinística sobre a extensão do significado, de modo a afirmar a primazia da ordem ‘natural. Ela controla e produz ‘natureza’ por meios culturais, na medida em que uma natureza é universal é a única base fenomênica para a exatidão das definições e a única base fenomênica para eliciar definições ‘equivalentes’ - traduções- de seus objetos de estudo (2010a, p. 222-223).

Não se trata de afirmar, aqui, qual modo de tradução⁸⁴ é o mais apropriado ou correto, as traduções são sempre modos criativos de lidar com a linguagem. A diferença

⁸⁴Para ilustrar esse tipo de abordagem, recorro novamente a Lisa Castillo em diálogo com Félix

está no modo como elas são convencionalizadas. Essa distinção que faço, entre a abordagem que proponho e a de José Jorge Carvalho, é mais metodológica, relaciona-se ao modo como lidamos com a criatividade nativa. Suas definições (compartilhadas por outros antropólogos, praticantes ou não) sobre “deturpações” e “erros” do ioruba, que levariam a “traduções fictícias”, são efeitos dos postulados dessa “antropologia etnossemântica” a que se refere Wagner (2010a, p. 218), ou seja, de nosso: “comprometimento semântico com a realidade cultural” de usar “nossa própria realidade como controle para a invenção de culturas”. Com isso, tendemos a negar a criatividade nativa, reduzindo-a, então, a “mitos”, “visões de mundo”, “interpretações de realidade”. Como sugeriu Wagner (2010a, p. 224): “a metodologia mais eficaz para antropologia semântica é aquela que analisa a maneira como o homem cria suas próprias realidades, a começar pelos procedimentos da própria ‘etnossemântica’”.

Voltando às cantigas, quando se canta uma toada, essa toada exprime uma relação com o orixá que ela evoca, bem como um modo de execução que a vincula a sua nação. Como afirmou Malaquias, a confusão em questão não começou para se saber quem estava “certo” ou “errado”, quem dominava mais o conteúdo dos significados das palavras em ioruba. Não era uma leitura divergente do ioruba, mas um *ioruba* divergente mesmo. Como disse Pai Paulo: “*na minha lei esta toada está pedindo para abrir os caminhos, para que tudo seja feliz*”, e segundo ele, para a mãe de santo, a cantiga “*pedia para o orixá matar as pessoas*”.

É interessante notar que, para Pai Paulo e, ao que parece, para Malaquias, não se trataria de um erro de interpretação da mãe de santo, mas a própria cantiga que seria *diferente* de uma nação para outra; mais do que uma variedade de interpretações, o que existe são realidades distintas. Não me parece que há uma disputa para saber quem estava “certo”, se Malaquias ou a mãe de santo, ambos estavam, a seu modo, “certos”,

Ayoh Omidire, que problematiza a tradução do ioruba presente nas cantigas de santo, cito na íntegra: “O problema da tradução das cantigas sagradas tem várias vertentes. Ayoh Omidire lembra que o ioruba falado consiste em mais de 20 línguas relacionadas (ou dialetos) das diferentes regiões do território ioruba. Quando missionários protestantes criaram o ioruba escrito no século XIX, privilegiaram a gramática do dialeto de Oyo[...]Desta forma, a relação que se fala é bastante diferente da que se escreve. Mas Ayoh Omidire ressalta que o problema mais grave para a proposta de traduzir as cantigas sagradas é o das diferenças entre a língua litúrgica e a do cotidiano: ‘a versão litúrgica já vem codificada, pois tem finalidade específica, por exemplo são textos de encantação (Ofô, Ogèdè, Àyájó, etc); são oríkis usados para documentar histórias, leis e tradições em livros orais cuidadosamente construídos, nos quais a linguagem é muito aglutinada para não gastar ‘verbos’ à toa; são ainda sortilégios, textos sagrados de Ifá: fórmulas que devem ser pronunciadas de formas muito específicas para obter resultados específicos, que não fariam muito sentido na linguagem do dia a dia. Portanto, quando se procura traduzir tais textos para o ioruba corrente, exige-se muito cuidado’ (Ayoh Omidire, comunicação pessoal, 18/06/2005 apud CASTILLO, 2008, p. 159)

mas partiam de mundos conceituais distintos. Essa diferença modifica e transforma a própria concepção do “idioma ioruba”, ambos são “ioruba”, embora não sejam de modo algum o “mesmo” ioruba. Cada nação performaria o *seu* ioruba. Um campo de relações que singulariza essas nações e seus praticantes a partir de modos diferenciadores de criatividade. Nesses encontros, entre “mundos conceituais” distintos e, às vezes, divergentes, há sempre “equivocações” envolvidas, os perigos desses mal-entendidos atingem a todos, inclusive aos antropólogos.

Outro ponto importante é que ainda que cada praticante afirme eu sentido como único e verdadeiro, ele nunca é fixo, a cada contexto, ele atua como fundo contra o qual os praticantes estão se movendo e principalmente se diferenciando. Embora tenha outra interpretação sobre os cantos, há uma passagem do argumento de José Jorge de Carvalho que me parece corroborar com o que elenquei acima:

Ao desaparecer essa classe de guardiães da ortodoxia, a prática do culto cobrou um dinamismo maior, a imaginação mitopoética das pessoas foi liberada e o sentido das canções pôde então ser livremente interpretado - as palavras se converteram em uma espécie de caleidoscópio, de catalizador, de lugar de fala da emoção e das visões vivenciadas - e novas associações e narrativas míticas puderam ser desenvolvidas, adaptadas agora a uma forma de vida distinta, própria de um distanciamento espacial, temporal e formal da fonte do repertório sagrado ioruba (1993, p. 22).

Apoiando-me em Wagner, eu diria que quando a toada é cantada, ela é sempre uma coisa única, um modo de compor essas relações de maneira singular. Não se trataria, aqui, de um referente de uma “classe” ou “tipo” de ioruba. A toada é uma “criação”, um discurso sobre o mundo, esse “símbolo” engloba aquilo que ele significa, esse ioruba passa a existir como tal, “obvia” a diferença entre o ioruba “enquanto” símbolo e o ioruba “concreto”. Ele representa a si mesmo e não uma coisa exterior, ou que o antecede. Esse modo de expressão colapsa a diferença entre “coisa simbolizada” e o “símbolo”. A cantiga é transformada quando estendida a novos contextos, como no caso dessas “traduções”. Pode-se depreender essas traduções promovem novas extensões aos seus significados, e eles se transformam na passagem dos contextos. Como na passagem de uma nação a outra, ou na “tradução” dessas cantigas por um falante do ioruba, um linguista ou um antropólogo. A cada novo contexto ela se modifica, transforma-se e passa a fazer parte dele, uma diferenciação contínua.

Essa pequena digressão parece apontar também para uma importante diferenciação feita em Recife entre as *nações* do candomblé. Não poderei tratar em profundidade essa diferença entre as nações, assunto que demandaria por si só um

extenso trabalho. Por hora, poderíamos dizer que os estudos afro-brasileiros tendem a situar as nações do candomblé em “continuidade” com diversos grupos étnicos africanos, como nesta passagem de Bastide⁸⁵:

Os candomblés pertencem a ‘nações’ diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é euê), nagô (ter com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas ‘nações’ umas das outras pela maneira de tocar tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços rituais. (BASTIDE, 2001, p. 29)

Por exemplo, um terreiro “jeje” seria uma designação de um terreiro oriundo de um grupo étnico ewe-fon, ou a nação “ketu” e “nagô”, ambas sendo ioruba, quase que como sinônimos de uma mesma nação. A terminologia, nesse caso, diria mais sobre uma diferença regional de nomenclatura, a exemplo dos candomblés em Recife serem nomeadas como xangô e na Bahia e alhures como candomblé. Essa explicação tem sido aceita de maneira inconteste por diversos estudiosos dos candomblés. Parece-me haver um difusionismo de fundo nessa explicação, ou seja, no início, era o mesmo grupo de pessoas, que com a escravidão foram sequestradas e se concentraram em determinadas regiões do Brasil. Com o passar dos anos, foram se dispersando e se diferenciando a ponto de se constituírem como realidades distintas, embora continuassem com uma mesma origem.

Essa interpretação é aceita e difundida sem maiores problematizações, quase que como um dado autoevidente. Contudo, ela me parece insatisfatória com o que me explicavam meus anfitriões em Recife. Talvez seja a hora de rever nossas teorias sobre essas diferenças entre as nações do candomblé, nosso modo genealógico de explicação. Nossas concepções de “grupos étnicos” ou de “identidade étnica” oferecem uma abordagem muito distante desse tipo de elaboração nativa. As nações do candomblé nos

⁸⁵ Além dos trabalhos de Bastide sobre nações do candomblé, conferir também: Renato da Silveira, “Nação Africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos”. *Afro-Ásia* 38, 2008, p. 245-301. J. Lorand Matory, “Jeje: repensando nações e transnacionalismos”, *Mana*, vol. 5, nº 1, 1999, p. 57-80; Mary Karasch, “‘Minha nação’: identidades escravas no fim do Brasil colonial”, in: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000); Ronaldo Vainfas (org.), *Dicionário do Brasil colonial 1500-1808*, (Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2000); Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002; Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares & Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005); Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006

colocam uma questão para repensarmos como conceituamos suas condições de possibilidade. Retorno a Pai Paulo.

Certo dia, eu levei a Pai Paulo uma gravação de Martiniano Eliseu do Bonfim, feita por Lorenzo Turner e disponível no site: www.memoriaafrodigital.ufba.br. Na gravação, escutamos Martiniano falar de sua estadia na Nigéria e cantando em ioruba. Pai Paulo presta atenção na gravação, pede para que eu repita uma vez mais, e outra, por fim, diz que é difícil saber porque Martiniano era ketu e sua nação era o nagô. Dias depois encontro Pai Paulo na varanda do terreiro. Ele então pergunta se Martiniano falava Okoto ou Iya boto, ouvimos novamente a canção e ele, então satisfeito, diz:

“Agora sim, é uma toada para Oxum Boto, se fosse Okoto seria para um egun, mas Iyaboto é para Oxum, que é a Oxum de minha irmã Zite, a Oxum da família da gente, é que ele diz Iyaboto, e a gente Oxum Boto, mas é para Oxum, não tinha entendido, porque ele é ketu e a gente é nagô, aí fica mais difícil de pegar. Martiniano e meu avô eram muito amigos, ele era um irmão mais velho para meu avô, os pais dele com Tia Inês vieram no mesmo navio para cá. Mas no candomblé eram de nações diferentes. Uma vez, meu tio Zé Romão foi lá para casa com meu pai, beberam e cantaram muito e eu peguei uma toada que ele cantou. Quando a gente estava no sítio, eu cantei para ele, e ele: ‘como é, meu filho, cante de novo para seu tio’; e eu cantei de novo, ele tornou a pedir e eu cantei e comecei a dançar e ele: ‘devagar Martiniano’; falou que eu tava cantando e dançando como Martiniano cantava. Só que ele dançava mais rápido que a gente, e mexia os braços assim [faz os movimentos], porque era ketu e nossa dança é mais devagar, mexendo mais os ombros, como os africanos de Oyo mesmo, Ajibola um dia meu viu cantando e dançando para Ifá e disse que eu dançava como os africanos.”

As nações, enquanto conceito “nativo”, possuem a capacidade de gerar suas próprias similaridades e oposições com base nas analogias estabelecidas pelos praticantes do candomblé em Recife. Os terreiros e, por conseguinte, as nações estão em comunicação uns com os outros, em alguns terreiros comportam mais de uma nação⁸⁶. Se tomarmos a nação como medida dessas relações, depreende-se que essa medida é uma replicação do modo de se relacionar com diferentes domínios dentro de uma

⁸⁶ Como no caso de um importante babalorixá pernambucano, que foi feito no nagô e depois tomou obrigações no jeje, em sua casa, há um interessante jogo de figura e fundo entre as nações por ocasião das festas, quando se canta para os orixás que foram feitos no nagô, os toques são nos ilus, quando se canta para os orixás do jeje, os toques são com atabaques e aguidavis.

mesma casa de candomblé (nos eguns, dos orixás, da jurema), essa medida de relação aponta para uma questão fundamental nesses terreiros, ainda que exista comunicação entre os domínios, esta não incide na tentativa de englobar um domínio sobre o outro, nem uma nação pela outra.

Minha intenção, ao chamar a atenção para esse tipo de diferenciação que as nações operam, motiva suas diferenciações, dispondo suas diferenças em relação a outras nações, bem como em relação ao ioruba nigeriano, e, em última instância, como uma diferença interna, se pensarmos na diferença entre o tempo de seus ancestrais e o tempo atual.

Entendo que as “nações” do candomblé operariam uma série de “transformações” nessas aparentes equivalências. Podemos aprender mais sobre essas “transformações” com os relatos de Pai Paulo e Mãe Lú sobre o que as nações definem como um modo de conceituar e, principalmente, de ação sobre o mundo, um modo de viver. Esse modo de viver precipita uma noção de origem expressa pelo conceito de *herança*. A “*herança dos antepassados*”, uma espécie de africanidade irreduzível, que é transformada em diferentes momentos, de acordo com os contextos, como, por exemplo, o reconhecimento ou a atribuição de parentesco mediante determinados traços físicos ou raciais, ou ainda um modo de dançar, uma invocação ou toada; são esses contextos que atualizam essas relações.

Nesse ponto, abre-se a oportunidade de um diálogo com toda uma discussão teórica sobre “descendência” nos estudos de parentesco. Uma discussão que escapa dos objetivos dessa dissertação. Por ora, é preciso sinalizar que essa concepção de descendência agnática, por meio da “herança”, pode ser entendida, aqui, em um sentido de um modo de existir, que engloba, transforma e relaciona lugares, línguas, pessoas e objetos. Não só a África seria pensada nesses termos, mas o próprio Sítio do Pai Adão⁸⁷ seria percebido como efeito desse modo de existência.

“Escute, Cinho, olha como fulano canta aquela toada de Ifá, ele canta parando no ‘Olobilam Paro’, [Uma cantiga para Orumilá] ele não pegou nada, as pessoas lá [no

⁸⁷ Atualmente o Sítio de Pai Adão é dirigido por Manuel Papai (Manuel Nascimento Costa), filho de José Romão, com a morte de José Romão, quem assumiu o Sítio foi Malaquias. Contudo, Manuel reivindicava o direito à propriedade do terreiro, uma vez que ele “herdou” as terras. Essa reivindicação gerou um conflito entre tio e sobrinho, e terminou com a saída de Malaquias do terreiro, como retrataram os trabalhos de (Motta, 1984; Carvalho, 1987; Halloy, 2005). Os efeitos dessa saída são sentidos até hoje entre o terreiro do Sítio e o Ile Iyemoja Ogunte. Contudo, não houve um rompimento total das relações, os netos de Malaquias frequentam, em maior ou menor grau, as obrigações e festas do Sítio, bem como os membros da família que permaneceram no Sítio, após a saída de Malaquias, participam das obrigações na casa da Mãe Lú. Mas há sempre uma tensão latente que, volta e meia, irrompe em novos conflitos.

Sítio de Pai Adão] *não cantam mais como a gente. Eu canto como meu Pai cantava!*” Pai Paulo, virando-se para mim, diz: *“Pode prestar atenção na toada, tem uma mulher aí que canta bem, porque ela pegou com a gente o jeito de cantar, ela vivia lá em casa, depois que saímos do Sítio, ela não foi, ficou no Sítio. Meu pai cantava muito, ele segurava essa toada, agora eles cantam parando, não canta como meu pai e meu tio cantavam... A Iemanjá de meu pai sempre ficou nessa casa, quando ele ia dar obrigação, leva ela pro Sítio e trazia de volta para cá. Iemanjá não queria voltar, mas ele dizia que ‘a santa dele ficava com ele’. Como não posso ir ao Sítio, faço tudo aqui em casa, igual ao que era no tempo de meu pai, de meu tio e meu avô, são os mesmos santos, eu assentei os que não tinha, faço as invocações aqui como eles faziam lá. A obrigação de Olofin Odudua, faço aqui mais do que eles lá no Sítio, eles não cantam nem invocam. Eles perderam isso por causa da repressão policial, depois que meu avô morreu. Mais de quinze anos sem fazer uma obrigação destas. Eu mesmo, se fico muito tempo, esqueço alguma coisa, imagina eles. Nossos santos estão aqui agora, se você não sabe cantar nem invocar, o orixá não aceita, muitos orixás já deixaram o Brasil e voltaram para África.”*

Pai Paulo propõe narrativas sobre esses diferentes modos de habitar e percorrer esses lugares ancestrais, de uma África (e o Sítio) habitada pelos *seus parentes*, essas conceituações territoriais se apresentam de modo múltiplo, por vezes, divergentes e até mesmo contraditórias. Sua narrativa faz referência, também, aos orixás que foram assentados no terreiro Ilê Ogunté como eram no Sítio. Além dos assentamentos, a própria ordenação dos santos no peji parece obedecer à mesma organização topológica que seguiam no Sítio. Essa referência permite imaginar que a separação do Sítio é mais “atual” do que “real”, e dos dois terreiros com a própria África.

A fala de Pai Paulo aponta para essa relação com a África e com o próprio Sítio de Pai Adão por meio da *descendência*⁸⁸, através dos ancestrais, de sua *herança*. É essa *descendência* que é atualizada por meio dos vínculos que o Sítio evoca nos diversos terreiros dessa família, que reproduzem no interior de seus pejis a disposição topológica dos santos e a separação espacial deles com os eguns encontrados no Sítio.

Os pejis oferecem uma dimensão física, uma materialização desses espaços (espaço dos orixás, um espaço “africano”, um espaço igual ao Sítio), de “colocação cosmológica”, como diz Scott (2007), lugares que se relacionam com outros espaços,

⁸⁸ O sentido de descendência compartilhado pelos praticantes do nagô é análogo ao conceito de ascendência das discussões sobre parentesco.

materializados pelos assentamentos dos santos que habitam em seu interior. O peji permite mais do que uma reprodução desses espaços, permite também um modo de interação destes por meio de sua “participação”:

Os candomblés podem perfeitamente estar separados ou ser rivais. Estão ligados entre si por uma mesma realidade de que todos participam, a da civilização africana. É esse vínculo que nos interessa; os babalaôs, os sacerdotes de Ossaim ou dos eguns exprimem essa comunidade de crenças e de mentalidades por estarem, na maior parte das vezes, sobrepostos a vários candomblés. Já no capítulo inicial de apresentação, como se pôde notar, não descrevemos o candomblé como instituição e sim como sistemas de participações (a instituição não constituindo, segundo pensamos, senão a cristalização de todo um conjunto de participações entre homens, as coisas e os orixás) – isto é, desde o início o encaramos em termos de civilização e de metafísica africanas (BASTIDE, 2001, p.70).

Como diz Pai Paulo, os orixás e eguns estão o tempo todo presentes no cotidiano do terreiro. Eles, bem como a própria África, são forças poderosas que incidem o tempo todo como fonte de vitalidade e criatividade no universo do nagô. Nesse sentido, o conceito de “reafricanização”, pelo qual os antropólogos têm interpretado o retorno à África, diz pouco sobre os modos que os praticantes do nagô, em particular, e do candomblé, em geral, reivindicam e atualizam esses vínculos através dessas “participações”. É essa África uma paisagem que permite que os praticantes do candomblé disponham enquanto controle para pensar suas ações no presente. Um plano de virtualidade pelo qual as relações estão sempre se atualizando, ou um dado contra o qual estão sempre se diferenciando.

Pai Paulo formula sua experiência africana nos termos de uma *confirmação*. Essa confirmação expressa tanto em seu nome “Ifá trouxe esse filho de volta para casa de seus ancestrais” como na filosofia de seu pai:

“Meu pai era um grande filósofo e a filosofia dele se confirmou na África. Eles me reconheceram, me deram o título⁸⁹ e queriam que eu voltasse para confirmar ele através de uma obrigação. Mas eu não tenho dinheiro e saúde para fazer isso, e o que eles fariam lá que nós não podemos fazer aqui? Não estou me autointitulando, mas o agradecimento eu posso fazer, eu sei dessas coisas porque meu pai me ensinou, minha cabeça é como uma máquina fotográfica, está sempre disparando, registrando. Vou jogar e confirmar no jogo esse título que recebemos. Esse nome Ifamuyiide significa também ‘mestre de Ifá reconhecido e confirmado’. Eu preciso confirmar isso.”

⁸⁹ Refere-se ao oye “título de honra” dado em Ile-lfe, recebido em cerimônia solene pelo rei Obalúfê.

Talvez, mais do que simplesmente reviver os “mitos”, as pessoas do nagô me parecem *confirmá-los* com sua própria vida. Não seria um mero jogo de equivalências entre os fatos ocorridos com uma pessoa e os eventos de que falam os mitos. Usando o Ifá como uma metáfora, eu diria que é preciso *bater* uma experiência na outra. Essa confirmação não seria uma repetição desse eventos, mas o coincidir de sua existência a partir da reversão entre os contextos.

A *confirmação* dos “mitos” pela vida das pessoas pode ser entendida como uma reversão da própria *confirmação* dos sonhos pelo jogo de búzios, esse procedimento foi descrito por Segato (1995) e Halloy(2005). Esses autores narram inúmeras passagens em que os sonhos foram interpretados e confirmados pelos praticantes do nagô a partir do jogo de búzios, como na narrativa de Mãe Lú, acima. A *confirmação* é um modo de relação e não uma “significação” *a posteriori*, trata-se não de descobrir equivalências, mas de relacioná-las a partir da extensão de suas analogias, um modo de reversão.

Ao longo desse capítulo, busquei descrever um modo de relação/reversão que se desdobra em diversos níveis. Busquei entender essa África não como causa, mas como atualização desses “mitos”, da força dos orixás, do entoar das cantigas, da herança dos eguns, das relações de parentesco. Ainda que não parta da mesma definição de mito dos autores elencados, considero que a noção de “mito” possa ter rendimentos, experimentar outros arranjos para seus elementos, associando-os em novas relações.

Não obstante, os modos com que os praticantes do nagô relacionam sua africanidade não devem ser reduzidos enquanto uma “continuidade” ao longo do tempo. O que pode ser visto enquanto “continuidade”, seria o modo em que as relações precipitam essa experiência nos termos do nagô: como efeito dessas relações.

Epílogo

"Obviamente, se ele não está aqui, ele está com Olorun, em um lugar determinado para ele ficar. Agora eu não sei de onde é este lugar, o lugar onde vivem. O mundo é muito grande, o céu é grande. As pessoas olham para o céu e acreditam que é o céu que estão vendo, mas elas estão erradas, eles só vêem as nuvens"

Malaquias Felipe da Costa, *apud* José Jorge de Carvalho(1984)

"Não queria compor outro Quixote – o que é fácil – mas o Quixote. Inútil acrescentar que nunca enfrentou uma transcrição mecânica do original; não se propunha copiá-lo. Sua admirável ambição era produzir algumas páginas que coincidisse – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes."

José Luis Borges. Pierre Menard, autor de Quixote.

Ao longo dessa dissertação, muitos fios ficaram soltos no texto, ao invés de retomá-los agora e dar-lhes uma costura final, penso que eles me servem como caminhos a serem percorridos com maior fôlego, em uma próxima etapa desse trabalho. Não espero que esta dissertação conclua ou esgote alguns temas que foram retratados.

Busquei compor um texto a partir das narrativas de Pai Paulo sobre a sua relação com Ifá (o que obviamente envolvia outras relações com outros seres). O que Pai Paulo nos ensina sobre Ifá é que o jogo, apesar de obedecer a certos princípios de combinação entre as caídas dos odus e o seus significados, também incorpora a própria experiência de quem o executa. O conhecimento sobre os odus é antes de tudo uma experimentação. Isso impele que cada pessoa, ao aprender o manejo dos odus, deve compor, com sua própria experiência, os enunciados de Ifá.

Minha atenção, no primeiro capítulo, foi pensar nas diversas práticas de se manejar os búzios no nagô e na interação entre eles. A partir do material etnográfico de outros autores, busquei retratar as variações entre essas modalidades de jogo e como elas performam jogos e realidades diferentes, que coexistem e interagem entre si. Nesse sentido, o jogo de búzios de uma modalidade pode ser confirmado por outra.

Como realidades distintas, deve se ter em mente que ainda que exista "equivalência" entre os odus, não se pode transitar de um universo de jogo para outro sem perder de vista as significativas diferenças entre eles, nossa tentativa foi em

descrever cada jogo como um “todo”, as modalidades do jogo não seriam como partes ou variações de um “todo” maior, mas como totalidades em si mesmas, ainda que “participem” uma das outras. Chamo atenção para a possibilidade de comunicação dessas diferentes técnicas que não resultam em um englobamento de uma pela outra.

Os odus e os versos de Ifá, mais do que meios de comunicação ou sistemas de classificação, são como fenômenos da experiência que guiam e estabelecem modos de interação com o mundo, a partir de certas disposições do universo conceitual que os precipitam. Mas como esses jogos interagem entre si durante os rituais e a vida dos praticantes do nagô, no ato do jogo, essas diferentes modalidades servem como um contexto implícito, de uma para outra, uma relação/ reversão de figura e fundo.

No decorrer do trabalho, procurei explicar como esse modo de relação / reversão entre os odus e as modalidades dos jogos de búzios podem operar de maneira análoga em outros contextos. Chamei atenção, também, para como os aspectos cosmológicos de estruturação dos odus incidem no modo como eles são escritos nos cadernos dos praticantes do nagô, durante a aprendizagem do jogo e que, embora compartilhados, esses cadernos só “funcionariam” para aqueles que o escrevem, já que a eficácia do jogo, além do domínio técnico de sua execução, é motivada também pela *intuição*, uma habilidade que não pode ser ensinada, apenas *herdada*.

Procurei estender essas analogias para a composição dos “Recados de Ifá”, precipitada pela objetivação de uma nova modalidade de jogo, o “Jogo de Ifá com ikins, opom e opelê”. Essa “nova” modalidade *recuperada* por Pai Paulo foi motivada pela sua leitura de um livro sobre Ifá, que serviu como gatilho para a *atualização* de uma prática que teria desaparecido de Recife em meados da década de 30 do século passado.

Essa experiência foi motivada por um evento dramático na vida de Pai Paulo, um AVC. Foi a doença que motivou um processo de cura por meio da leitura. Essa leitura, por sua vez, foi o que motivou sua *atualização* do jogo de Ifá. Porém isso não foi tudo. Para empreender essa *atualização*, Pai Paulo precisou “reconstruir” o sistema de Ifá por meio da composição dos versos de Ifá contidos no odu que o livro não retratava. Entretanto, “reconstruir” não seria o termo mais preciso para descrever essa *atualização*. Era preciso *recuperar* o jogo de Ifá, uma vez que esse jogo já esteve presente na história de sua família, de certo modo, com uma participação latente.

A *atualização* do jogo de Ifá por Pai Paulo, na forma dos versos que ele elabora, apresenta modos de criação que não passam por uma criação *ex nihilo*. Essa atualização dispõe e expressa diferentes composições e arranjos de relações com “*aquilo que já*

existia no tempo de meu avô”, em certo sentido, com aquilo que já era ‘dado’. Dessa forma, Pai Paulo não se vê como um “criador”, como me disse certa vez, “*sou um improvisador*”.

Como dito acima, a *atualização* do jogo de Ifá, na visão de Pai Paulo, vem de sua “*herança espiritual*” e está vinculada a uma concepção muito particular de consanguinidade. Essa consanguinidade pode ser entendida como um fundo de preexistência diante da qual a criação emergiria como figura. Além disso, Pai Paulo diz que não poderia ficar apenas na “*leitura*” do livro ou de cadernos - mesmo que estes contivessem todos os odus e seus recados. O jogo, para “funcionar”, obriga que a pessoa componha ela mesma seus enunciados, a partir de sua *experiência* e *intuição*, o que implica que ele não poderia ser ensinado, mas somente transmitido ao longo da vida de um “iniciado” no candomblé. Essa transmissão seria mediada também pelas “heranças”, um tipo de “dom”⁹⁰.

Essa *atualização* ou *reificação*, em outro termo de Pai Paulo, consiste na escrita dos “versos de Ifá” que teriam se perdido com o desaparecimento do jogo, seriam motivados por aquilo que José Jorge de Carvalho(1987) nomeou como “Força da nostalgia”, essa força me parece apontar para a diferenciação constantemente em jogo nessa “recuperação”.

Esses versos são “composições” que Pai Paulo elabora a partir das respostas de Ifá a uma sequência específica de perguntas; desse diálogo, ele elabora o recado, relacionando ancestrais, orixás, eventos e lugares. Segundo o modelo proposto por Pai Paulo, quando uma pessoa o procura, a partir do recado da internet, é preciso ver o que aquele recado específico diz *para* ela, isto é, é preciso tornar o recado particular, de modo a especificá-lo para uma pessoa de acordo com a extensão do contexto coletivo que, concomitantemente, é transformado.

Os recados de Ifá, implicam ainda em certa externalização dos conhecimentos de Pai Paulo (e de Ifá) em sua capacidade de escrever os versos de acordo com suas *heranças espirituais* e *intuições*. O objetivo dessa escrita é fazer com que Pai Paulo revele aos seus descendentes (e os que visitam sua página virtual) aquilo que diz Ifá em

⁹⁰ Essa é uma discussão que tem chamado a atenção de diversos antropólogos/as na etnologia afro-brasileira. Espero, em um outro momento, contribuir para esse debate, a partir do meu material etnográfico sobre a relação entre dom e iniciação (cf. Boyer, 1996; Halloy, 2010; Goldman, 2012; Sansi, 2009, entre outros). Dessa discussão, tenho como horizonte a proposição de Goldman(2012) sobre o triadismo formado entre dom, iniciação e participação.

seus vaticínios e impedir que, ao morrer, esses conhecimentos novamente se percam – por isso ele se refere, logo no início de seu projeto, ao desejo de ser um “ancestral do futuro”, a escrita dos recados passa por esse desejo. Esses recados virtuais possibilitam a solução dos problemas mediante a realização de uma *obrigação*, uma oferenda, tema do segundo capítulo desta dissertação.

Essa atualização de Ifá busca recuperar essas perdas anteriores. Difundir esse conhecimento a um público maior é uma ampliação dos efeitos dos recados de Ifá em uma nova escala. A atualização de Ifá, mais do que o resgate de elementos “originais” recuperados de um passado, compõe-se de experimentações e, principalmente, de modos de reversão, o que motiva sempre uma diferenciação relativa ao que foi “perdido” no passado e retorna agora pela ação de Pai Paulo. Ao “retificar” ou “atualizar” esse conhecimento, Pai Paulo se diferencia de seus ancestrais, esse movimento que motiva e potencializa os efeitos de sua criatividade em outros contextos, como, por exemplo: ampliação do repertório de cantigas do nagô, novas invocações, fazer obrigações que estavam esquecidas no Sítio, entre outras.

No segundo capítulo, mostrei como as relações entre as obrigações e os praticantes do nagô se desenvolvem tendo como fundo as relações que precipitam a composição dos versos de Ifá ou os recados do jogo de búzios. A composição das obrigações seriam análogas àquelas decorrentes do engajamento das pessoas pelos odus, mediadas por Ifá. Esses contextos “outros” diferenciam, então, o próprio jogo, incorporando-se a ele e por ele sendo convencionalizados através das *obrigações*. Essas diferenciações são coletivizadas por meio dos rituais e passam a compor o repertório de obrigações do nagô.

Nesse capítulo, demonstrei como essas “linhas de forças” ou poderes, que são característicos dos orixás e eguns, são reconfigurados em cada nova obrigação. As obrigações no nagô, motivadas pelo jogo de búzios, podem ser entendidas como uma transformação desse “poder”, ou “forças”, próprio dos orixás, eguns, ou Ifá que “personificam” os odus. O ritual faz com que esse “poder” possa ser estendido à pessoa que realiza a obrigação, alterando seu contexto presente e modificando-o por um melhor. Os rituais atualizam e diferenciam essas forças. A exemplo dos jogos de búzios, eles relacionam “totalidades” distintas que coexistem (o domínio ritual dos eguns, dos orixás, entre outros). Essas diferentes modalidades servem como um contexto implícito de uma para outra durante os rituais, e como desdobramentos entre as etapas de um mesmo ritual.

Minha relação com meus amigos e interlocutores em Recife se deu por meio dos rituais. A própria antropologia, aqui, foi pensada nos termos do ritual, no modo como essas pessoas convencionalizaram suas experiências com outros antropólogos que desenvolveram suas pesquisas. “*Você só poderá fazer sua pesquisa se passar pelas obrigações que José Jorge passou*”, disse-me Pai Paulo. Como eu relatei no segundo capítulo, o ritual é um modo de lidar com outras forças, com a diferença, com os antropólogos, portanto, não seria diferente. Meus amigos interpelam e abordam a antropologia a partir de suas posições, mediando esses encontros em seus próprios termos.

É preciso ressaltar, também, como afirma Pai Paulo, que os versos de Ifá dizem respeito a situações que são vividas pelas pessoas. A teoria nativa afirma: certas situações sempre se repetem. A mensagem de Ifá não seria uma “representação” dessas situações, pois não se trata de assemelhar a narrativa do jogo com a situação vivida, mas sim de os eventos dos recados coincidirem com os vivenciados pelas pessoas. Essa “repetição” ou retorno dos eventos, e sua consequente transformação dos contextos precipitada pelos odus, é experimentada pelas pessoas do mesmo “modo como as pessoas vivenciam os mitos no nagô” (CARVALHO, 1987, p. 78). Tema do terceiro capítulo.

O último capítulo desdobra-se a partir da viagem à África de Pai Paulo, Mãe Lú e seus sobrinhos. O tema da viagem à África figura, ao longo da etnologia afro-brasileira, como uma espécie de “mito de origem”, opondo-se a uma situação histórica irreversível. Em vez de opor “mito” a “história”, busquei interpretá-la a partir de um tipo de reversibilidade entre ambos, assim, podemos dizer que os “mitos” serviriam como um “fundo” para as biografias, e que igualmente podemos dizer que as “biografias” serviriam como um “fundo” para os mitos, de acordo com o que apresenta-se enquanto figura na narrativa.

Outro ponto importante é que, do ponto de vista dos praticantes do nagô, a ligação deles com a África parece depender mais das noções *herança* e *descendência*, do que da “sobrevivência” de traços originais se preservaram. A viagem para África foi convencionalizada de acordo com seus próprios termos, ou seja, apresentou-se para eles a partir da produção de parentesco (memória afetiva, modo de cantar, reconhecimento de feições e traços físicos), da incidência da força dos ancestrais e orixás (encontro com Oxum, título de Ifá), da *confirmação* por sonhos, mitos, e pelo próprio jogo de Ifá.

Como vimos em muitas falas de Pai Paulo, que seu ioruba, seu modo de adoração, é diferente do tempo dos antepassados, o próprio ioruba é percebido como uma reversão temporal que afeta tanto brasileiros quanto nigerianos, “*eles já não falam o ioruba arcaico*”, essa diferença é expressa de maneira ambígua, algumas vezes em tom pessimista: “*cultura como rabo de cavalo*”, ou como uma superação das dificuldades, “*alcancei coisas que meu tio e meu pai não puderam*”. Essa diferença é também percebida em relação à África atual, “*eles já não sabem o nome da mãe de Xangô*”. Isso não impediu que os viajantes reconhecessem certas “coincidências”. Esse coincidir não equaciona a diferença, mas a reverte em movimento de atualização e, por conseguinte, de confirmação, essa confirmação me parece ater-se sobre o tipo relação da qual os “recados de Ifá”, de maneira específica, e os “mitos”, em geral, figuram como algo que permite que os eventos e situações possam ser percebidos e interpretados. Procurei entender em quais contextos essas relações se atualizavam: no encontro com Oxum no rio homônimo, no abraço do *Alafin* de *Oyo*, por meio das invocações, do modo de cantar iorubá (e os múltiplos iorubas), na diferença entre as *nações*; busquei demonstrar que esses modos de atualização são relacionais. Nesse sentido, procurei ver essa “continuidade” com a África como efeito dessas relações e não a causa delas.

Por fim, gostaria de me ater, agora, ao título desta dissertação, em “Cadernos Nagô. A reversibilidade do Alapini Paulo Braz Ifamuiyde”, faço alusão ao modo como Pai Paulo convencionaliza sua experiência com Ifá por meio da escrita de seus versos em seus cadernos. O caderno e a escrita, mais do que uma consequência do jogo, são partes constitutivas dele. Nesse sentido, a escrita se articula a partir do jogo, da extensão dos significados das caídas dos odus a novos contextos, um tipo de reversibilidade a que me refiro na segunda parte do título.

Como vimos, os versos e odus serviriam como exemplos para as pessoas, e as pessoas serviriam como exemplos para os versos dos odus. Insisto nesse tipo de reversão, mais do que modelos ou quadros que fixariam a vida das pessoas, os odus apontam para essa relação, os recados de Ifá oferecem um fundo para a figuração das vidas das pessoas, e essas reversamente oferecem uma nova figura para os recados de Ifá, como procurei demonstrar na composição dos recados, em especial, para os personificadores dos versos.

Contudo, esse não é o único sentido possível em meu uso desse termo. Como disse na introdução, reversibilidade pode ser entendida como o efeito das teorias e conceitos “nativos” sobre nossos próprios conceitos, através da etnografia. Nesse

sentido, busquei seguir as narrativas de Pai Paulo e suas explicações sobre a *atualização* do culto de Ifá, de modo a suscitar questões, a partir do que ele julgava interessante e relevante: sobre o processo da escrita dos versos, da relação entre os odus e as modalidades dos jogos de búzios, a efetividade do jogo, o bater de seus enunciados, a relação entre conhecimento e herança, a relação com seus ancestrais, o modo que transformava as cantigas lidas em um livro para o modo nagô de cantar, entre outras.

Essa motivação contida na atualização de Ifá se estende a outros projetos, como a introdução de novos cânticos, intensificação de rituais antigos, entre outros. Ao mesmo tempo em que tais ações diferenciam Pai Paulo daquilo que estava “dado” com a morte de seu pai e tio, tais empreendimentos são uma oportunidade para Pai Paulo fazer as coisas ao modo como eram feitas no tempo de seus ancestrais, eles se situam como um fundo do qual parte Pai Paulo para “improvisar” e assim reverter seu pessimismo sobre o desaparecimento de tais práticas. É essa imagem de reversão que considero adequada para o modo como Pai Paulo lida criativamente com essas *perdas*, transformando-as.

A reversão criativa de Pai Paulo me parece uma disposição em lidar com essas experiências em seus próprios termos: a partir e por meio dos rituais, uma “antropologia reversa”, para utilizar uma metáfora de Roy Wagner. Essa reversibilidade pode ser estendida também para o modo como Pai Paulo interage com antropólogos e nossos escritos, passo agora a descrever essa contrapartida interpretativa.

Pai Paulo, a exemplo de outros pais de santo, é um leitor atento de nossas etnografias. Sua experiência com antropólogos antecede a leitura de nossos trabalhos sobre Ifá, pois, como vimos, sua família mantém diálogo com pesquisadores desde seu avô Adão. A própria esposa de Pai Paulo foi uma pesquisadora, eles se conheceram quando ela auxiliava uma professora a fazer uma pesquisa sobre os candomblés em Pernambuco. Pai Paulo frequentemente me fazia críticas aos trabalhos dos antropólogos. Um dia, bastante irritado com um artigo que tinha lido, disse-me:

“Vocês antropólogos são como maus-informantes! Vocês falam coisas sem saber! E nos tratam como se fôssemos cobaias! Esses pesquisadores neurológicos estudam negros, então, pensam que todo mundo é esquizofrênico, essa coisa toda [Se refere aos pesquisadores de Recife do início do século passado que trabalhavam no instituto de psiquiatria], e é isso mesmo, quando eu fui ficando mais velho, fui vendo

como é o mundo, percebendo como esse pessoal faz. Hoje tão dizendo até que é folclore. Botar orixá como folclore eu não creio, não atendo esse negócio não. Isso está errado, orixá é uma coisa, o frevo é outra coisa, cadê a cultura? Falando em maracatu e afoxé como se fosse uma adoração ao orixá, não tem nada a ver isso aí. ‘Ah, o xangô aquele negócio...’ O que é o Xangô? É o único orixá que está ao lado de seu povo, muitos já partiram para Ilê-Ifé, ele é o único que tá aqui, sofrendo com a gente, na alegria e na tristeza. Odé, Obaluaiê são todos orixás comandados por Xangô, egum é comandado por Xangô. Fulano de tal era muito fraco, fraquinho. Esse antropólogo que escreveu essas coisas sobre meu avô não entendeu nada. Se acham os mestres, mas são mestrinhos! Falam um monte de besteiras, eu não, confio em meu pai. Ele foi meu melhor informante.”

Motivado, em parte, pelos “equivocos dos antropólogos” que “agiriam como maus-informantes”, Pai Paulo escreve, concomitante aos “Recados de Ifá”, um livro de memórias chamado: *“Memórias de Paulo Braz, narradas pelo seu pai Malaquias, sobre o dia a dia de seu avô Adão”*. Ambos os projetos estão ligados ao desejo de Pai Paulo em ser um “ancestral do futuro” e para que seus filhos e netos “saibam como fora o dia a dia de seu avô Adão e sobre sua família”. Essa preocupação diz respeito ao desejo de garantir que os escritos retratem como ocorreram *“de fato as coisas”*, sem correr *“o risco”* de que os antropólogos e historiadores as *“deturpem”* por não “conhecerem nada”.

Procurei, em meu retorno a Recife, ler com Pai Paulo aquilo que ele havia escrito, foi uma oportunidade para um diálogo com ele e para aprender mais sobre pontos que me escapavam. Pai Paulo, na ocasião, advertiu-me que não entrasse muito nas coisas da família, os eguns, pois é algo que só a família pode saber, e os eguns podiam se zangar. A própria escrita de Pai Paulo se desenvolve sobre essa separação cosmológica, passo a isso agora.

Os efeitos dessa escrita são distintos e, como veremos, reproduzem certos princípios e, ao mesmo tempo, atualizam as relações entre as dimensões do nagô. Diferente do “Recado de Ifá”, que é público e frequentemente colocado à disposição de qualquer um na internet, o livro de memórias é de “usufruto” exclusivo dos descendentes de Pai Adão - as pessoas “de fora” não podem ter acesso a esse livro. Essa é uma preocupação constante de Pai Paulo, de que alguém consiga acessar seu computador (um hacker) e ler o que está escrito nessas memórias. Pai Paulo fornece um

exemplo dessa atualização da separação dos planos cosmológicos sobre a escrita: *“Minhas memórias, quando entraram na parte da jurema, se apagaram.”*

Segundo Pai Paulo, essa restrição se dá porque o livro fala sobre a “família de sangue”, “entre nós, o sangue reina”. É essa concepção de *consanguinidade* que explica como os membros dessa família se percebem como únicos, singulares em relação às outras casas de candomblé. Esse poder do sangue e dos laços de consanguinidade também emana dos eguns, de quem o livro de memórias de Pai Paulo trata, que são forças poderosas com as quais as pessoas “de fora” não saberiam como lidar. Parece-me que o motivo de tamanha preocupação seria o efeito de sua escrita em mundos distintos, a imanência de tal perigo reside na escrita, ela também é para Pai Paulo um modo de relação.

A aprendizagem do jogo de Ifá também se vincula a essa concepção de parentesco, mas de modo distinto: essa “herança” é aprendida também pelo procedimento técnico do jogo, mais especificamente, pela necessidade de se fazer “bater” seus vereditos a partir da intuição. Esse coincidir do jogo e da intuição é estendido tanto em relação a outras técnicas de jogo quanto a outros jogadores, *“um confirmando o outro”*, nas palavras de Pai Paulo, e em relação ao próprio cliente ou consulente, que confirma se o jogo “bateu” com o que ele vive. Os cadernos e os livros seriam uma nova instância para esse procedimento, para essa reversibilidade, eles confirmam e são confirmados tanto pelo jogo quanto pelas “intuições”, sem isso eles não *“funcionariam”*.

Nessa perspectiva, a escrita se relacionaria de modo análogo às toadas, aos cânticos do nagô, sendo uma reversão dos desdobramentos relacionais, das separações cosmológicas que lhe são imanentes. Se as toadas para os orixás e Ifá podem ser cantadas em qualquer momento, gravadas em cd’s, cantadas em eventos ou aparecer em sites de relacionamento, e não apenas durante os rituais, as cantigas dos eguns, por sua vez, só podem ser cantadas durante as obrigações a eles, pois elas mobilizam forças que não podem ser manejadas por qualquer pessoa, somente por aquelas que saibam como manejá-las.

A escrita dos cadernos se alterna enquanto motivação e “obviação” de um domínio sobre o outro, o de Ifá ou dos eguns sobre a escrita, e de um caderno sobre o outro: enquanto escrita dos versos de Ifá, o caderno se inscreve nessa “atualização”, essa recuperação dos versos perdidos, um processo sem fim. Enquanto “memórias”, o caderno se inscreve na necessidade de se “preservar” um conhecimento que é finito. Os

cadernos não seriam a forma final da escrita, mas o seu devir. A escrita nesse caso seria a atualização dessas composições e o efeito de tais relações.

Pós-escrito

Na manhã do dia 11 de janeiro de 2015, encontro Pai Paulo sentado aos pés da mangueira em frente ao terreiro. Como de costume, abaixo-me e lhe peço a benção. Após esse cumprimento, ele pede para que eu me sente ao seu lado e diz:

“Você sabe que os africanos querem que a gente volte para lá para fazer uma obrigação em agradecimento ao título recebido, não sabe? Mas como eu vou viajar com esses pés e doente desse jeito? Além do mais, tudo o que eu tinha para fazer lá, eu fiz, eu fui, cantei, invoquei, dancei para os orixás, abracei o rei, eles lá sabem quem é Paulo Braz (risos). Mas eu não quero desagradar Ifá, queria agradecer esse título, então, eu joguei para saber se Ifá queria uma obrigação em agradecimento ao título recebido e a viagem feita. Não estou me autointitulando, eu já recebi o título, quero fazer esse agradecimento pelas graças alcançadas, de acordo com nossos merecimentos. Eu joguei e Ifá confirmou que aceita a obrigação, deu Ogbe como valor determinante, ele é um odu absoluto. Então, vamos fazer essa obrigação na quinta-feira, dia 22 de janeiro. Veja o verso de Ifá sobre esse jogo...”

Pai Paulo abre seu caderno em espiral, procura a página e me passa. *“Está aqui o jogo e o recado sobre o que saiu”*. Pego o caderno e leio os versos que ele escreveu sobre o jogo dessa confirmação:

Painel 7: Recado de Ifá contendo o Odu. Diálogo com Jogo para compor o verso de Ifa. Recife. 2015.

Fonte: Autoria própria

Esse Itan Ifá:

OTURA-OSE

Araba criou Ifá para Aseda agradecer o Título de Honra (oye) dado em cerimonia solene pelo rei Obalufe com direito a novo nome ritual Ifamuyiide, ou seja "Ifá foi quem te trouxe de volta pra casa, terra de seus ancestrais".

E da mesma forma Yeye Ifamuyiide (Mãe Lu) " Mãe que Ifá trouxe de volta para casa".(Baba Paulo Braz e Mãe Lu respectivamente.)

Aseda, conforme orientação de Ifá, mandou Akoda fazer oferendas. Agradecendo os títulos recebidos, para os orixás, Exu, Ossaim, Baba Ifá, Olokotun,(Iyemanja) e Osun. Da mesma maneira 2 cabras marrans pretas, 4 pintos; 2 para Exu e 2 para Ossain, 1 guiné e 1 pato gamelo, para Olokun, e galinhas amarelas para Oxum, comidas, bebidas, barandões, flores, velas, etc.

Foi feito o jogo e Ifá confirmou que deveria ser feito as oferendas, através dos odus Ogbe-Ogunda e Ogbe-Odi. (Disponível em: alapinipaulobraz.webnode.com.br. Acessado em: 21/01/2015)

Como havia me comprometido em fazer uma obrigação para Ifá, para poder realizar essa pesquisa com Pai Paulo, prontifiquei-me em colaborar com essa obrigação. Pai Paulo disse que seria bom, assim, *confirmaríamos* dois títulos, o dele e de Mãe Lú da África e: “o da sua pesquisa na faculdade”. Assim foi feito.

Na véspera dessa obrigação, leio em sua página da internet o seguinte verso:

RECADO DE IFÁ HOJE. 21.01.2015

Ika -Osa

Ifá está falando do bem.
Ifá fala das sabedorias e intelectualidades
usadas para fazer projetos de trabalhos,
para uma sobrevivência; poder viver uma situação agradável
com seus familiares.
fala ainda dos momentos, das emoções, do parto e da união conjugal;
deve pensar duas vezes, ser estudioso, cauteloso e coerente.
Sempre usar as suas intuições para evitar separação e se arrepender
depois.
Ifá está vendo tudo bem;
E se fizer agradecimentos espirituais a Ifá, por qualquer título que
receber
com solenidades, oferecer em reconhecimento a
Orumilá Ifá, animais de pelo, de penas, comidas e bebidas
fazendo pedidos e rezas para ter merecimento e alcançar todas as graças
alcançadas graças essas estendidas aos menos favorecidos, faltando o
pão de cada dia, medicamentos para o coração, para a circulação,
diabetes e a precariedade do ensino, sequelas oriundas causados pelos
ladrões de gravatas,e palitando os dentes como se nada tivesse feito a
população brasileira
As boas sortes já vem do inicio das existências
predestinado a ganhar dinheiro através dos negócios.
O momento é de esperar porque quando chegar a hora
tudo acontecera com a maior facilidade.
Devemos confiar em Deus que o caminho é esse, só Deus e todas as
divindades nos salvará (<http://alapinipaulobraz.webnode.com/recado-de-ifa-hoje/>. Lido em 21/01/2015).

No terceiro dia após a obrigação, atendendo o pedido de Pai Paulo, chego cedo ao terreiro. Ele me pergunta se já havia enviado meu trabalho e eu digo que não. Ele diz que foi bom esperar para saber a *confirmação* do jogo. Pergunto para ele se ele gostaria que eu escrevesse mais alguma coisa, ele diz que seria bom se colocássemos o recado do jogo sobre a obrigação, e me ditou:

“Foi feita a obrigação, e Ifá foi perguntado se recebeu as oferendas feitas de 22/01/2015 e através do omo-odu Ofun-Okanran, ele diz que sim! ‘Como foi feito verá o seu resultado, foi feito no momento exato!’”.

Esse foi o recado de Ifá.

Bibliografia consultada

- ABIMBOLA, Wande. **Ifa: An exposition of Ifa literary corpus**. Athelia Henrietta Press. 1997.
- ANJOS, José Carlos e ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá**. Porto Alegre : Editora da Cidade.2009.
- APTER, Andrew. **Black critics and kings: the hermeneutics of power in Yoruba Society**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992.
- AQUINO, Patricia. **Paroles d'objets. Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé**. Systèmes de pensée en Afrique noire, n. 16, p. 11-47, 2004.
- AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade Mundializada: O reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, 2006.
- BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- _____. **As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina**. Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2013.
- BARBER, Karin. Como o homem cria deus na África ocidental: atitudes dos Yorubá para com o òrìsà", In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Meu sinal está em teu corpo**. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros**. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BASCOM, William Russell. **Ifa divination: communication between gods and men in West Africa**. Indiana University Press, 1969.
- _____. **Sixteen cowries: Yoruba divination from Africa to the New World**. Indiana University Press, 1993.
- BASTIDE, Roger. **"Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista."** Sociologia do folclore brasileiro: p. 106-133. 1973.

- _____. **Le principe d'individuation: contribution à une philosophie africaine**. In La notion de personne en Afrique Noire. Paris: Éditions CNRS, p. 33-43. 1973b.
- _____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (1958).
- BASTIDE, Roger ; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olórisà: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 2003 [1953]. p. 57-85.
- BOYER, Véronique. **Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil**. 1996.
- BRAGA, Júlio Santana. **O jogo de búzios**. Editora Brasiliense, 1988.
- BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. **Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização**. Afro-Ásia, 36 (2007), 153-197. 2007.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson . **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antisincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etbotânica e comida**. Rio de Janeiro, Salvador: Pallas, CEAO, 1999.
- CARVALHO, José Jorge. **Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil**. Doctoral dissertation, Queen's University, 1984.
- _____. **A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afrobrasileiros tradicionais**. Religião e Sociedade, 14, (2), p. 36-61. 1987.
- _____. **Cantos sagrados do xangô do Recife**. Fundação Cultural Palmares, 1993.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Edufba, 2008.
- COSTA, Ivan Horácio. **Ifá: o orixá do destino: o jogo de Ôpón e do ôpêlê Ifá**. 1995.
- DANTAS, Beatriz Gois. **Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- DIANTEILL, Erwan. **Deterritorialization and reterritorialization of the orisha religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)**. International Journal of Urban and Regional Research, 26 (1), p. 121-137. 2002.

FRIGERIO, Alejandro. **Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial**. *Religião e Sociedade*, 25 (2), p. 136-160. 2005.

GOLDMAN, Marcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé**. *Religião e Sociedade*, 25 (2), p. 102-120. 2005.

_____. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

_____. **Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica**. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137. 2009.

_____. **O fim da antropologia**. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 89, p. 195-211. 2011.

_____. **"Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil"**. *Revista de Antropologia* 54.1. 2012a.

_____. **O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil**. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288. 2012b.

HALLOY, Arnaud. **Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil**. Thèse de Doctorat, ULB-Bruxelles / EHESS-Paris, 2005.

_____. **Chez nous, le sang règne!** *Terrain*, n. 2, p. 40-53. 2010a.

_____. **La consultation par Ifa à Recife: La (re)naissance de une tradition ?** *Cahiers du Brésil Contemporain* 75/76, p. 57-89. 2010b.

HOLBRAAD, Martin. **Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana**. *Mana*, 9 (2), p. 39-77. 2003

_____. **Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination**. University of Chicago Press, 2012.

LEPINE, Claude. **Mudanças no candomblé de São Paulo**. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, p. 121-135. 2005.

LINS, Anilson. **Xangô de Pernambuco: a substância dos Orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do Sítio de Pai Adão**. Vol. 4. Pallas Editora. 2004.

L'Omi L'Odò, Alexandre. **Pai Paulo Braz Ifátòógún. Um Patrimônio Vivo das comunidades tradicionais de matriz africana de Pernambuco**. 2013.

LUCIEN, Lévy-Bruhl. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris, Alcan, 1910.

MOL, Annemarie. **Política ontológica**: algumas ideias e várias perguntas. Objectos impuros: Experiências em estudos sociais da ciência. Ed. Afrontamento, 2008.

MOTTA, Roberto. **Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil**. Diss. Columbia University, 1988.

_____. **Le Sacrifice Xangô à Recife**. Social compass, v. 50, n. 2, p. 229-246, 2003.

NUNES, Eduardo Soares. **No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)**. Dissertação de mestrado.PPGAS-DAN.UnB.2012

OPIPARI, Carmen. **O candomblé, imagens em movimento**: São Paulo, Brasil. Editora da Universidade de São Paulo.2010

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. **As artes da adivinhação**: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios. As senhoras do pássaro da noite. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras**: sincretismo, branqueamento, africanização. Faces da tradição Afro-Brasileira–Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida (1999). 1999.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes na Bahia**. Salvador: P555 Edições, 2006 (1916).

RABELO, Miriam. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. 1. ed. Salvador: EDUFBA, v. 1. 294p. 2014.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1978 (1952).

_____. **Antropologia da religião e outros ensaios**. Recife: Massangana, 1982 (1955).

SANSI-ROCA, Roger. **"Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras.** *Análise Social*, (190), 139-160. 1982 (1955).

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 2002.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Égun. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 225-258.

SCOTT, Michael W. **The severed snake:** Matrilineages, making place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands. Carolina Academic Press, 2007.

SEGATO, Rita Laura. **A folk theory of personality types:** Gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil. 1984. Tese (Doutorado) - Queen's University, 1984.

_____. **Inventando a natureza: família, sexo, gênero no xangô do Recife.** In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé:** religião do corpo e da alma - tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 45-102.

_____. **Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** Brasília: EdUnB, 2005[1995].

SERRA, Ordep J. Trindade. **Águas do Rei.** Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada.** *Afro-Ásia* (2526), p. 215-256. 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **O antropólogo e sua magia.** São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira.** São Paulo: Summus. 2007. **Intolerância religiosa:** impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O candomblé e a (re)invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro, Salvador: Pallas/CEAO, 1999. p. 131-40.

VERGER, Pierre. **Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador.** *Revista do Museu Paulista*, 7, p. 357-380. 1981(1953).

_____. **Orixás:** deuses iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio. 1994.

VERGER, Pierre e BASTIDE, Roger. **Dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

WAGNER, Roy. **"The Innovation of Meaning in Daribi Religion."** Chicago: University of Chicago Press, 1972.

_____. **A invenção das Culturas**. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010a.

_____. **Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation**. Cornell Univ Pr. 1978.

_____. **Coyote anthropology**. University of Nebraska Press, 2010b.

Sites: