

**JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER**

**EXU, IKIN E EGAN: EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS NO BOSQUE DAS  
IDENTIDADES AFRODESCENDENTE NAGÔ E LUCUMI**

Estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM/USP), como pré-requisito para a obtenção do Título de Mestre.

**Orientadora: Profª Drª Ronilda Ribeiro**

São Paulo

2000

**EXU, IKIN E EGAN: EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS NO BOSQUE DAS  
IDENTIDADES AFRODESCENDENTE NAGÔ E LUCUMI**

Estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba

**JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER**

**BANCA EXAMINADORA**

---

(Nome e Assinatura)

---

(Nome e Assinatura)

---

(Nome e Assinatura)

---

(Nome e Assinatura)

**Dissertação defendida e aprovada em: \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_**

## DEDICATÓRIA

---

À minha mãe Regina de Paula que com coragem e bravura ensinou-me, diante de tantas privações materiais, a sonhar e a acreditar nas minhas fantasias de criança.

À minha mulher- Omo Osun- Patrícia Alves Matos Xavier que ensina-me diariamente a restituir a realidade, realizando escrupulosamente minhas fantasias de adulto.

À minha filha- Omo Osun- Bolaji Alves Matos de Paula Xavier que com carinho ensina-me a transitar entre a realidade e a fantasia. Seu nascimento dissolveu, definitivamente, a paixão destrutiva que um dia eu carreguei dentro de mim.

...com amor.

## AGRADECIMENTOS

---

Ao meu pai João Batista Avelino pelos valores que me deixou: integridade, coragem, destemor diante da vida, verdade, moral e ação correta.

Ao meu irmão Jorge Rogério de Paula Xavier que teve que abrir mão de muitas coisas para que o caçula tivesse uma oportunidade na vida. Acolheu-me em sua casa quando o faro da morte rastreava meus passos. Lá aprendi as primeiras lições da religiosidade afrodescendente, com sua ex-mulher, Marizilda Rogick (Kaiá). Sou grato ao *Caboclo*, *Boiadeiro*, *Exu Marabo*, *Samarina*, *Marinheiro* e tantas outros seres encantados que sustentaram meu ânimo durante tanto tempo.

Ao meu primeiro professor no *culto ao oculto*, ogã 'Caito'; ao amigo corintiano 'Maiado' e a todos os amigos dos bons tempos da Vila Carrão.

Aos meus parentes : minha sogra (uma mulher de fibra extraordinária que é osso do osso de minha mulher e filha) sogro, sobrinhas, sobrinhos (Tiago e Angélica *gracia*), primas, primos, tias, tios, cunhadas (Vanessa que Ògún lhe dê em dobro, obrigado), cunhados, afilhados. Eles me deram uma nova oportunidade para poder me reconciliar com minha família.

À minha família de pé-de-búzio do Ilê Iya Mi Oṣun Muiywa: mães Izabel d'Omolu e Wanda d'Oṣun; pais Gilberto d'Esu e Angelo d'Oguian; irmãs Karen d'Oṣun (inesgotável fonte de dignidade), Igi Lola d'Oṣun, Denise d'Ogum (pelo estímulo Ogum Yê), Salete d'Euá, Lígia d'Oxalá, Mariana de Logun, Odete de Oxóssi, Márcia de Iemanjá, Leda de Oiá, Marlene de Oiá, Izabel de Oiá; irmãos Olabiy d'Ogum (ferro do mesmo ferro), Ebomi Nelson de Oxóssi, ogãs Gil d'Ogum (companheiro de estrada), Edson d'Oguian (companheiro de letras), Zé Carlos d'Oguian, Léo d'Omolu, Anivaldo de Xangô, Luizão d'Ogum e ao mais novo Olossum Alessandro; às sobrinhas e aos sobrinhos do axé. Em especial, Monisola de Iemanjá minha afilhada. Família com quem compartilho *axé*, *iwa*, *abá* e *suúru*.

Aos meus irmãos e irmãs de luta da União de Negros pela Igualdade (UNEGRO): Dennis de Oliveira (DO), Beto, Mendes, Salaciel, Léo Ornélas, Olívia, Aninha, Mônica, Cintra, entre outros; os de hoje e os de sempre.

Aos meus companheiros e companheiras da época da PUC/SP: Edson Roberto d'Olufan e João 'Negão' (irmãos de copo, brigas e conquistas), Dida, Dalva, Lucinha, Lúcia Ágata, Cristina, Éric, Aninha, Sônia, Fátima. Às professoras Téia e Amália. Aos faxineiros e aos amigos do balcão do 'Sujinho'.

Aos amigos do Movimento Negro, do mundo da capoeira (mestres Miguel, Djop e Ivan), do mundo do samba (Grêmio Recreativo e Cultural Escola de Samba Vai Vai) e das lutas sociais (Solange, Djalma, Paulão, Mônica, Lindalva, Ester - um poço de coragem e garra), entre tantos outros.

Aos sacerdotes que me concederam as entrevistas: Ogã Gilberto Ferreira, Babalorixá José Tadeu Ribas e Oriaté Miguel "Willie" Ramos. "*Ògún oniré kó má je a rí Oyinyin our*".

Às amigas e amigos do NEINB: Lili, Fátima, Janja, Samara, Sumaia, Cristina, Miriam... Às Prof<sup>as</sup> Dr<sup>as</sup> Dilma, Liana...

Às meninas do PROLAM, pela paciência.

Às amigas e amigos da Fundação Peirópolis: *lençol de água limpa e transparente*. À Marilú Martinelli pelos respeito e reverência ao sagrado.

Aos meus professores, em especial a primeira D<sup>a</sup> Nicinha.

Aos amigos e amigas do Sindicato dos Securitários.

Ao Prof. Dr. Ricardo Franklin Ferreira: por muito, em meu nome e do 'João', o Batista Avelino.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ronilda Ribeiro: pelo *sacerdócio* na academia, regado a poesia, 'ciência' e o legado das ancestralidades africanas.

Aos meus amigos da antiga Vila Mazzei incinerados na lixeira humana da violência.

A todos amigos e amigas que de alguma forma contribuíram para a realização deste sonho...

...com enorme gratidão, por ter tido a oportunidade de estar vivo.

<b>RESUMO</b>	ii
<b>ABSTRACT</b>	iii
<b>RESUMEN</b>	iv
<b>APRESENTAÇÃO</b>	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>PASSEIO PELAS VEREDAS DO BOSQUE DA AFRODESCENDÊNCIA</b>	
1.1. Afrodescendência: caminhos e descaminhos de uma jornada	5
1.2. Pedras nas veredas	12
1.2.1. Entroncamentos nas veredas	15
1.2.2. Tudo que é sólido...	18
1.2.3. Sonhando sonhos sonhados	25
1.2.4. Conceito guarda-chuva	30
1.2.5. Três veredas e uma direção	37
1.2.5.1. As tênues teias que tecem o projeto político	39
1.2.5.2. Vereda das entidades sociais anti-racistas	39

1.2.5.3. Identidades aos pedaços	43
1.2.5.4. Eixos	50
1.2.5.5. Espaços de reelaboração da memória coletiva.	53
1.3. Sistema de hipóteses	60
1.4. Objetivo	62

## **CAPÍTULO 2**

### **VEREDAS DO BOSQUE DA AFRODESCENDÊNCIA**

2.1. História de um interesse	64
2.2. Referências teóricas	67
2.3. As fronteiras do bosque	71
2.4. Opções teóricas e conceituais	75
2.4.1. Contextualização	79
2.4.2. Conexão universal	80
2.4.3. Unidade de elementos contraditórios	80
2.4.4. Dinamicidade interna e externa	81
2.5. Plano de vôo	83
2.5.1. Plano de vôo desta dissertação	83

## **CAPÍTULO 3**

### **NOS PORTAIS DO BOSQUE SAGRADO**

3.1. A encruzilhada na esquina do mundo	85
3.1.2. Nagô: iorubá no Brasil	86

3.1.3. Lucumi: iorubá em Cuba.	93
3.1.4. Procedimentos e opções	96
3.1.5. Entrevistas (complexos iorubá, nagô e lucumi)	99

## **CAPÍTULO 4**

### **MO JÛBÁ: INGRESSO NO BOSQUE SAGRADO**

4.1. Iorubá na África	102
4.1.2. Ancestralidade: os arquivos da existência	103
4.1.3. Oralidade: no sagrado e profano	107
4.1.4. Sincronicidade: o <i>multiverso</i> paralelo	114
4.2. Sistema religioso iorubá	118
4.2.1. Irunmalé, eborá e orixá	124
4.3. Equivalências universais	132
4.3.1. Panteão iorubá	132
4.3.2. Sistema divinatório	140
4.3.3. Iniciação	151
4.4. Nagô no Brasil	160
4.4.1. O bosque nagô	160
4.5. Lucumi em Cuba	169
4.5.1. O bosque lucumi	169
4.6. O panteão nagô	175
4.6.1. O panteão lucumi	181
4.7. Divinação nagô	186

4.7.1. Divinatório lucumi	196
4.8. Iniciação nagô	205
4.8.1. Iniciação lucumi	214

## **CAPÍTULO 5**

### **PEDRAS RECOLHIDAS NAS VEREDAS SAGRADAS DO BOSQUE SAGRADO**

Conclusão	219
-----------	-----

<b>6. GLOSSÁRIO</b>	<b>229</b>
---------------------	------------

<b>7. ANEXOS</b>	<b>259</b>
------------------	------------

Anexo 1: Arco-íris racial do país	259
-----------------------------------	-----

Anexo 2: Carta de princípios do MNUCDR	261
--	-----

Anexo 3: Pesquisa do Núcleo de Consciência Negra da USP/ 1º ENEN	263
--	-----

Anexo 4: Esboços da entrevista	270
--------------------------------	-----

Anexo 5: Nomes dos odus registrados (Nigéria, Cuba, Brasil)	273
---	-----

Anexo 6: Nomes dos orixás no jogo de búzios (Nigéria, Cuba, Brasil)	274
---	-----

<b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>275</b>
--------------------------------------	------------

**RESUMO**

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Exu, Ikin e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumi - estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba. São Paulo: Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM/USP), 2000.

A construção da identidade afrodescendente é fundamental nas sociedades multirraciais, como a brasileira e a cubana. Ambas sociedades preservaram núcleos originários de culturas africanas. Nelas, um dos traços marcantes é a forte presença de elementos do complexo cultural iorubá. Os iorubás legaram às Américas, especialmente ao Brasil e Cuba, um rico mosaico cultural. Nesse mosaico três sistemas se destacam como equivalências universais, presentes na “cartografia matricial” da civilização iorubá: o panteão, a divinação e a iniciação. As três equivalências se constituíram em importantes mecanismos na reelaboração do complexo religiosos e na construção da auto-estima dos nagôs no Brasil e dos lucumis em Cuba: denominações dos descendentes dos iorubás nesses dois países. As equivalências universais da sociedade iorubá favoreceram a construção das identidades nagô e lucumi. Hoje elas poderão favorecer ações reversivas das condições de *vida* e de *morte* dos afrodescendentes, pautadas pelo preconceito, discriminação e racismo nas sociedades contemporâneas.

- **Palavras-Chaves:** Afrodescendentes, candomblé, iorubá, nagô, lucumi, orixá, Ifá.

**ABSTRACT**

XAVIER, Juarez Tadeu Paula. Exu, Ikin and Egan: universal-like equivalences in the wood of nago and lukumi African background identities - Comparative study of Yoruba traditional religion in Brazil as well as in Cuba. São Paulo: Dissertation (Master's degree). Graduation and Integration Program of Latin America of Universidade de São Paulo, 2000.

The formation of identification of African descendents is of high importance in multiracial societies, like the Brazilian and the Cuban society. Both societies maintain groups that have their origin in African cultures. One of the main characteristics of both societies is the significant role played by the cultural Yoruba group. The Yoruba group left an important legacy of a rich cultural variety to the Americas, especially to Brazil and Cuba. This legacy consists mainly of three systems that are of high importance due to their universal equivalences which are present in the matrilineal cartography of Yoruba civilization: pantheon, divination and initiation. These three equivalences became important mechanisms for the new elaboration of the religious complexity and for the formation of self-esteem of nagos in Brazil and of lukumis in Cuba. Nago and lukumi are the denominations of yorubas' descendents in those countries. The universal equivalences of the Yoruba society helped the formation of nago and lukumi identities. These days, these equivalences will be able to provoke reversible actions concerning the *life* and *death* of African descendents, based upon prejudice, discrimination and racism in today's societies.

- **Key-Words** : African descendents, candomblé, yoruba, nagô, lukumi, orixá, Ifá.

**RESUMEN**

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. Exu, Ikin e Egan: equivalencias universales en el bosque de las identidades afrodescendiente nagô e lucumi - estudio comparativo de la religión tradicional iorubá en el Brasil y en Cuba. São Paulo: Disertación (Maestria). Programa de posgrado en integración de la América Latina de la Universidad de São Paulo (PROLAM/USP), 2000.

La construcción de la identidad afrodescendiente es fundamental en las sociedades multirraciales, como la brasileña y la cubana. Ambas sociedades preservaron núcleos originales de culturas africanas. En ellas, uno de los trazos notables es la fuerte presencia de los elementos de lo complejo cultural iorubá. Los iorubás legaron a las Américas especialmente al Brasil y Cuba, un rico mosaico cultural. En ese mosaico, tres sistemas se sobresalen como equivalencias universales, comparecientes en la "cartografía matricial" de la civilización iorubá: pantheon, divinación y la iniciación. Las tres equivalencias se constituyeron en importantes mecanismos en una nueva elaboración del complejo religioso y en la construcción de la autoestima de los nagôs, en el Brasil, y de los lucumis, en Cuba, denominación de los descendientes de los iorubás en esos dos países. Las equivalencias universales de la sociedad iorubá favorecerán la construcción de las identidades nagô y lucumi. Hoy ellas podrán favorecer acciones reversibles de las condiciones de *vida* y de *muerte* de los afrodescendientes, pautadas por el prejuicio, discriminación y racismo en las sociedades contemporáneas.

- **Principales palavras:** afrodescendiente, candomblé, iorubá, nagô, lucumi, orixá, Ifá.

## APRESENTAÇÃO

---

Durante uma das entrevistas com um sacerdote vinculado ao complexo nagô<sup>1</sup>, ouvi uma história consagrada pela oralidade do *correio nagô*, constituído pelas falas do *povo do santo*. Segundo esse sacerdote, certa vez, um das figuras mitológicas das religiões de matriz africanas, “seu” *Joãozinho da Goméia*, foi fazer uma obrigação religiosa no Gantois com a não menos mitológica *Iyalorixá Mãe Menininha do Gantois*.

“Seu” Joãozinho nutria grande veneração por essa casa de candomblé. Naquela época, ele já era um homem famoso, consultor obrigatório de grandes artistas e pessoas importantes da sociedade carioca. Para situar melhor a figura de “seu” Joãozinho no complexo religioso, basta dizer que ele foi considerado durante muitos anos, até o seu falecimento no início dos anos de 1970, o *rei do candomblé*. Sua contribuição no *multiverso* africano do candomblé é inequívoca. Ele foi o grande responsável pela expansão do candomblé na região Sudeste.

Voltando à obrigação. Figura impar no universo religioso baiano, cujo os primeiros passos foram registrados pelo trabalho da antropóloga Ruth Landes no livro *Cidade das mulheres*, “seu” Joãozinho vai ao Gantois. Segundo o sacerdote entrevistado, *lá pelas tantas*, teve o seguinte diálogo com Mãe Menininha:

Olhe *D<sup>a</sup> Menininha*, esse meu pano de cabeça vai ficar aqui me representando. Eu tenho muitas obrigações no Rio de Janeiro. Tenho que voltar pra lá. Eu preciso atender meus *brancos*.

*D<sup>a</sup> Menininha* olhou de soslaio. Balançou a cabeça. Pensou um pouco e respondeu:

---

<sup>1</sup> Ogã Gilberto d'Esu.

“Seu” Joãozinho, aqui no Gantois isso não acontece não. Sua cabeça é muito grande pra dar obrigação aqui. Vá e atenda seus *brancos*.

A história oral vai se desdobrando, se desdobrado e tem muitas variáveis. Se ela é verídica ou não, não importa. O que importa é que ela se materializou no *correio nagô* da oralidade do *povo do santo*.

Mas dessa história o que me chamou a atenção foi a expressão usada pelo “seu” Joãozinho da Goméia: “vou ao Rio de Janeiro atender os meus *brancos*”. Insisti na história e o sacerdote me explicou:

Juarez, pro “seu” Joãozinho todo mundo que não fosse *feito de santo*<sup>2</sup> era branco, independente da cor da pele.

A história é emblemática da confusão conceitual sobre as identidades no país. Cada espaço de reelaboração da *memória coletiva* afrodescendente articula sua própria versão. Particular. Exclusiva. Em todas elas, as construções são aleatórias. Elas partem da angulação e ponto de vista de quem a articula.

Na trama social essa construção se dilui. Perda a especificidade. Fragmenta-se. Paralisa as possibilidades de ações reversivas dos que são colocados à margem do exercício do bem-estar social. Vide a inconclusiva discussão do IBGE quando a classificação dos não-brancos, definidos no censo com *pardo*.

Esta dissertação procura contribuir com esse debate feito entre as organizações afrodescendentes. Em todos os seus fóruns de discussão, assim como na academia, pulsa no horizonte das perspectiva política afrodescendente a necessidade da elaboração de um conceito de identidade guarda-chuva, capaz de acolher a diversidade existentes entre as polaridades branco e negro nas sociedades *multirraciais*, como a brasileira e a cubana.

Esse exercício é realizado pela angulação da matriz civilizatória iorubá: *nagô* no Brasil e *lucumi* em Cuba. Nesta dissertação, o debate se desdobra em quatro capítulos.

No primeira capítulo “*Passeio pelas veredas do bosque da afrodescendência*” há o debate teórico, histórico e conceitual sobre a necessidade da construção de uma identidade afrodescendente por parte da população de ascendência africana nas

---

<sup>2</sup>Iniciado religiosamente.

sociedades multirraciais. No contexto contemporâneo das exclusões dentro da exclusão, delinear as fronteiras é uma necessidade diante da dissoluções dos cenários anteriores, das antigas bases que sustentavam as identidades: a *territorialidade*. O capítulo registra os principais momentos em que se reproduziu esse debate na esfera das entidades afrodescendente e na academia, e suas repercussões no âmbito das políticas públicas e das ações reversivas: pontuais ou globais. No final, há uma análise sobre a importância dos espaços de *reelaboração da memória coletiva* para os afrodescendentes e para a construção de suas identidades.

No segundo capítulo "*Veredas do bosque da afrodescendência*" há a justificativa da escolha do tema. A experiência da militância política e religiosa é *escaneada* e analisada. Nele há a conceituação das quatro unidades que servirão como instrumento de análise do *multiverso* iorubá: contextualização histórica do complexo; conexão universal entre todos os elementos constitutivos desse complexo civilizatória na África e nas Américas; unidade dos elementos contraditórios contidos em cada um dos complexos e a dinamicidade interna e externas dos complexos *iorubá, nagô e lucumi*. No final há um síntese dos procedimentos e das opções feitas no transcurso deste estudo.

No capítulo três "*Nos portais do bosque sagrado*" há a delimitação conceitual do universo de estudo. Delimita-se as fronteiras dos iorubás no Brasil e em Cuba, em relação aos outros complexos civilizatórios de matrizes africanas presentes em ambas sociedades. Para isso, recorre-se a três estágios sobre os estudos dos afrodescendentes no Brasil e em Cuba: os estudos pioneiros na passagem do séculos; os estudos de revisão teórica e conceitual feitos pelos seguidores dos pioneiros; os estudos contemporâneos realizados por pesquisadores vinculados aos complexos de matriz iorubá nos dois países. No final há a explicitação dos procedimentos que pautaram as opções teóricas e os procedimentos práticas desta dissertação.

No quarto capítulo "*Mo júbà: o ingresso no bosque sagrado*" há a apresentação das singularidades dos três complexos. Nele conceituou-se três angulações para o ingresso no multiverso das matrizes africanas e em especial na iorubá: o ancestralidade; a oralidade; a sincronicidade da relação tempo/espaço. Estas três categorias são fundamentais para o estudos dos complexos africanos. Elas pautaram nesta dissertação a construção dos três cenários estudados: o iorubá, o nagô e o lucumi. O estudo foi realizado com base nas três *equivalências universais* destes complexos: a estrutura religiosa panteônica; o processo divinatório; o processo de

iniciação religiosa. No final registram-se as simetrias e as assimetrias da recriação destes complexos no Brasil e em Cuba.

A conclusão "*Pedras recolhidas nas veredas do bosque sagrado*" responde à hipótese central elaborada e ao objetivo perseguido na dissertação: há no complexo de matriz iorubá elementos constitutivos que possam favorecer a auto-estima da população de ascendência africana nas sociedades multirraciais, impulsionando-a para ações reversivas sobre suas condições de vida e morte nessas? Há neste complexo civilizatórios equivalências universais que possam favorecer a construção da auto-estima dessa população, vinculando-as com o conjunto das ancestralidades africanas? Sim e sim.

Nas últimas partes desta dissertação há um glossário com as principais expressões destes três complexos de matriz iorubá. Os seis anexos são sobre, respectivamente: 1. o arco-íris das identidades brasileiras, 2. a carta de princípio do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, 3. o formulário da pesquisa realizada pelo então Núcleo de Consciência Negra na Universidade de São Paulo durante 1º Encontro de Entidades Negras, 4. o roteiro das entrevistas realizadas para esta dissertação, 5. os nomes dos principais *odu* registrados na Nigéria, Brasil e Cuba e 5. os nomes dos *odu* e o dos orixás que respondem em cada um deles. *Ase, Axé, Aché.*

## CAPÍTULO 1

## PASSEIO PELAS VEREDAS DO BOSQUE DA AFRODESCENDÊNCIA

*Exu venha, acompanhe-nos até ikóríta.*

*Exu venha, acompanhe-nos até ikóríta.*

*Exu venha, acompanhe-nos até ikóríta.*

*Exu receba!*

*Levamos o ebó até ikóríta.*

*Exu receba-o.*

*Léghàrà levamos o ebó até ikóríta.*

*Exu receba-o.*

### 1.1. Afrodescendência<sup>3</sup>: caminhos e descaminhos de uma jornada

O debate político sobre a elaboração do conceito de identidade afrodescendente é uma tarefa indispensável, tanto para o movimento social de combate ao racismo quanto para a academia.

Conceituo identidade no rastro da experiência antropológica. Segundo esse enfoque, o conceito enfeixa construção histórica, articulação com a marca social do seu tempo, mobilidade, intencionalidade, reconhecimentos internos e externos ao grupo,

---

<sup>3</sup> O termo "afrodescendente" não está "dicionarizado". Porém, segundo as regras, como prefixo, afro exige hífen na constituição de adjetivos pátrios. Nos demais casos compostos, não há hífen.

compartilhamento da cosmologia e da visão de mundo e noção de territorialidade em comum (GONZALEZ; HASEMBALG, 1982; PEREIRA, 1983; RUBEN, 1988).

Lateralmente a essa conceituação, há o exercício de construção de uma identidade afrocentrada. O conceito de identidade afrodescendente tem sido estudado, entre outros, por pesquisadores originalmente vinculados ao Núcleo de Pesquisas e Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro da Universidade de São Paulo (NEINB/USP) e do Grupo de Estudo das Ancestralidades Africanas e Cidadania (GEAAC)<sup>4</sup>, em conformidade com a experiência política do Movimento Negro<sup>5</sup> (MN).

O termo procura articular os conceitos de “preto e pardo” utilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no centro de um *multiverso* que procura atar a construção da auto-estima à veracidade sobre as condições de *vida e morte* da população de ascendência africana no país. Segundo SANT’ANNA (1998), tais preocupações estão presentes nas discussões em relação ao conceito embutido no termo “pardo” utilizado pelo IBGE nas mais recentes pesquisas:

Não restam dúvidas de que entre essas questões [*sobre a definição dos conceitos*] a mais emblemática é aquela que diz respeito ao ‘refinamento’ da classificação ‘pardo’. De início importa mencionar que a proposta de ‘refinamento’ não significa, em hipóteses alguma, ‘diminuir’ ainda mais o percentual imensamente contestado de ‘negros’ brasileiros. Mesmo que haja generalizada tendência, especialmente entre os pesquisadores e ativistas negros, em agregar ‘pretos’ e ‘pardos’ constantes nas estatísticas oficiais, não há como negar que a classificação ‘pardo’ é inconclusiva e representativa do descaso com que é tratada a população de ascendência negra. No Encontro

---

<sup>4</sup>Essa articulação de pesquisadores foi dissolvida para fortalecer o debate e a pesquisa no seio do NEINB/USP.

<sup>5</sup>Denominação histórica do movimento social de luta dos afrodescendentes contra o preconceito, a discriminação e o racismo.

Nacional de Produtores e Usuários de Informações (Rio de Janeiro, maio de 1996), a mesa-redonda sobre raça e etnia concluiu que era absolutamente pertinente o IBGE reconsiderar a manutenção da classificação 'pardo'. A indicação mais precisa a que chegamos era a de que o IBGE precisava considerar as reiteradas críticas de que 'pardo', de fato, não significa nada além de um amontoado de indicações diversas apresentadas pela população recenseada (1998: 44-45).

A discussão feita entre os produtores e consumidores de informação e estatística é pertinente. Ela ressoa em vários espaços e campos de reflexão teórica e conceitual. O MN e a universidade não ficaram impermeáveis ao debate.

No seu primeiro período, o NEINB/USP desenvolveu um projeto e uma articulação gestados em seu interior, resultados dos debates promovidos pelos seus membros. O pano de fundo de ambos era a anatomia geral da afrodescendência, como conceito e definições estratégicas.

O projeto elaborado foi para a criação do "Centro de Documentação e de um Banco de Dados Sobre a População Negra Brasileira (BDO). Produzido em parceria com o Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra<sup>6</sup> (GTI), ele foi coordenado pelos Prof. Dr. Hélio Santos, a Profª. Drª. Ronilda Ribeiro e um grupo interdisciplinar de pesquisa. Como extensão dos debates ocorridos na execução do projeto, articulou-se o Grupo de Estudos Interdisciplinares das Ancestralidades Africanas e Cidadania (GEAAC), composto de mestrandos e doutorandos dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia (IPUSP), Educação

---

<sup>6</sup>A cerimônia de assinatura do decreto que criou o GTI foi realizada no Palácio do Planalto, em 20 de novembro de 1995. Sua instalação deu-se em 27 de fevereiro de 1996, no próprio Palácio do Planalto.

(FEUSP) e Integração da América Latina (PROLAM/USP), sob a orientação da Profª. Drª. Ronilda Ribeiro.<sup>7</sup>

A experiência armazenada na execuções dos dois projetos impulsionou o debate em direção ao conceito da afrodescendência. Segundo os dados sócio-econômicos do (IBGE, 1990/91), os "pardos" estão, dos pontos de vista econômico e educacional, mais próximos dos "pretos" do que dos brancos, legitimando a construção do conceito.

Na esfera econômica, os dados expressão uma realidade...

Relação população e rendimento (%) - Salário Mínimo (S/M)

População	até 1 S/M	entre 1 e 2 S/M	entre 2 e 5 S/M	mais de 5 S/M	mais de 10 S/M
Branca	13,7	11,6	17,8	9,3	7,9
Preta	25,9	18,0	14,9	4,5	1,5
Parda	22,0	14,0	13,9	4,6	2,1

Fonte: Censo Demográfico IBGE/1990

...consolidada, na esfera educacional.

<sup>7</sup> O GEAAC foi constituído inicialmente pelos seguintes pesquisadores: Miriam Expedito Caetano e Ricardo Franklin Ferreira, doutorandos do Instituto de Psicologia/USP; Alessandro de Oliveira dos Santos, Fátima França, João Elias de Oliveira e José Tadeu de Paula Ribas, mestrandos do Instituto de Psicologia/USP; Denise Maria Botelho, Maria Cristina da Silva e Juarez Tadeu de Paula Xavier, mestrandos do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Prolam/USP; Eliane dos Santos Cavalleiro, doutoranda da Faculdade de Educação/USP; Rosângela Costa Araújo, mestranda da Faculdade de Educação/USP; Luiz Cláudio Dias Nascimento, historiador da cidade de Cachoeira na Bahia e José Francisco Miguel Bairrão, doutor em Filosofia.

Taxa de alfabetização da população a partir de 15 anos, segundo a variável cor (%)

População	alfabetizados		não - alfabetizados		total
Branca	45 140 430	88,1%	6 091 433	11,9%	51 231 863
Preta	3 517 740	68,5%	1 614 852	31,4%	5 132 592
Amarela	9 459 717	99,7%	26 189	0,28%	9 485 906
Parda	27 762 639	72,2%	10 709 538	27,7% %	38 472 177
Indígena	84 124	49,3%	86 945	50,7%	171 069
S/ declaração	258 538	81,4%	59 502	18,6%	318 040
Total	86 223 188		18 588 459		104 811 647

Fonte: Censo Demográfico do IBGE/1991

Além do aspecto técnico/conceitual, o termo afrodescendente tem a dimensão política de um projeto de identidade para um "segmento excluído" do bem-estar social e que reivindica o exercício da cidadania. Essa é a estratégia contemporânea das organizações do Movimento Negro expressa nos seus principais eventos : Encontro Nacional de Entidades Negras, 1991/1999; e Congresso Continental dos Povos Negros das Américas, 1995.

No NEINB, o termo não forjou um consenso entre os seus membros. No debate promovido pela coordenação do núcleo, no ano de 1997, duas posições se desenharam no horizonte conceitual. Uma favorável representada pelo Prof. Dr. Henrique Cunha Júnior, e outra contrária representada pela Profª. Drª. Maria Vicentina de Paula Amaral Dick.

Para CUNHA Jr., o conceito deveria ser contextualizado histórica e socialmente. A utilização do termo por parte do Movimento Negro o legitima, na medida em que ele procura superar as limitações e ambigüidades do conceito "negro".

Caberia à academia lapidá-lo, dando-lhe os contornos necessários nos aspectos teóricos e conceituais:

Afrodescendente é o reconhecimento da existência de uma etnia de descendência africana. Esta etnia tem como base comum dos membros do grupo as diversas etnias e nações de origens africanas (ela não é única, ela se preocupa com graus de mescla inter-étnicas no Brasil) e nas limitações dos sistemas predominantes de escravismo e capitalismo. O conceito de afrodescendência surge devido as controvérsias criadas sobre a existência ou não de uma identidade negra no Brasil. Esta identidade existe, entretanto, ela não é única, não em uma coesão monolítica. (...) A necessidade do conceito de afrodescendência vem da confusão formada em torno do conceito do negro. (...) As afrodescendências instruem sobre a diversidade étnica brasileira, livre dos racialismos e torna-se reconhecedora da presença em bloco e não desestruturada de uma etnia predominante afrodescendente (1997: 9-18).

CUNHA Jr. deu relevo aos aspectos históricos, políticos e sociais do termo, vinculando-o a ação concreta de transformação das condições de vida dos afrodescendentes.

DICK sugeriu outras alternativas conceituais. Segundo a pesquisadora, o termo afrodescendente não é preciso conceitualmente. Ela argumentava que o conceito afro-brasileiro era o mais adequado à realidade, tanto lingüística como histórica, tornando desnecessária a articulação de um novo conceito. Para DICK, o conceito afro-brasileiro era o mais adequado às circunstâncias do país e às necessidades da população:

A herança étnica depreendida da expressão sintática não é clara o bastante para excluir do conceito falantes genéricos, delimitando o campo empregado. Portorriquenhos, cubanos, colombianos, americanos do norte e do sul, identificados como parcelas negras de uma população branca, aí se incluiriam, lado a lado com os negros brasileiros, todos afro-descendentes sem identificação pátria. Não há privilégios regionais de descendência, o que causa, ao contrário do pretendido, o efeito de esvaziamento da significação do núcleo. (...) Esses os motivos, portanto, porque optamos, preferencialmente, pelo composto afro-brasileiro em que o adjetivo transmite não mais, e exclusivamente, a idéia racial (visível em descendentes) e, sim, um conteúdo de nacionalismo ou nacionalidade, em que entra em jogo o sentido de nação, em paralelismo à etnia, grupo étnico ou grupo cultural (1997: 5-7).

DICK deu ênfase ao aspecto territorial e à marca de particularidade que ele imprime ao conceito afro-brasileiro.

O debate permaneceu aberto. Não houve uma conclusão a cerca do termo. As várias possibilidades (políticas, teóricas, social, lingüísticas, históricas) enfeixadas em cada argumentação apresentada não foram atadas conceitualmente em debates posteriores.

Mas, mesmo reconhecendo os riscos, para esta dissertação, adotarei o conceito afrodescendente. Considero-o mais adequado para o propósito do estudo em tela; ou seja, contribuir para a elaboração de um conceito “guarda-chuva”, capaz de dar conta da complexa diversidade encontrada entre os extremos “brancos” e “negros” nas sociedades multirraciais, com singular presença de descendentes de africanos, como a brasileira e a cubana.

Nos aspectos político e social, o termo afrodescendente abarca as centenas de definições de não-brancos, adotadas nas sociedades multi-étnicas<sup>8</sup>. A situação é distinta nos países onde o Estado faz a classificação, a exemplo do que ocorre nos Estados Unidos. Nos países onde a auto-classificação étnica ocorre, conceitos amplos de identidade tornam-se imprescindíveis para a elaboração de projetos macrológicos de bem-estar social para a população colocada à margem.

O debate sobre as ações concretas para a superação do racismo - política de ação afirmativa e medidas reversivas - está estreitamente vinculado ao da definição dos contornos gerais e da anatomia da identidade de um segmento historicamente excluído, como os descendentes de africanos nas Américas (ANDREWS, 1986, HELMS, 1990; JOHNSON, 1995; WALTERS, 1995; SKIDMORE, 1996). Desvendar a trama que tece o enredo das exclusões implica decifrar o enigma das identidades nos países multirraciais.

## **1.2. Pedras nas veredas**

O recrudescimento das condições de combate ao racismo no mundo exige redefinições estratégicas (O CORREIO DA UNESCO. "De onde vem o racismo?", 1996). A globalização cria novos fatores que põem em cheque as identidades, os direitos consolidados, as noções de territorialidade e cidadania (IANNI, 1993 e 1995; ORTIZ, 1994).

Segundo IANNI (1993), a desterritorialização decorrente da globalização impõe novos cenários nas esferas políticas, econômicas, sociais e culturais dos povos, desestabilizando os cenários anteriores:

---

<sup>8</sup>Na pesquisa realizada pelo IBGE (PNAD, 1976), houve o registro de mais de cem definições que cobrem o arco entre as polaridades preto/branco (Anexo 1).

Assim [com o processo de globalização] se desenvolve o novo e surpreendente processo de *desterritorialização*, uma característica essencial da sociedade global em formação. Formam-se estrutura de poder econômico, político, social e cultural internacionais, mundiais ou globais descentrados, sem qualquer localização nítida neste ou naquela lugar, região ou nações, continentes, parecendo flutuar por sobre Estados e fronteiras, moedas, línguas, grupos e classes, movimentos sociais e partidos políticos (1993: 93).

No seio dessa acelerada transformação estrutural, emergem as forças da intolerância, em todos os quadrantes do planeta, em especial, na Europa "sem fronteiras". Naquele continente, caem as políticas de seguridade social e intensificam-se as ações contra as populações dos países periféricos (KURZ, 1992 e 1993).

Segundo KURZ (1993), o racismo na Europa assusta o mundo. O ódio racial se espalha mesmo nos países com longa tradição de tolerância e convivência plurirracial. O fantasma do racismo ronda e assombra o continente europeu:

Seria espantoso se o novo cheiro de queimado dos *pogroms* na Alemanha, principalmente após a reunificação, não deixasse a Europa e o mundo alarmados com o clima social. Etno-nacionalismo, neo-racismo e anti-semitismo encontram-se por toda a parte nas sociedades em crise ou falidas do Leste europeu; a mesma bestialidade ergue sua frente também nas muitas evocadas 'antigas democracias ocidentais'. Mas a inesquecível marca de Auschwitz na história da modernização desperta inevitavelmente temores especiais, quando manifestações como essas surgem na Alemanha (1993: 160-161).

Nessa conjuntura em transformação, o movimento anti-racista em todo mundo afia seus instrumentos teóricos para o enfrentamento dos novos desafios, dos novos tempos. Com o objetivo de aprimorar e atualizar conceitos e informações, retomei os estudos acadêmicos. No ano de 1995, durante as atividades de “rememoração do Tricentenário de Zumbi dos Palmares”, ingressei, na qualidade de aluno especial, em duas disciplinas na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), ministradas pelas Prof<sup>as</sup> Dr<sup>as</sup> Dilma de Melo Silva e Solange Couceiro. No ano seguinte, já como aluno regular, matriculei-me no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP).

Consciente das dificuldades de formulação teórica, como membro, naquela ocasião, da Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN), objetivava reciclar conhecimentos conceituais para contribuir com a “reinvenção” política do Movimento Negro que situa-se na emergência de um momento de inflexão. Nesse quadro conceitual de ruptura, a aproximação entre Movimento Negro e academia é fundamental e insubstituível, nas duas direções.

A contribuição teórica do movimento à sociedade é expressiva. Conceitos básicos sobre organizações, estratégias de ação de curto, médio e longo prazos foram sistematizados pela experiência prática. Num certo sentido, em muitos aspectos, o MN esteve à frente da academia, diversas vezes, na elaboração conceitual de suas necessidades práticas.

Nos últimos dez anos fui um observador privilegiado das ações políticas do MN. Durante cerca de seis anos, exerci a função de Coordenador Geral da União de Negros pela Igualdade (UNEGRO). Simultaneamente, fiz parte da Coordenação Nacional de Entidade Negras e do Fórum Estadual das Entidades Negras de São Paulo.

Como representante da entidade, estive presente nas principais atividades políticas desenvolvidas pelo movimento anti-racista nos últimos anos: formação da Coordenação Nacional de Entidades Negras, Encontros Estaduais e Regionais de Entidades Negras, organização do Encontro Nacional de Entidades Negras, organização do Encontro Continental dos Povos Negros das Américas, Encontro de Trabalhadores Negros, eventos institucionais e não-institucionais como cursos, debates, manifestações, campanhas políticas, assessoria parlamentar e elaboração de políticas táticas e estratégicas contra a discriminação, o preconceito e o racismo.

Como um dos fundadores da UNEGRO, sincronizei minha observação crítica à da entidade. Minha leitura do MN foi lapidada nas entranhas da organização. Nela experimentei um processo de acumulação primitiva conceitual, insubstituível para o estudo e análise contemporâneos das condições que circundam o viver dos afrodescendentes no continente americano.

### **1.2.1. Entroncamentos nas veredas**

A UNEGRO nasceu no final da década de 1980. Ela foi organizada por um grupo de ativistas afrodescendentes baianos, como contraponto à política sectária praticada naquele momento pelo Movimento Negro Unificado (MNU), contra militantes de esquerda em geral e do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) em particular. A entidade surge estimulada, em grande parte, por militantes desta organização partidária. Hoje, ao completar dez anos e na fronteira da realização do seu 1º Congresso Nacional<sup>9</sup>, neste ano, ela é uma entidade de expressão nacional, com núcleos no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais,

---

<sup>9</sup> Programação: Salvador (BA), março de 2000.

Goiás, Bahia, Amazonas e Maranhão. A contribuição da entidade ao MN tem sido expressiva, nos planos organizativo e conceitual.

Pelo estudo do material editado por várias organizações negras, a UNEGRO parece ter sido a primeira entidade afrodescendente contemporânea a periodizar, pós abolição, os caminhos traçados pelo compasso político dos descendentes de africanos no Brasil. De acordo com essa periodização, as organizações experimentaram quatro pontos de inflexão<sup>10</sup> na sua caminhada, depois de abolida a escravidão no país :

1. A Fase da Ingenuidade
2. A Fase da Contestação
3. A Fase da Militância
4. A Fase da Articulação

A periodização surgiu ancorada nas teses do sociólogo Clóvis Moura que dividiu o processo da escravidão em dois períodos: o escravismo pleno (1550-1850) e o escravismo tardio (1851-1888). Segundo MOURA (1994):

A esses dois períodos que se articulam, reestruturam e se desarticulam de acordo com a dinâmica específica de cada um chamamos, respectivamente, de *escravismo pleno e escravismo tardio*. Na primeira fase (e devemos considerar aqui, também, a contribuição demográfica e econômica do escravismo indígena tão importante no início da colonização) estrutura-se em

---

<sup>10</sup> A periodização feita pela entidade baseava-se em três estágios. Após a defesa de tese de doutorado de Ricardo Franklin FERREIRA (1999) "*Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade de um afro-descendente brasileiro*", defendida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, a entidade estuda a reestruturação das fases anteriores, acrescentando mais uma, denominada de "Articulação". "No presente estudo descrevo, referenciando-me em tais trabalhos, o desenvolvimento da identidade em quatro estágios, fundamentais para o processo de construção da identidade dos afro-descendentes. Denominei-os de *Estágio de Submissão; Estágio de Impacto; Estágio de Luta e Estágio de Articulação*. Utilizei, na nomeação dos estágios, palavras que refletissem processos psicológicos que se destacam em momentos de

toda a sua plenitude a escravidão (modo de produção escravista) a qual irá configurar praticamente o comportamento das classes fundamentais dessa sociedade: senhores e escravos. Isto levará a que as demais camadas, segmentos ou grupos, direta ou indiretamente, também tenham a sua conduta e seleção de valores sociais subordinados a essa dicotomia básica (1994: 15).

A partir dessa “célula conceitual”, estendeu-se a periodização à época atual. A lógica da periodização está em conformidade com os estudos sobre a inflexão provocada na vida dos afrodescendentes brasileiros a partir do ano de 1850<sup>11</sup>, como a instituição da Lei da Terra, que alterou o sistema de acesso à posse da terra; a flexibilização da política imigracionista para a população européia; o fim efetivo do tráfico de escravos; a execução do projeto de substituição populacional; o desmonte lento e gradual do aparelho escravista; a “faxina étnica” provocada pelas Guerras de Canudos e do Paraguai e o impacto na mentalidade dos construtores do *Estado Nacional* das teorias do denominado racismo científico, tais como a eugenia, a antropologia criminal e o darwinismo social (MOURA, 1994; SCHWARCZ, 1993).

Segundo SCHWARCZ (1996) :

(...) se é fácil entende a posição dos viajantes estrangeiros [naquela época], é muito mais difícil explicar por que os teóricos nacionais vão assumir esse tipo de interpretação. Afinal, significava reconhecer que a miscigenação,

---

vida de uma pessoa e estão descritos nos quatros subcapítulos seguintes” (FERREIRA, 1999: 57).

<sup>11</sup> Nesse período, há uma série de medidas legais que marcam a transição do trabalho escravo para o assalariado: 1815, acordo assinado entre Portugal e Inglaterra pelo fim do tráfico de escravos, nunca respeitada; 1831, a Regência proibia a importação de novos escravos e declarava livres todos os escravos vindos de fora do Império e sua repatriação; 4 de setembro de 1850, foi editada a Lei nº 581, conhecida com Lei Eusébio de Queiroz que põe fim ao tráfico; 1869, foi instituída a lei que proibia a separação da família escrava, 1871, foi assinada a Lei do Ventre Livre; 1885, foi assinada a Lei do

extremada entre nós, levaria ao nosso próprio fracasso futuro, como nação. De um lado, era interessante referendar as posições dos cientistas europeus e americanos, porque significava transformar hierarquias sociais, políticas e econômicas em hierarquias naturalizadas. Responsabilizava-se a natureza pelo que cabia, exclusivamente, à sociedade. Por outro lado, porém, era muito mais complicado absorver o que diziam as teorias de fora com relação à mestiçagem. Segundo os modelos da época, pior do que as “raças puras inferiores”, eram as raças mestiças, já que da mistura de espécies muito diferentes só poderiam surgir produtos absolutamente degenerados (1996: 172).

As políticas imigracionistas adotadas até 1930<sup>12</sup> moldaram as linhas demarcatórias da exclusão dos afrodescendentes brasileiros. Em termos gerais, os afrodescendentes ficaram congelados na base da pirâmide social, desde então.

### 1.2.2. Tudo que é sólido...

Pelas lentes do modelo explicativo montado na UNEGRO, a fase da ingenuidade foi circundada por profundas modificações estruturais provocadas pela dolorosa transição do trabalho escravo ao assalariado (KOWARICK, 1994). Segundo KOWARICK, a constituição do “mercado de mão-de-obra livre” se deu num contexto histórico em que a escravidão era a forma dominante de trabalho, obstaculizando a

---

Sexagenário que dava liberdade ao escravo com mais de 65 anos; 1888, foi assinada a lei Áurea (SILVA, 1996).

<sup>12</sup>“A crise de desemprego que ocorre na Europa na passagem do século nos manda 7 milhões de europeus. Quatro e meio milhões deles se fixaram definitivamente no Brasil, principalmente em São Paulo, onde renovaram toda a vida econômica local. Foram eles que promoveram o primeiro surto de industrialização, que mais tarde se expandiria com a industrialização substitutiva de importações” (...) “Decuplica-se, como se vê, o contingente urbanizado, quando a população total do país crescera de duas vezes e meia, passando de 30,6 milhões, em 1920, para 70,9 milhões, em 1960 (...)” (RIBEIRO, 1995:194).

inserção do ex-escravo à nova conformação do mercado de trabalho. O ex-escravo era a pilastra sobre a qual se assentavam as relações de trabalho naquela fase de transição:

Em vez de se processar sobre a destruição de um campesinato e artesanatos solidamente enraizados, a universalização do trabalho livre no Brasil encontrou enorme contingente, no qual quem não tivesse sido escravo nem senhor não havia passado pela 'escola do trabalho' Mais ainda, como os parâmetros materiais e ideológicos essenciais à sociedade sempre estiveram intimamente conectados ao espectro do cativo, para os livres e pobres trabalhar para alguém significava a forma mais aviltada de existência. Isso fez com que, no decorrer dos séculos, se avolumasse uma massa de indivíduos de várias origens e matrizes sociais que não se transformaram em força de trabalho, já que a produção disciplinada e regular era levada adiante por escravos (1994: 12).

A população afrodescendente recém-saída dos grilhões do cativo viu-se destituída de direitos e segurança social. A Lei da Terra a privou do acesso ao mais importante "meio de produção" daquela época, exigindo a necessidade da formação de poupança individual ou familiar para a compra de lotes. De acordo com a Lei da Terra (Lei nº 601), o Estado abria mão do seu direito de doar e colocava as terras no mercado para "a venda a quem dispusesse de dinheiro para adquiri-la" (MOURA, 1994).

Não foram constituídas políticas compensatórias que ressarcissem a população de ascendência africana dos prejuízos causados pela escravidão. A população afrodescendente migra das senzalas para as franjas da periferia social: as favelas;

expressão imprimida na vida social brasileira pela população sobrevivente da Guerra de Canudos, transferida para os morros do Rio de Janeiro.

Há um acelerado processo de desagregação social. Este processo é acompanhado pela tentativa de desarticulação “da memória coletiva” dos afrodescendentes no país (ORTIZ, 1988; BASTIDE, 1989).

Esposado pelos construtores do *Estado Nacional Brasileiro*, o paradigma científico da época era baseado no conceito de “hierarquia racial” : brancos no topo e negros na base (RODRIGUES, 1982). O conceito de “hierarquia racial” contaminou as diretrizes “fundantes” do Brasil, propiciando a exclusão “pela raiz” dos filhos, netos e bisnetos dos africanos escravizados.

Os “*Homens de Ciencia*” daquela época desenhavam o futuro do país com os traços fornecidos por essa “hierarquização naturalizada”: Manoel de Oliveira Lima, Francisco José de Oliveira Viana, Tobias Barreto, Silvio Romero, João Baptista Lacerda, Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Herman von Ihering, Oswaldo Cruz, Miguel Pereira, A.A. de Azevedo Sodré e Edgard Roquete Pinto.

Roquete Pinto chegou a montar um *diagrama futurista* que previa a extinção da população negra do cenário nacional.

Diagramas de constituição antropológica das populações do Brasil, organizado segundo as estatísticas oficiais de 1872 a 1890, por Roquete Pinto

ano	brancos	negros	índios	mestiços	total
1872	38,1%	16,5%	7,0%	38,4%	100
1890	44,0%	12,0%	12,0%	32,0%	100
1912	50,0%	9,0%	13,0%	28,0%	100
2012	80,0%	0%	17,0%	3,0%	100

Fonte: Schwarcz, 1995, p. 97)

Circundados por esses fatos históricos, os afrodescendentes tinham como única estratégia possível a aproximação máxima aos padrões determinados pelas normas sociais dominantes. Eles procuraram se moldar às exigências sociais da época. As políticas do “embranquecimento” e da “democracia racial” visavam criar condições limitadas de ascensão vertical e seletiva para os descendentes de africanos.

Os valores morais e conceitos estéticos dos descendentes de africanos foram esculpidos de acordo com as métricas dominantes. Essa prática não foi homogênea. Grupos divergentes foram constituídos. Houve resistência no setor rural (remanescentes de quilombos) e no setor religioso (casas de candomblé), entre outros. Esses pólos de resistência converteram-se, mais tarde, em centros de “rearticulação” da “memória coletiva” dos afrodescendentes no país (ORTIZ, 1988).

Nessa fase, o ponto culminante desse exercício de construção de uma “limitada identidade divergente”, em relação ao padrão dominante, foi a criação da Frente Negra Brasileira (FNB).

Nascida na década de 1930, seus estatutos foram aprovados numa assembléia com mais de mil pessoas no dia 12 de outubro de 1931. A Frente Negra Brasileira foi a

primeira grande experiência de organização afrodescendente de expressão nacional. A organização apresentava uma forte tendência moralizadora. Em pouco tempo, a FNB espalhou-se pelo território brasileiro. Alguns anos depois, constituiu-se numa robusta referência política social. A organização manteve viva em sua “carne” as cicatrizes do combate ao racismo e da luta contra a exclusão. Moldada no barro daquela época, a FNB incorporou contradições inerentes àquela situação: a correlação de força entre o anseio à inclusão social e as forças materiais da exclusão.

O militante José Correia Leite - um dos principais militantes da FNB daquela época - traçou um detalhado retrato das contradições históricas que forjaram a entidade, em suas “memória orais” (CUTI, 1992). Muitas dessas contradições estão expressas no estatuto da FNB. As cláusulas do estatuto tendem para uma posição conservadora, puritana. Sua linha de conduta navega para a convergência com os elementos “fundantes” da moralidade social. Segundo o parágrafo terceiro dos estatutos, a entidade visava a “à elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra” (CUTI, 1991).

Na área política, alguns militantes da FNB eram militantes pró monárquicos, como por exemplo, Arlindo Veiga dos Santos, dirigente da entidade. Concordante com uma concepção “elitista” de política, a entidade se opôs, num determinado momento, à universalização do voto, com a incorporação do voto dos analfabetos que, pelas condições concretas da época, eram afrodescendentes, majoritariamente.

Mesmo adotando uma linha política pendular - ora à direita ora à esquerda -, a Frente Negra Brasileira foi a expressão máxima de uma época. Suas ações teóricas e práticas convergiam e divergiam, simultaneamente, com a estrutura social vigente. A entidade marcou de forma decisiva a história dos afrodescendentes brasileiros. Côncios do papel político da FNB, os dirigentes da entidade articularam sua

transformação em partido político. Porém, em 1937, a ditadura do “Estado Novo” freou suas pretensões políticas. A Frente é lançada à ilegalidade.

O Estado Novo - nome que o Getúlio deu à ditadura - terminou com todos os movimentos de lutas sociais do negro porque eram considerados luta de classe. Aí o Movimento Negro parou e o Cultura, terminados os festejos do Cinquentenário da Abolição, foi intimado a fechar. Mas o Borba conseguiu dialogar com o departamento de polícia política e foi permitido que o clube continuasse, apenas como uma entidade cultural não negra, tanto que teve que tirar a palavra negra. E continuou. Eu e muitas pessoas não estávamos interessados no programa que foi idealizado: fazer festas carnavalescas. Então nós nos afastamos. E o movimento parou. A associação que entenderam de formar para substituir a Frente Negra também não foi permitida (CUTL, 1992: 137).

O ato do “Estado Novo” foi um duro golpe na organização. A entidade se desarticula nacionalmente. Os pequenos focos de resistência se isolam. O impedimento da FNB sinaliza o fim da fase da ingenuidade política. O outrora sólido sonho de uma “democracia racial” com efetiva igualdade de oportunidade entre brancos e negros desmanchou-se no ar sob o impacto da ditadura getulista.

Já não era mais possível reivindicar uma incorporação à estrutura social sem enfrentamentos. Nem mesmo a incorporação dos elementos afrodescendentes à base da identidade nacional, em construção, eliminou as profundas marcas do preconceito e exclusão social que cerceavam a mobilidade dos descendentes de africanos.

Logo após a ascensão de Getúlio, os elementos “negros” da sociedade brasileira são mobilizados para a construção da “identidade nacional”<sup>13</sup>. O samba, o carnaval, a capoeira e o futebol são definitivamente anexados à memória nacional da identidade do povo. A capoeira “Baiana Regional” de Mestre Bimba ganha “status” de esporte nacional. As grandes casas de candomblé da Bahia têm seus funcionamentos ‘tolerados’ pelo poder local, após anos de bárbara repressão político/religiosa (TAVARES, 1984; REIS, 1993; SOARES, 1994; BRAGA, 1995;).

A teoria da “democracia racial” fazia parte de um projeto mais amplo de constituição da identidade nacional. Na década de 1930, intelectuais brasileiros abandonam o “axioma científico” da hierarquia racial. O afrodescendente não era mais visto como inferior, geneticamente, em relação aos brancos. Mas, a suposta superioridade racial dos brancos foi substituída pela “inferioridade cultural” dos afrodescendentes, nos aspectos civilizatórios.

Na década de 30, intensificam-se os debates sobre os rumos da população negra no país. Esse debate foi registrado nos dois primeiros Congressos Afro-Brasileiros realizados na década de 1930: o primeiro em Recife em 1934 e o segundo em Salvador em 1937 (BRAGA, 1995).

Tinha razão Gilberto Freyre ao afirmar que o I Congresso do Recife iniciara uma etapa promissora e teoricamente renovada dos estudos africanistas do

<sup>13</sup>“A dissimulação dos conflitos raciais evidencia-se na transformação de símbolos étnicos em símbolos nacionais. Ao interpretar a conversão do samba e do candomblé de símbolos étnicos em símbolos nacionais, Peter Fry - enfatizando o aspecto da cooptação em detrimento da resistência - assevera que tal operação é politicamente conveniente na medida em que a dissimula uma situação de dominação racial” (...) A ‘obra de civilização’ da capoeira está em convertê-la de símbolo étnico em símbolo nacional, quer dizer, na esportização da capoeira e na tentativa de fazer dela um ‘esporte nacional’, restringindo sua prática às academias e às exposições públicas. A capoeira sai das ruas, as maltas se desorganizam, o negro torna-se cidadão e não lhe cabe mais afirmar uma identidade étnica mas sim a identidade brasileira” (REIS, 1993:72-3).

Brasil. Tinha igualmente razão Edison Carneiro com a sábia decisão de realizar o II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Praticamente retomando a temática do primeiro e incluindo novas observações sócio-antropológicas sobre a população negra, este Congresso imprimiu mais ânimo na perspectiva de uma permanente reflexão sobre a vida e a cultura afro-brasileira. Ele engendrou, pelo menos para a Bahia, uma nova diretriz nos estudos afro-brasileiros e serviu como ponto de partida para a redefinição de diferentes práticas do negro contra a opressão e o preconceito social. E este não se furtou em utilizar o Congresso, como um instrumento formal, para reivindicar nova postura da sociedade baiana face à presença do negro e de sua cultura como elementos atuantes na formação de uma identidade culturalmente diferenciada (BRAGA, 1995: 85-86).

### 1.2.3. Sonhando sonhos sonhados

No início dos anos trinta, Getúlio Vargas nacionaliza o mercado de trabalho. As modificações “getulista” procuram assegurar o ingresso do trabalhador nacional nesse mercado, sob um rígido controle político.<sup>14</sup> Naquela época, esse era ocupado largamente pelo trabalhador imigrante.

Segundo KOWARICK (1994), entre os anos de 1915-19, o braço nacional ocupava a quinta parte do mercado de trabalho. Quatro anos depois, esse contingente totalizava cerca de 40 mil pessoas, representando 23% do total. A partir de 1930, o aumento da presença nacional no mercado de trabalho ganha relevo :

---

<sup>14</sup> Por outro lado, um dos primeiros atos do Governo Provisório foi criar o Ministério do Trabalho, indústria e Comércio, por intermédio do Decreto número 19.433, de 26 de novembro de 1930. A partir deste momento o sindicalismo brasileiro entrava numa nova e difícil fase. Com a criação do Ministério do Trabalho, Getúlio Vargas procurava controlar o movimento operário atando-o ao aparelho do Estado através

A absorção dos nacionais - inclusive dos negros e mulatos - iria se efetuar quando novos e mais dinâmicos setores da economia urbana, a partir de 1930, necessitaram também desse contingente de trabalhadores. Nesse instante, assim como antes acontecerá no mundo agrário, as necessidades econômicas por força de trabalho transformam a todos, pretos, brancos e mulatos, nacionais e estrangeiros, em mercadoria para o capital (1994: 115).

Entre os anos de 1851 a 1960, cerca de quatro milhões e meio de imigrantes ingressaram no país, provenientes de várias partes do mundo (RIBEIRO, D., 1995). Apesar da nacionalização do mercado de trabalho, o descendente de africanos continuou marginalizado.

Essa discriminação e segregação catapultaram o movimento social de afrodescendentes para o segundo estágio na luta contra o preconceito, a discriminação e o racismo no período posterior à escravidão africana no Brasil.

Emoldurado por uma situação de turbulência internacional, o movimento social de afrodescendentes se rearticula. A derrota nazi-fascista em plano internacional criou um situação favorável ao combate do racismo no mundo. O conhecimento das atrocidades ocorridas nos campos de concentração banuiu a racionalidade racista das agendas partidárias.<sup>15</sup>

Intensificam-se as lutas de libertação nacional no continente africano. Nos Estados Unidos explodem as lutas pelos direitos civis dos afrodescendentes. Na

---

de uma legislação que procurava conciliar os interesses entre o capital e o trabalho" (BAUER, 1995:43).

<sup>15</sup>Falta um estudo detalhado sobre a dimensão do massacre e o extermínio cometido por Mussolini contra os hebreus negros da Etiópia. Segundo o Raabbi Hailu Moshe Paris, membro da congregação de hebreus negros de Nova Iorque, em depoimentos colhido em agosto de 1997, as dimensões desse massacre são equivalentes às dos massacres cometidos por Hitler na Europa. Atualmente, articula-se uma ação internacional para a apuração e denúncia desses crimes.

França, africanos e caribenhos rascunham as primeiras notas sobre o movimento de Negritude que tomará dimensões mundiais (MUNANGA, 1986; BERND, 1988; JOHNSON, 1995).

No Brasil, são fundadas novas organizações; são montadas novas pautas políticas; são articuladas novas estratégias de combate ao racismo. As denúncias das novas organizações procuram desarticular o “mito da democracia racial”. Trabalhos pioneiros são realizados no âmbito da pesquisa acadêmica: Arthur Ramos, Ruth Landes, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Clóvis Moura. No centro do olho do furacão, eclodem duas correntes consistentes de combate ao racismo e pela elevação da auto-estima dos afrodescendentes brasileiros: as concepções culturalista e classista. Nesse cenário de embates teóricos, no universo afrodescendentes surgem dois modelos paradigmáticos dessa posições políticas.

O principal expoente da primeira linha foi o coordenador do Teatro Experimental do Negro (TEN), Abdias do Nascimento. O trabalho tenaz e criativo do TEN procurava reinventar uma narrativa clássica na linguagem teatral, pautada no repertório histórico e social do universo afrodescendente. Sua estratégia se opunha às concepções racistas que procuravam eliminar a presença africana da história do teatro mundial. Assim, o TEN reelaborava clássicos do teatro mundial, temperando-os nos elementos culturais/civilizatórios africanos do país. O TEN visava superar a invisibilidade do afrodescendente nas artes, transfigurando essa presença no palco em apoio à construção da auto-estima afrodescendente.

Abdias nasceu em Franca, interior paulista, em 1914, filho de um sapateiro com uma doceira. Menos de duas décadas mais tarde, já engrossava as fileiras da Frente Negra Brasileira, a maior organização afro-brasileira deste século (...) Abdias lutou na Revolução Constitucionalista de 1932 e foi preso pela

primeira vez em 1937 (...) em 1944, fundou, no Rio de Janeiro e em São Paulo, o lendário Teatro Experimental do Negro, veículo de informação e conscientização dos afro-brasileiros em particular, e dos brasileiros em geral, sobre os temas do racismo e da discriminação, responsável pela revelação de artistas como Ruth de Souza e Léa Garcia (MEDEIROS, 1998: 96).

Na linha classista de combate ao racismo situava-se outro homem também de teatro: Solano Trindade, conhecido como "*Solano Vento Forte Africano*". Poeta, contista, teatrólogo, Solano foi um homem "multimídia", capaz de articular várias linguagens expressivas no campo das artes. Militante do Partido Comunista do Brasil, "*Solano Vento Forte Africano*" deslocou sua crítica para as características classistas do racismo. Para ele, nem todos os "brancos eram inimigos como nem todos os negros eram irmãos". Com essa afirmação, Solano procurava articular os conceitos de raça e classe, atados à uma visão revolucionária de luta política.

Mais tarde o Solano Trindade fundou o Teatro Popular Brasileiro. Mas esse 'popular' do teatro de Solano, tenho a idéia que foi influência da esquerda política, porque estava na moda, os comunistas estavam usando muito esse termo 'popular'. (...) No teatro o Solano trabalhava apenas com negros. (...) As peças eram de candomblé, maracatu, bumba-meu-boi...Essas coisas todas têm relação com a cultura negra. Mas ele sempre procurou esconder isso, não sei se para agradar os adeptos da ideologia dele. Mas eu nunca dei importância para isso. Eu gostava era de conversar com ele, discutir sobre a questão do negro. Eu achava muita graça de ouvi-lo dizer que eu não estava

na linha reta. De acordo com as idéias esquerdizantes, não havia problema de raça e sim uma luta de classes (CUTI, 1992: 157).<sup>16</sup>

De modo geral, essas duas posições eram a reprodução localizada dos debates políticos sobre o racismo, em pauta pelo mundo afora. Ambas foram estratégias adotadas que configuraram a fase das denúncias contra o preconceito, a discriminação e o racismo. Elas se constituíram, ao lado de outras experiências, em alicerces de reelaboração do sonho de igualdade, partindo das lentes críticas enfocadas, naquele momento, pelo universo afrodescendente no Brasil, como *microcosmo* do debate feito nas sociedades multirraciais.

---

<sup>16</sup>“Negros que escravizam/ E vendem negros na África/ Não são meus irmãos/ Negros senhores na América/ A serviço do capital/ Não são meus irmãos/ Negros opressores/ Em qualquer parte do mundo/ Não são meus irmãos/ Só os negros oprimidos/ Escravizados/ Em luta por liberdade/ São meus irmãos/ Para estes tenho um poema/ Grande como o Nilo”. Solano Trindade, “O poeta do povo”, 1 ed. Contos e Prantos editora, São Paulo, 1999, p. 47.

#### 1.2.4. Conceito guarda-chuva

Apesar do discurso oficial, os dados - científicos e censitários - econômicos, sociais, culturais e religiosos confirmavam o cotidiano de miséria e violência dos afrodescendentes. As denúncias se multiplicavam. As ações políticas também.

O regime militar censurava informações, entre outras, sobre possíveis conflitos raciais, discriminação ou racismo nos meios de comunicação. Contraditoriamente, em 1970, o então presidente, Emílio G. Médici, assina uma série de decretos e convenções internacionais de combate a todas as formas de discriminação racial: Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, por exemplo (aberta à assinatura em Nova York e assinada pelo Brasil em 7 de março de 1966, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 23, de 21.06.67, retificada em 19 de fevereiro de 1968, retificação depositada junto ao Secretário Geral das Nações Unidas em 27 de março de 1963, entrada em vigor, art. 19 parágrafo 1º, em 4 de janeiro de 1969, promulgada pelo Decreto nº 68.810 de 8 de dezembro de 1969, e publicada no Diário Oficial da União em 10 de dezembro de 1969, página nº 10.536).

Denúncias inicialmente pautadas na intuição foram aos poucos sendo corroboradas pelos dados divulgados. Essas denúncias feriram de morte o “mito da democracia racial”, que sobrevive agonizante deste então. As denúncias feitas nesse período formaram os alicerces das lutas políticas posteriores.

No final da década de 1970, nos estertores da ditadura militar no país, o movimento social de afrodescendentes entra em sua fase decisiva: a da construção de um projeto político de maioria social excluída do exercício da cidadania. Em 1978 surge na esteira de um amplo movimento articulado regionalmente o Movimento

Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR)<sup>17</sup>. O surgimento dessa articulação nacional coroou a emergência dos blocos afro na Bahia<sup>18</sup>; os movimentos de denúncia ao racismo no Rio Grande do Sul; o intenso trabalho desenvolvido por organizações afrodescendentes no interior de São Paulo, em cidades como Campinas, São Carlos e Ribeirão Preto (Movimento Negro Unificado, 1988; Silva, 1995).

Segundo a Carta de Princípios do daquela articulação, os afrodescendentes estavam convencidos:

(...) da existência de : discriminação racial, marginalização racial, política, econômica e cultural do povo negro, péssimas condições de vida, desemprego, subemprego, discriminação na admissão em empregos e perseguição racial no trabalho, condições subumanas de vida dos presidiários, permanente repressão, perseguição e violência policial, exploração sexual, econômica e social da mulher negra, abandono e mal tratamento dos menores, negros em sua maioria, colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura, mito da democracia racial". Para frisar o compromisso com a luta política social em curso, a texto concluiu, enfatizando que a entidade lutava " por uma autêntica democracia racial, e pela libertação do povo negro! (Carta de Princípios do MNUCDR, Anexo 2).

<sup>17</sup> "No dia 18 de junho de 1978, em reunião em que se encontravam elementos de vários grupos e entidades que vinham desenvolvendo trabalhos junto à população negra (CECAN, Grupo Afro-Latino América, Câmara do Comércio Afro-Brasileiro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira e dois Grupos em formação: Grupo de Atletas e Grupo de Artistas Negros), decidiu-se criar o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, para fazer frente ao racismo que se abate sobre a população negra mobilizando e organizando essa população oprimida" (MNU, 1988:77).

<sup>18</sup>"Que bloco é esse/ que eu quero saber/ é o mundo negro/ que vamos mostrar pra você/ Somos crioulo doido/ somos bem legal/ temos cabelo duro/ somos black power/ Branco se você soubesse/ o valor que preto tem/ tu tomaria banho de piche/ ficava preto também/ Eu não te ensino

A partir daquele ano, por sugestão do MNUCDR, em oposição ao oficialismo, institui-se o *Dia Nacional da Consciência Negra* em 20 de novembro<sup>19</sup>. Nesse dia, em 1695, teria sido assassinado Zumbi dos Palmares, líder do quilombo na sua fase derradeira.

Zumbi comandou o Quilombo dos Palmares por muitos anos. No dia 20 de novembro de 1695, depois de lutar muito para defender o Quilombo dos ataques dos portugueses e bandeirantes, morreu, junto com os outros companheiros negros. Todos assassinados.(...) Zumbi não foi apenas um herói. Ele é também agora símbolo da uma luta. Por exemplo: 'No dia 18/6/78, em São Paulo, reuniram-se mais de 3000 negros nas escadarias do Teatro Municipal. Os fatos que contribuíram para a convocação foram os seguintes: a morte do trabalhador negro Robson Silveira da Luz, devido a torturas por policiais em uma delegacia de Guaianazes, em São Paulo; expulsão de 4 atletas negros do time juvenil do Clube de Regata Tietê; e o assassinato por um policial, no bairro da Lapa, de Nilton Lourenço, negro operário (A voz do povo, Lins, novembro de 1980).

No início, o MNUCDR era uma articulação que contava com a maior parte das forças vivas da luta anti-racista no país. Cerca de 40 anos depois, o MNUCDR reproduziu a experiência anterior da Frente Negra Brasileira: tornou-se uma

---

minha malandragem/ nem tampouco minha filosofia/ quem dá luz a cego/ é bengala branca/ e Santa Luzia" (Ilê Aiyê, de Paulinho Camafeu, 1975)

<sup>19</sup> "Dia 20 de novembro é o Dia Nacional da Consciência Negra e morte de Zumbi, do Quilombo de Palmares. Nosso grupo e os demais grupos negros do Brasil estamos colocando toda a nossa força para neste dia chamar a atenção da sociedade para a luta do negro. Gostaríamos de ver com vocês a possibilidade de nesta semana de 20 de novembro sair uma reflexão sobre o negro e sua luta. Este pedido é feito por grupos espalhados por 14 estados brasileiros" (conteúdo dos documentos emitidos por organizações negras no início da década de 80,

articulação nacional, com núcleos regionais na maior parte dos Estados. As ações políticas da articulação foram fortemente marcadas pelas manifestações de rua. A exemplo das maltas de capoeiristas do Rio de Janeiro do século passado, o MNUCDR trouxe para a rua o debate político sobre o universo afrodescendente e o combate ao racismo.<sup>20</sup>

Em todos os campos organizaram-se ações anti-racista. Surgem, simultaneamente, diversos movimentos e organizações de combate ao racismo: Grupo QuilombHoje de Literatura, Grupo de Capoeira Cativoiro, Encontros Regionais de Organizações Negras nas regiões Norte/Nordeste, Sul/Sudeste e Centro-Oeste. São organizados encontros setoriais como os de mulheres negras, sindicalistas negros, juventude negra, comunidades remanescentes de quilombo.

Todas essas ações são circundadas pela emergência de uma nova onda de luta contra o racismo, no panorama mundial: fim das lutas de libertação nacional na África, explosão das lutas e as conquistas dos direitos civis nos Estados Unidos da América, luta contra o apartheid, entre outras ações de alcance mundial.

Desde então, as organizações afrodescendentes impulsionaram encontros e ações políticas em âmbitos regionais e nacional. Elas procuraram também estreitar relações políticas internacionais<sup>21</sup>. Na segunda metade da década de 1980, várias

---

estimulando a 'institucionalização' do 20 de novembro pelas entidade do movimento negro), Grupo União e Consciência Negra de Goiás.

<sup>20</sup> A ditadura militar proibia as denúncias de racismo no Brasil. Os meios de comunicação silenciavam-se diante dos preconceitos e discriminações raciais. O cerco foi quebrado pela primeira vez no início dos anos 70. Naquela ocasião, o jornal O Pasquim publicou uma entrevista com dois militantes do movimento anti-racista no Brasil e uma ativista do movimento dos direitos civis dos Estados Unidos: Milton Barbosa e Neninho de Obaluaiyê e Angela Gillian, respectivamente.

<sup>21</sup>No ano de 1983, realizou-se na PUC/SP o 3º Encontro das Culturas Negras das Américas. O 4º Encontro seria realizado em Granada. Porém, a invasão norte-americana àquele país impediu a realização do evento. Desde então, não houve novo encontro. Um dos destaques do encontro realizado no Brasil foi o militante negro Hamilton Cardoso, morto em novembro de 1999. "E, se Gilberto Freire foi o maior - senão o principal clássico do pensamento brasileiro sobre a democracia - quem conseguir invertê-lo, conservador, de cabeça para baixo, não fará nada

dessas entidades, em reunião realizada em Salvador, aprovaram uma manifestação nacional pela passagem do Centenário da Abolição, em 1988. Na esteira do evento, multiplicaram-se os eventos regionais e setoriais. Importância estratégica teve a articulação de mulheres negras.

Essa articulação apontou limites à ação política das mulheres negras. De acordo com a leitura da articulação de mulheres negras, o movimento feminista não incorporava reivindicações específicas das mulheres negras e o movimento social de afrodescendentes não tinha sensibilidade suficiente para as suas singularidades. Com suas críticas teóricas e práticas, a organização de mulheres negras oxigenou ambos os movimentos sociais.

Denunciamos as práticas de extermínio das populações não-brancas, e exigimos do Estado a apuração dos fatos e punição dos responsáveis pelo massacre de crianças e adolescentes nas grandes cidades brasileiras, dos quais a Candelária foi infelizmente apenas o mais visível; de trabalhadores, mulheres e crianças nas favelas, executados por policiais que deveriam garantir a sua segurança; de índios e trabalhadores sem terra, exterminados por garimpeiros e proprietários, configurando uma verdadeira guerra não declarada, em que grupos oprimidos se constituem também em braços armados dos que vivem à custa da vida e da miséria de milhões de brasileiros.

---

de novo. Vai redescobrir que toda moeda tem duas faces - vai complementá-lo. Permitirá, apenas, que se conheça os caminhos para trazer as culturas econômicas, industriais e tecnológicas das antigas Casas Grandes - os Sobrados - para as novas Senzalas - os Mocambos. Talvez com certa desordem - citando o último livro da trilogia de Gilberto Freire, Ordem e Progresso. Com um olhar e uma cultura política da Senzala (Mocambo, alagado ou favela - ex-cortiço?) revelando caminhos para aumentar a democracia nesta imensa fazenda chamada Brasil; agora sem senhores ou escravos mas com indivíduos ansiosos por descobrirem o que é todos se tornarem cidadãos. Talvez, no início do terceiro milênio, **o terceiro processo lento gradual e seguro**, só que agora para o fechamento do bar de um cidadão autoritário chamado Brasil" (CARDOSO, 1999:9).

Acreditamos, enfim, na possibilidade de construção de um novo modelo civilizatório, humano, fraterno e solidário, tendo como base valores expresso pela luta anti-racista, feminista e ecológica, assumidos pelas mulheres negras de todos os continentes, pertencentes, que somos, à mesma comunidade de destino (Declaração de Itapeverica da Serra das Mulheres Negras Brasileira, 22 de agosto de 1993).

As manifestações políticas no Centenário da Abolição foram críticas, na maior parte dos Estados. Nelas, denunciou-se, entre outras violências, o extermínio de crianças e adolescentes<sup>22</sup>. No Rio de Janeiro, a manifestação pública foi reprimida pelas Forças Armadas. O Exército bloqueou a passeata. Na própria Igreja Católica, houve oposição ao tema da Campanha da Fraternidade de 1988, centrado no centenário. O cardeal do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales, não adotou o tema nacional.

Em outros Estado, os governos de oposição eleitos no início da década de 1980, marcaram presença nas manifestações. O governador de São Paulo André Franco Montoro instituiu no Estado o primeiro Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra. O conselho teve papel destacado na organização da passeata do "Centenário". O exemplo deflagrou a constituição de conselhos pelo país afora, até a instituição, no governo Sarney, da Fundação Palmares.

Embalados por essas ações, anos depois, surge o Fórum Nacional de Entidades Negras e os Fóruns Estaduais. Juntos, em 1991, organizam o 1º Encontro Nacional das Entidades Negras (ENEN), realizado na cidade de São Paulo, com a presença de mais de 1.000 delegados e setecentas entidades. A Principal resolução do ENEN significou um passo à frente na compreensão dos afrodescendentes sobre o racismo brasileiro: a

---

<sup>22</sup>“Estimativas da polícia subestimam assassinatos pelo crime organizado no Rio de Janeiro: Informe sobre o extermínio de crianças e adolescentes no Estado do Rio de Janeiro II” (Centro de Articulação das Populações Marginalizadas -CEAP, 1992).

impossibilidade de os negros construírem sua cidadania nos marcos da sociedade atual<sup>23</sup> Em todos esses momentos, no horizonte do movimento pulsava a necessidade de um conceito guarda-chuva que desse conta da diversidade afrodescendente no Brasil.

As resoluções políticas dos recentes encontros organizados pelas entidades sinalizam em direção a um projeto político divergente em relação às estruturas sociais.

Nós, representantes dos povos negros de 12 países do Continente, reunidos no I Congresso Continental dos Povos Negros das Américas, em São Paulo, Brasil, de 21 a 25 de novembro de 1995, nos marcos dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares que junto a outros heróis dos nossos povos constitui um símbolo de resistência e de luta pela liberdade, frente a ofensiva do capitalismo neoliberal, declaramos: A América Latina, após mais de 500 anos da invasão dos europeus, que custou a vida de centenas de povos e culturas indígenas e o extermínio e submetimento de milhões de nosso antepassados pelo regime escravocrata, nossos povos negros continuam sendo vítimas de um processo de exploração e discriminação; hoje, a nova ofensiva do capitalismo procura desmontar os Estados Nacionais, buscando a total submissão, principalmente dos povos do 'Terceiro Mundo' aos ditames do imperialismo; além destas questões, o projeto neoliberal causa enorme desemprego, provocando o crescimento vertiginoso da miséria, jogando na rua um exército de milhões de famintos e desesperançados. Soma-se a isso o enorme contingente de crianças e jovens abandonados, em sua maioria negros,

---

<sup>23</sup>Os eventos recentes reafirmaram essa resolução. Na Marcha a Brasília organizada com a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em comemoração ao Tricentenário de Zumbi dos Palmares reafirmou-se a tese supracitada. O mesmo aconteceu no 1º Encontro Continental dos Povos Negros das Américas realizado também em 1995.

vivendo nas ruas; com o modelo neoliberal, cresce a prostituição infanto-juvenil, a fome, a violência, a falta de saúde, de moradia, o extermínio de crianças e a esterilização de mulheres negras e pobres; os nossos povos ao longo da história, resgatando a espiritualidade, religiosidade, tradições e culturas, têm resistido e lutado para transformar essa realidade numa permanente determinação de luta pela nossa continuidade física e cultural (Trecho da Declaração dos Povos Negros das Américas nos Trezentos anos da Imortalidade de Zumbi dos Palmares).

Assim, na periodização proposta, na primeira fase os afrodescendentes acreditavam no ingresso pacífico nas esferas de bem-estar social; na segunda, as denúncias foram os motores das ações políticas; na maturidade da terceira fase, pulsava a necessidade de um projeto político capaz de mobilizar a maioria excluída - social, econômica e politicamente - rumo ao exercício da plena cidadania; na quarta fase emerge a necessidade de se estabelecer vários níveis de articulação: teórica, conceitual, política, organizativa e individual. Essa etapa implica a elaboração de um projeto que inclua definições, estratégias políticas eficazes e a concretização de políticas de ação afirmativa, que possam reverter a trágica situação dos afrodescendentes no Brasil

#### **1.2.5. Três veredas e uma direção**

As fases supracitadas não são lineares e homogêneas. Como todas as construções teóricas, elas constituem possibilidades de leitura e compreensão. As fases contêm contradições, fissuras, idiosincrasias. Entre elas, porém, há uma linha condutora, um nexos comum. Há uma conexão interna entre os processos de cada fase.

Há vicissitudes internas e contradições externas. Mas há a superação conceitual, política, prática e organizativa das fases anteriores: da ingenuidade, passando pela denúncia, atingindo a da necessidade da elaboração de um projeto político e aterrissando na das articulações teóricas, conceituais, políticas e organizativas.

A superação não implica eliminação. Pelo contrário. As singularidades de cada fase sobrevivem e condicionam as demais, simultaneamente. Atualizar o debate político sobre as tentativas das articulações e do conceito de identidade que dará lastro a esta dissertação é imprescindível.

### 1.2.5.1. As tênues teias que tecem o projeto político

Na atual fase do movimento<sup>24</sup> político dos afrodescendentes, depois da realização de diversos encontros, costurou-se uma consenso teórica: a necessidade da definição de estratégias capazes de impulsionar políticas de ação afirmativa que possibilitem superar as desigualdades sociais e eliminem os mecanismos de exclusão da população de ascendência africana. O consenso apontado não é explícito. Ele é insinuado pelas ações globais das entidades. O consenso, porém, se explicita quanto à compreensão da necessidade de políticas públicas específicas para a promoção da igualdade e de oportunidades de direitos para os afrodescendentes.

Nesse cenário, três óticas se delineiam no rascunho político do Movimento Social de Negros.

1. a visão política construída pelas entidades sociais do movimento social anti-racista.
2. a visão política construída pelas organizações não-governamentais de combate ao racismo, preconceito e discriminação.
3. a visão política das instituições vinculadas às administrações públicas municipais, estaduais e federal.

### 1.2.5.2. Vereda das entidades sociais anti-racistas

As entidades sociais anti-racistas de afrodescendentes sinalizam em direção à construção de um projeto político de caráter divergente, em relação aos projetos

---

<sup>24</sup>Para uma visão abrangente do Movimento Negro em São Paulo veja Regina Pahim PINTO (1993), tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

hegemônicos, pautados pelo chamado "Consenso de Washington"<sup>25</sup>, segundo as resoluções dos recentes encontros realizados.

Desde o início da organização do Fórum Nacional de Entidades Negras as entidades procuraram conceituar as singularidades das organizações negras. Nos últimos anos elas convencionaram considerar organizações negras todas as que promovem a luta contra o preconceito, a discriminação e o racismo, tanto as de matrizes políticas quanto as de matrizes religiosas, culturais e sociais e que sejam sustentadas economicamente pelos recursos dos seus membros: como as casas de candomblé, organizações sociais, grupos de capoeira, blocos e organizações carnavalescas, comissões de sindicatos e associações de moradores.

Essa articulação promoveu campanhas políticas de envergadura, como a Campanha *Não Matem Nossas Crianças* que denunciou a eliminação física de crianças e adolescentes no Brasil, impulsionando à adoção dos mecanismos previstos no Estatuto da Criança e do Adolescente e a Campanha *"Contra a Esterilização de Mulheres Negras e Pobres"*<sup>26</sup>, que denunciou o caráter racista da esterilização no país e impulsionou a formação da Comissão Parlamentar de Inquérito da Esterilização (CPI), proposta pela então senadora Benedita da Silva (PT/RJ).

<sup>25</sup>Reunião realizada na capital dos Estados Unidos, em novembro de 1989, com funcionários do governo norte-americano e dos organismos financeiros internacionais ali sediados - FMI, Banco Mundial, BID - especializados em assuntos latino-americanos. O encontro foi convocado pelo Institute for International Economics, intitulado "Latin American Adjustment: How Much Has Happened", e foram discutidas 10 áreas em reformas nos Estados Latinos Americanos: disciplina fiscal, priorização dos gastos públicos, reforma tributária, liberalização financeira, regime cambial, liberalização comercial, investimento direto estrangeiro, privatização, desregulamentação e propriedade intelectual (NOGUEIRA, 1994).

<sup>26</sup>A campanha denunciou o projeto National Security Study Memorandum - 200 (NSSM - 200) oriundo do Conselho de Segurança Nacional dos Estados Unidos, datada de 1974, que determinava o controle de natalidade em 13 países: Índia, Bangladesh, Paquistão, Nigéria, México, Indonésia, Filipinas, Tailândia, Egito, Turquia, Etiópia, Colômbia e Brasil. O projeto objetivava impedir que esses países se transformassem em potências regionais, preservar seus recursos naturais e "promover o melhoramento racial da Humanidade", a fim de não degenerar a raça anglo-saxônica. (Revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, nº 141, Julho 1991: 10-16)

As organizações não-governamentais negras (negrong's) e as instituições vinculadas aos governos são fenômenos recentes no movimento de afrodescendentes. As negrong's surgem no final da década de 1980, desenvolvendo atividades nas áreas de saúde e de educação, principalmente. Estas organizações contam muitas vezes com financiamentos internacionais para os seus projetos. Muitas delas se desprendem da articulação das entidades do movimento. Outras, apesar de manter certos vínculos com o movimento, privilegiam suas ações nas áreas de atendimentos sociais. Os dados e estudos realizados por muitas delas são fundamentais para o movimento negro.

As instituições vinculadas às administrações têm início no governo Franco Montoro, em São Paulo. Por pressão dos seus apoiadores, Montoro institui o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra. A partir dessa iniciativa, conselhos de âmbitos municipais, estaduais e nacional pipocam pelo país afora. Suas presenças nos fóruns políticos das entidades negras são pontuais e, muitas vezes, polêmicas, apesar de algumas boas iniciativas feitas.

Em traços gerais, na arquitetura política do movimento social anti-racista, os três segmentos se subdividem em dois grandes campos de atuação, nos aspectos conceituais:

1. campo de divergência em relação ao desmonte do Estado
2. campo convergente conceitual em relação às reformas do Estado

Nos espaços específicos das entidades sociais, nos últimos anos (ENEN e Encontro Continental dos Povos Negros), consolidou-se uma proposta política divergente em relação a esse projeto. As resoluções insinuam a necessidade de mudanças profundas, mudanças desde as raízes da sociedade:

(...) o projeto neoliberal causa enorme desemprego, provocando o crescimento vertiginoso da miséria, jogando na rua um exército de milhões de famintos e

desesperançados. Soma-se a isso o enorme contingente de crianças e jovens abandonados, em sua maioria negros, vivendo nas ruas (Declaração dos Povos Negros das Américas nos Trezentos anos da Imortalidade de Zumbi dos Palmares).

As ações políticas das *negrong's* e das instituições vinculadas às administrações nem sempre coincidem com as das entidades. Suas ações políticas e seus discursos navegam em direção à convergência conceitual com o projeto de reforma do Estado, segundo algumas críticas das entidades negras. De acordo com essas críticas, suas propostas reformistas visam substituir a ação do Estado nas áreas abandonadas por este. Elas procuram preencher as lacunas deixadas pela desassistência do Estado, mediante financiamentos nacionais e internacionais, baseadas no conceito de "responsabilidades partilhadas". Muitos governos latino-americanos apoiam essa posição:

Temos que sair do primitivismo da visão de que o governo faz alguma coisa. O governo faz quando a sociedade ajuda, e vice-versa. Mas, quando há antagonismo, quando se separa uma coisa da outra, paralisam-se as duas. No mundo moderno, as sociedades não conseguem se mover sem a ação pública, e a ação pública não consegue ser consistente sem o suporte da sociedade. Ou se estabelecem essas pontes, ou então os que não fazem a ponte, ou os que dinamitam as pontes, na prática estão prejudicando os objetivos aos quais se propõe. Por falta de compreensão desse nexos necessário, acabam por não ter capacidade de fazer as transformações que aparentemente, às vezes até sinceramente, almejam, mas não se criam os recursos, os mecanismos para que se chegue lá (Declaração do presidente da República, Fernando Henrique

Cardoso, na cerimônia de assinatura do decreto que criou o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, Palácio do Planalto, 20 de novembro de 1995).

Esses dois campos de articulação não são homogêneos. Pode-se afirmar, porém, que grosso modo as entidades sociais reivindicam mudanças profundas na estrutura social do país. Enquanto as *negrong's*<sup>27</sup> e as instituições vinculadas às administrações atuam nas brechas das negligências do Estado. Essas ações crescem em razão inversa à diminuição do tamanho do Estado e de suas atribuições.

### 1.2.5.3. Identidades aos pedaços

As organizações de afrodescendentes distinguem racismo, preconceito e discriminação raciais. De acordo com a formulação corrente no movimento, o racismo é sistêmico, global. Ele opera independente dos graus de consciência individual, distribuindo vantagens comparativas pautadas nas linhas de cor. Sua natureza é destrutiva, "etnocida", estrutural. Ao afirmar a suposta superioridade de um grupo humano sobre o outro, o racismo carrega embutida a noção de aniquilamento do diferente.

<sup>27</sup>Há um linha de crítica generalizada em relação às Ong's. No relatório do Secretário Geral da ONU sobre a África, elas são acusadas de contribuir com o desmantelamento dos serviços sociais, dos serviços públicos, de corrupção e de guerras, por suas pretendidas "ajudas humanitárias" na região (Relatório do Secretário Geral da ONU sobre a África, 1998). Há, porém, diversos setores sociais que apoiam as ações desenvolvidas pelas Ong's. "Apesar dos múltiplos significados, nos dias atuais, à noção de ONG na América Latina, procurou-se resgatar aqui o sentido que vem sendo construído através da dinâmica dos movimentos sociais. Este sentido está relacionado à utopia (entendida enquanto sonho, desejo, mas também enquanto projeto) de fortalecimento da sociedade civil e de desenvolvimento de uma racionalidade ética, de valorização da justiça social, de eliminação das discriminações, de respeito ao meio ambiente, etc. Esta ética desenvolvida no seio da sociedade civil poderia vir a atuar como força de regulamentação dos outros setores (mercado e Estado)" (SHERER-WARREN, 1994:13)

Preconceito e discriminação operam nas dimensões individuais. O preconceito parte de uma idéia pré-elaborada sobre o outro carregada de aspectos negativos. A noção toma corpo social, transfigurando-se em força material. O conceito de que os afrodescendentes tendem para a criminalidade transforma-os em suspeitos sociais em potencial. Com base nessa força social material, operam mecanismos implícitos e explícitos que discriminam, isolam, segregam os descendentes de africanos (BACCEGA e LIMA, 1992; BARBOSA, 1993; SILVA, 1995; MUNANGA, 1996).

Apesar de distintos, os conceitos se entrelaçam, se alimentam e se condicionam mutuamente. Porém, superá-los implica ações estratégicas distintas. As organizações de combate ao racismo, preconceito e discriminações raciais operam com estratégias específicas para cada situação.

Pólos divergentes no âmbito conceitual das estratégias e alianças políticas, entidades negras<sup>28</sup>, negrong's e instituições governamentais convergem para um mesmo problema de natureza política: a definição da identidade dos afrodescendentes no Brasil. Essa definição está na base da crise contemporânea do movimento social anti-racista. Decifrar o enigma da identidade afrodescendente capaz de mobilizar a maioria da população é favorecer as condições para a adoção de estratégias efetivas de superação da exclusão.

Se for correta a projeção de que os afrodescendentes são maioria absoluta na sociedade brasileira, mudar a situação de marginalidade implica mudanças substantivas na estrutura política, econômica e social do país. Alimentar milhões de pessoas à margem do sistema de consumo, implica mudanças na estrutura produtiva:

---

<sup>28</sup>No debate promovido pelo Fórum Estadual das Entidades Negras de São Paulo, realizado dia 3 de julho de 1999, na sede do Sindicato dos Bancários de São Paulo, como parte da preparação do II ENEN, defendi a tese de que as entidades, negrong's e conselhos conformavam ações táticas distintas. Elas, porém, mantêm afinidades estratégicas. Segundo a tese apresentada, o MN deveria construir um espaço de debates estratégicos, com outras organizações de outros segmentos,

agrícolas, agrárias e distributivas. Já a incorporação de segmentos minoritários pode ser realizada, do ponto de vista teórico, com mecanismos pontuais, restritos, micrológicos de inclusão. Esse conceito teórico animou a Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, realizada em 20 de novembro de 1995. A comissão executiva da Marcha entregou ao presidente da República documento contendo as reivindicações políticas do movimento intitulado "Por uma política de combate ao racismo e à desigualdade racial", baseado nessa visão.

No referente às políticas de ação afirmativa, há dois paradigmas registrados neste século: o global e o pontual. O modelo global foi adotado em Cuba, depois da revolução de 1959. Os líderes cubanos promoveram alterações revolucionárias nas estruturas daquele país. Estas alterações propiciaram maior grau de igualdade social entre afrodescendentes e brancos. Segundo ANDREWS (1996), o modelo global adotado em Cuba permitiu o estreitamento das condições de vida de brancos e negros, sem paralelo no continente:

(...) podemos pensar num modelo de ação governamental capaz de reduzir as desigualdades raciais, não só no nível da classe média, senão na sociedade mais global? Ainda que seja muito fora de moda mencioná-lo neste período neoliberal, existe um modelo assim: o modelo socialista cubano. Desde 1959, a revolução cubana quase eliminou as diferenças raciais em saúde, expectativa de vida, educação e emprego na sua sociedade. Estes avanços na igualdade racial, únicos no hemisfério (e, segundo eu saiba, no mundo), não foram conquistados por meio de programas definidos em base da cor, senão por programas definidos em base de classe social, e destinados a ajudar as camadas mais pobres da população. Como os afro-cubanos foram sobre-

---

cabendo a ação tática às entidades sociais afrodescendentes, via

representantes nas classes camponesas e operárias, eles se beneficiaram desproporcionalmente nos programas revolucionários; e hoje em dia, Cuba, apesar de não ser, nem de longe, uma democracia política, se constituiu na sociedade americana que mais se tem acercado ao ideal da democracia racial (1996: 11).

O modelo pontual foi adotado nos Estados Unidos da América<sup>29</sup>, consolidando-se a partir dos anos 60. Um dos mecanismos adotados foi o das cotas. "A ação afirmativa indica uma intervenção estatal para promover o aumento da presença negra na educação, no emprego, e em outras esferas da vida pública, e esse aumento tem-se conseguido por meio de preferências raciais na seleção de candidatos para estas oportunidades" (ANDREWS, 1996: 1).

Consolida-se o consenso sobre as políticas de ação afirmativa no seio do Movimento Social de Negros no Brasil. Mas, a magnitude dessas políticas está intimamente vinculada a opção a ser adotada: políticas de ação afirmativa *global ou pontual*. A opção adotada, por sua vez, está atada à definição da identidade de quem é e/ou se considera afrodescendente no país.

---

fóruns estaduais.

<sup>29</sup> "A lei de 1964, aprovada dia 2 de julho daquele ano, não foi a primeira lei dos Estados Unidos sobre direitos civis. Tais leis remontam a nada menos que 1866. E, pouco antes da lei de 1964, uma legislação sobre direitos civis foi aprovada pelo Congresso dos Estados Unidos em 1957 e 1960. (...) O que tornou a Lei dos Direitos Cívicos de 1964 tão digna de nota e tão eficaz foi sua amplitude. Em suas 27 páginas e seus 11 'títulos' ou seções, procurou eliminar "os últimos vestígios" de discriminação. Tratou da votação, dos lugares públicos, das instalações públicas e das escolas públicas, deu autoridade a uma comissão defensora dos direitos civis para policiar a aplicação das leis sobre estes direitos na América, tratou das questões de ajuda do Governo dos Estados Unidos, emprego, estatísticas, tribunais e serviços conciliatórios e assegurou o direito de julgamento por júri nos casos de culpa criminal previstos em qualquer parte da lei" (Jeanyne THORNTON-HENCKE, A lei que mudou a América. In: Uma geração de mudanças - o movimento pelos direitos civis na América, 1989: 14).

Os segmentos políticos do movimento social de afrodescendentes tendem, majoritariamente, para políticas de ação afirmativa conformadas pela experiência norte-americana. Mas lá essas políticas foram direcionadas para minorias sociais demográficas, políticas e econômicas. Os afrodescendentes daquele país somam cerca de 13% da população global; o grau de representação política nas esferas de poder está aquém desse percentual. Ou seja, as ações afirmativas foram dirigidas para minorias:

Além dos fatores ideológicos que vão levar para um rechaço da ação afirmativa, existem outros fatores materiais e estruturais. A população negra dos Estados Unidos forma 13 por cento da população total, enquanto que a população negra brasileira representa mais ou menos a metade da sociedade total (ANDREWS, 1996: 10).

Além disso, as ações afirmativas nos Estados Unidos resultaram de uma série ampla de fatores específicos da realidade norte-americana<sup>30</sup>:

1. excepcionais níveis de crescimento econômico absoluto e relativo, até a década de 1970, considerada a "era de ouro do capitalismo" mundial.
2. pressão da Guerra Fria quando URSS e China criticavam nos fóruns internacionais a incoerência na distribuição dos direitos civis na maior "democracia do ocidente".
3. condenação do racismo em plano mundial, logo depois da derrota do nazifascismo, possibilitando um clima de hostilidade ao racismo pelo mundo afora, favorecendo a luta pelos direitos civis.
4. assassinato de líderes políticos como Malcolm X e Martin Luther King, provocando reações mundiais.

---

<sup>30</sup>Para uma visão mais abrangente sobre as condições históricas, culturais e sociais dos afrodescendentes nos Estados Unidos, leia BERENDT (1987), BILLARD (1990), CALADO (1989 e 1990), HOBBSAWM (1990).

5. insurgência de movimentos revolucionários e divergentes nos Estados Unidos como a Nação do Islã , que chegou a ter um exército particular - os Frutos do Islã -, e o Partido dos Panteras Negras.
6. a satisfação das necessidades básicas dos *WASP* - sigla em inglês da expressão "brancos, anglo-saxônicos e protestantes" -, base da classe média norte americana.
7. interesse na ampliação da base eleitoral do Partido Democrata que passou a ter, desde então, no eleitorado afrodescendente, um fiel aliado, com pequenas oscilações<sup>31</sup>.

O sucesso relativo das ações afirmativas nos EUA está diretamente vinculado às condições históricas supracitadas. Bastaram três administrações republicanas seguidas para deitar por terra parte considerável das conquistas dos anos anteriores. As duas administrações Regan desmontaram mecanismos importantes das políticas de ação afirmativa. A administração Bush deu continuidade ao processo de desmantelamento. Houve a recomposição da Suprema Corte, com a introdução de membros conservadores contrários às ações afirmativas. O substrato teórico para essas mudanças foi a adoção do neoliberalismo como conceito político pelas administrações republicanas (JOHNSON, 1995).

Nos Estados Unidos, porém, em razão das circunstâncias históricas vivenciadas naquele país, o Estado classifica quem pode ou não se beneficiar dessas políticas: linha de corte cor/raça baseado na origem e não na cor da pele. No Brasil, a possibilidade de o Estado classificar os prováveis beneficiados de uma suposta política de ação afirmativa é limitada. Aqui, há uma crise de identidade que atravessa a estrutura social de uma ponta à outra.

---

<sup>31</sup>Diversos líderes negros tiveram papéis importantes nas administrações democratas, como por exemplo, Andrew Young e Jesse Jackson, assessores próximos de M.L.King.

O problema da definição da identidade atinge os três segmentos organizados do movimento social afrodescendente, independentemente dos seus níveis de organização: organizações políticas, negrong's e instâncias institucionais.

As organizações políticas apesar do crescimento e da qualidade de suas ações concretas têm um número reduzido de militantes em relação ao seu contingente populacional. Mesmo considerando as dificuldades materiais da organização de um segmento social marginalizado e excluído historicamente. Segundo o professor Muniz Sodré, em debate realizado com militantes do Movimento Negro no ano de 1995, na cidade de Goiânia, dentro dos padrões desenvolvidos nos Estados Unidos da América, 80% dos brasileiros são afrodescendentes. O reduzido quadro da militância faz do movimento negro organizado de um movimento de minorias, num universo de maioria excluída e marginalizada.

Dessa dificuldade não escapam nem mesmo as ong's e as instituições. Elas são constrangidas no seu atendimento cotidiano a exercer a linha de corte, segundo seus próprios critérios e conveniências. Assim, a definição da anatomia da identidade afrodescendente é componente indispensável para a definição das estratégias do movimento social anti-racista. Apesar das leituras e estratégias diferentes, entidades, negrong's e instâncias institucionais necessitam de um denominador comum, a definição de um conceito de identidade guarda-chuva, para pôr em movimento a política de "maioria socialmente excluída", capaz de operar mudanças substantivas nas condições de vida e de morte dos afrodescendentes do país.

Na compreensão da maioria dos operadores políticos do Movimento Social de Negros, o conceito de identidade precisa deixar de ser "inerente", natural, para ser "aderente", portanto, político, histórico e condicionado por circunstâncias sociais concretas.

#### 1.2.5.4. Eixos

O discurso das organizações políticas choca-se com a realidade concreta, palpável. O conceito de *maioria absoluta* da população vai de encontro ao reduzido grau de participação e mobilização dos afrodescendentes. Apesar da qualidade expressa nas resoluções políticas, os encontros e seminários exercem impactos reduzidos nas esferas políticas e sociais. Eles são pontuais e momentâneos.

Os momentos de maior visibilidade das ações políticas do movimento social anti-racista são os realizados nas chamadas datas históricas como o *Dia Nacional da Consciência Negra*, em 20 de novembro. Nessas ocasiões ocorrem debates, seminários, simpósios e encontros. O que deveria ser uma prática rotineira de combate ao preconceito, discriminação e racismo restringe-se às datas especiais. Assim, o baixo grau de participação política do conjunto da população afrodescendente implica reduzido impacto nas estruturas políticas, econômicas e sociais. Esse movimento cria um *círculo vicioso* que aprisiona as ações políticas numa cerca de ilusões<sup>32</sup>.

Apesar dos aumentos geométricos das denúncias de preconceito, discriminação e racismo feitas pelas organizações, nunca foram tão grandes os níveis de concentração de riqueza, poder e cultura, baseada na linha de cor, no país. As denúncias e ações políticas não implicaram desconcentração de benefícios em favor dos afrodescendentes:

---

<sup>32</sup> Os afro-descendentes acabam por introjetar o retrato forjado contra eles mesmo, mediante um mecanismo em que os meios de comunicação auxiliam bastante. A verdade é que o negro foi colocado como alguém incapacitado para a plena cidadania. Por outro lado, o negro foi compelido a crer, efetivamente, nisso. A não-identidade impede a aglutinação da população não-branca, o que impossibilita a reversão dos impedimentos da qual é vítima, bem como a sua afirmação como segmento importante da nacionalidade brasileira" (SANTOS, 1996:117).

A primeira observação a fazer é que o mercado de trabalho, principal termômetro da atividade econômica, é um dramático indicador do *gap* que separa os brancos e os negros no Brasil. Os levantamentos específicos existentes registram que a renda *per capita* dos brancos é de pelo menos três vezes maior que a dos negros. Segundo o Anuário Estatístico-92 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE, os trabalhadores negros recebem apenas 41% do rendimento dos brancos. Os dados da Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar - PNAD relativos ao período de 1987-1990 mostram que os rendimentos médios dos brasileiros brancos foram sempre mais que o dobro dos rendimentos de pretos e pardos. A síntese dos indicadores de 1982-1990, referentes à cor da população e divulgada pelo IBGE, confirma que a população negra tem acesso praticamente bloqueado às ocupações mais nobres. Ela se concentra no trabalho agropecuário, produção extrativa vegetal e construção civil, enquanto aos brancos são destinadas ocupações administrativas ou na indústria. A cobertura trabalhista e previdenciária é maior para os brancos (...) os brancos predominam nas faixas superiores a 5 salários mínimos (mais ainda na faixa de 10 salários em diante)” (Documento: uma jornada pela Justiça- Relatório- dezembro/1995. Estratégias e políticas de combate à discriminação racial, 1996: 271-272).

Seguindo essa linha de raciocínio, uma leitura possível do movimento social anti-racista nos últimos anos se desdobra em duas vertentes: *um eixo vertical e outro horizontal*. A leitura do eixo vertical sugere que o movimento social de negros cresceu, comparativamente aos outros movimentos sociais, aquém de suas necessidades históricas. Outros movimentos sociais impactaram mais as estruturas sociais e econômicas. Mesmo considerando-se as naturezas distintas dos demais movimentos

sociais, como o sindical que se alicerçou baseado numa mecânica específica de financiamento compulsório. Ainda hoje, o movimento afrodescendente tem uma presença tímida no debate das grandes questões nacionais. O movimento está, em seu conjunto, distante dos debates sobre as privatizações e flexibilidade de direitos sociais, que projetam impactos expressivos nas condições de vida da população apartada no sistema de bem-estar social.

Num gráfico hipotético, essas comparações sinalizariam uma curva histórica do movimento afrodescendente ligeiramente abaixo das demais curvas de outros movimentos sociais.

No eixo horizontal, a leitura sugere uma robustez teórica, política, conceitual, social, organizativa, tática e estratégica do Movimento Social de Negros. As entidades se multiplicaram; os centros de pesquisas desenvolveram metodologias específicas e mais eficientes; os poderes constitucionais se interessaram em adotar mecanismos de combate ao preconceito e à discriminação; ampliou-se a presença afrodescendente nos meios de comunicação. A periodização relatada (eras da ingenuidade, denúncia, elaboração do projeto político e momentos das articulações) indica esse crescimento.

O movimento de afrodescendentes cresceu abaixo de suas necessidades históricas, porém, seu crescimento foi vigoroso em meio às circunstâncias construídas no país. Essa situação gerou um quadro curioso para os afrodescendentes brasileiros: pequena presença nas esferas de decisão política e econômica e elevada presença nas esferas de entretenimentos não-institucionais, cujos espaços motivaram a reelaboração da "memória coletiva" fragmentada pela escravidão e pelo racismo: escolas de samba, casas de candomblé, grupos de capoeira.

Na sua trajetória os afrodescendentes criaram mecanismos próprios de autodefesa e proteção. Esses mecanismos tiveram uma dupla função: preservação

diante das violências conjugadas do escravidão e do racismo e reconstrução dos elementos ancestrais baseados na linha de cor.

As escolas de samba e as casas de culto das religiões de matrizes africanas são, entre outras formas de organizações sociais não-institucionais, espaços privilegiados de rearticulação social, política e cultural dos descendentes de africanos no país. Muitas dessas organizações surgiram no contexto de combate ao racismo e de preservação do acervo ancestral. O produto dessa experiência foi a intensa relação presença/ausência nas esferas do país. Criou-se uma presença pendular: visibilidade nas esferas culturais, esportivas e de entretenimento e invisibilidade nas esferas políticas e econômicas.

#### 1.2.5.5. Espaços de reelaboração da memória coletiva

Um exemplo magnífico de espaço não-institucional<sup>33</sup> da reelaboração da memória coletiva é o Grêmio Recreativo e Cultural Escola de Samba Vai-Vai. A escola de samba surgiu na década de 1930 (1º de janeiro de 1930), tentando recriar uma “aristocracia Banto” na cidade de São Paulo, nas palavras de Fernando Penteados<sup>34</sup>.

A escola foi criada como “Cordão Carnavalesco e Esportivo Vai-Vai”. Ele era uma alternativa de socialização (atividades social, esportiva, cultural) dos afrodescendentes moradores do Bexiga (Bela Vista), na região central de São Paulo. O bairro é vizinho ao da Liberdade, local de criação da Frente Negra Brasileira (FNB), também na década de 1930.

<sup>33</sup>Considero entidades não-institucionais todas as formas de organização social que operam à margem do sistema legal de representação do Estado. Exemplos: Grupos de Capoeira, Escolas de Samba, Blocos Carnavalescos, Casas e Terreiros de Candomblé e Umbanda.

<sup>34</sup>Fernando é filho de Frederico Penteados um dos fundadores da escola de samba, cujas gerações se sucedem na vida social da agremiação.

Sábado de Carnaval de 1931, as ruas do Bexiga, pela segunda vez, são invadidas pela alegria contagiante do bloco de esfarrapados do Vai-Vai. No domingo, que beleza! O cordão desfila pela primeira vez no bairro. Nas fantasias, em branco e preto, a simplicidade de seus componentes. No estandarte branco e preto, o emblema do Vai-Vai: uma coroa ao centro de dois ramos de café entrelaçados. Logo abaixo, a data de fundação do grupo: 1º de janeiro de 1930 (encarte Vai-Vai, orgulho da saracura, 1980, 50 anos de carnaval paulista).

Apesar da pressão feita nos últimos anos, a escola resistiu e manteve sua quadra social no centro da cidade. Outras escolas foram deslocadas para o eixo da marginal do Rio Tietê, próximo ao Sambódromo.

Na sua longa trajetória, a escola de samba Vai-Vai produziu inúmeras histórias de vida. Figuras “mitológicas” do imaginário social afrodescendente paulistano desfilaram pela história da escola, deixando marcas indeléveis: “Fredericão” Penteadado um dos seus fundadores; “Seu Chicle” ex-presidente e figura de renovação; “Pato N’Água” ex-diretor de Bateria e capoeira lendário; D<sup>a</sup>. Paula uma das mais antigas assistidas da escola e da “Velha Guarda”, e “China” a maior Porta Bandeira da escola, Livinho, Sardinha, Tino, Leco, Biau, Tônico, Loiro, Loirão, Lorival, Iracema, Sinhá, Castorinha, Clarinda, Vitorina, Olga, Pitica, Maria Preta, Ondina, Nizete, Osvaldo Chorona, Maurílio, Genival, Zé Negrão, Zico, Moacir Arrelia, Moacir Mãe D’Água, Távio, Isqueirinho...

O Vai-Vai foi, incontestavelmente, a escola de samba de maior torcida de São Paulo até a ascensão ao grupo especial da Escola de Samba Gaviões da Fiel, vinculada à torcida uniformizada corintiana com o mesmo nome que, pelo seu nível de

agregação -cerca de 50 mil associados-, é a agremiação carnavalesca que mais mobiliza populares em período de carnaval.

Com tantos atrativos, o primeiro impulso foi estudar o mecanismo de constituição da identidade afrodescendente no GRCES Vai-Vai, suas equivalências universais. Na ocasião, como membro da comissão cultural, eu tinha uma posição privilegiada de observação. Assim, naturalmente, minhas lentes focaram a escola com especial atenção. Todas as indicações favoreciam a escolha :

1. uma das mais populares escolas de samba de São Paulo.
2. uma escola de samba surgida na confluência dos rios Saracura Pequeno e Saracura Grande, região supostamente de quilombo, e surgida numa época de efervescência político/racial.
3. resistência ao projeto de segregação habitacional imposta à população afrodescendente no novo redesenho da cidade.
4. grande concentração de afrodescendentes.
5. consistentes traços de ancestralidades africanas.

O GRCES Vai-Vai era a escolha certa. Era.

Um fato importante modificou minha opção. Durante a fase de preparação do 1º Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN), realizado de 14 a 17 de novembro de 1991, a Coordenação Nacional do evento travou contato com várias lideranças pelo país afora. Como representante da UNEGRO fazia parte da Executiva e da Coordenação Nacional do encontro.

Desse leque de lideranças contatadas, o núcleo mais consistente, do ponto de vista da unidade política e da estratégia, foi o dos praticantes das religiões de matrizes africanas. A unidade desse segmento superou inclusive a unidade formal das organizações partidárias, cujos militantes estavam espalhados em diversas entidades.

Os representantes desse segmento articularam estratégias e ações, objetivando dar maior grau de eficiência às suas participações no ENEN.

Durante os três dias de realização do evento, esse grupo de religiosos mostrou-se o mais orgânico. Constituiu-se no melhor grupo de discussão, com pauta prévia, resoluções concretas e encaminhamentos efetivos. O debate foi dirigido exclusivamente aos iniciados nas religiões afrodescendentes. Essa articulação gerou o Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (CENARAB), reivindicando:

(...) a responsabilidade pela reterritorialização negra em seus aspectos civilizatórios (material e simbólico), de concepção de mundo, espacial, da interrelação dos seres animados e inanimados e da relação com o cosmo, dentro de uma perspectiva filosófica coletivista. Esse compromisso e essa responsabilidade são asseguradas ao povo negro, devido à herança do axé ancestral e dos antepassados, legado coletivo que ainda nos resta manter a qualquer custo. Essa cultura e Religião são indiscutivelmente patrimônio do Povo Negro. (...) o CENARAB é a única organização surgida no seio do Movimento Negro, de atuação cultural e política negra, legítima e representativa deste universo, não só devido ao seu histórico de nascimento e porque objetiva reacender e impregnar na consciência coletiva da população negra, os valores civilizatórios de origem africana, que lhes são inerentes, próprios e genuínos, aspectos como: valor e importância da vida, das relações sociais, de uma ética e de uma moral calcada em princípios de equilíbrio, equidade social, reciprocidade e complementariedade com todos os seres que compõem a totalidade cosmológica (Manifesto da entidade lançado em 1994).

Na fase mais dura do debate político, quando se decidiu a exclusão do Movimento Negro Unificado (MNU), por este não ter preenchido os critérios de participação, e o encontro parecia irremediavelmente perdido, a Mãe de Santo Silvia<sup>35</sup> de Oxalá tomou o microfone em suas mãos e, com uma intervenção incisiva, reconduziu o encontro à normalidade.

Essa intervenção impactou a Coordenação do ENEN. Ela intrigou a todos os presentes. Só depois, meses mais tarde, os membros da coordenação se deram conta do que ocorrera.

Durante o ENEN, um grupo de pesquisadores ligados ao Núcleo de Consciência Negra na Universidade de São Paulo realizou uma pesquisa, coordenada pelo professor Reginaldo Prandi, sobre o perfil dos delegados do encontro. Um dos critérios era a filiação religiosa<sup>36</sup>.

Em traços gerais, os resultados foram os seguintes:

Suas opções religiosas revelaram-se bem diferentes daquela da população que procuram representar, conforme dados mostrados neste trabalho. Sua adesão ao catolicismo é baixa, com 47,6%, enquanto 75% dos negros de todo o País se declaram católicos. São evangélicos em proporção muito menor (1,1%) que os 14,5% conhecidos para a população negra. Optam mais freqüentemente por não ter religião (23% contra 5,2% para todos os negros). Seguem as religiões afro-brasileiras 10,8% dos delegados, optando 4,9% deles pelo candomblé e 5,9% pela umbanda. Assim, embora a filiação à religião negra seja de apenas 10,8%, este número representa, na verdade, quase sete vezes a taxa de adeptos dos cultos afro-brasileiros encontrada na população negra do

---

<sup>35</sup> Talorixá do Axé Ilê Obá, localizado na zona Sul de São Paulo, no bairro de Jabaquara. O ilê é considerado o de maior estrutura física da cidade. No dia 23 de abril de 1990, na reunião do colegiado do Condephaat, foi aprovado o tombamento do Axé Ilê Obá (DO, 16.08.1990)

País. É um número comparativamente muito grande; um indicador importante de que a religião negra funciona minimamente como uma marca de consciência e identidade racial em grupos mobilizados (PRANDI, 1996: 76-77).

Ou seja, os dados indicavam dois aspectos fundamentais:

1. presença de um expressivo número de militantes iniciados nas religiões de matrizes africanas
2. o percentual de militantes iniciados nas religiões de matrizes africanas presentes no ENEN era superior ao de iniciados no conjunto total da sociedade brasileira

Os números consolidados insinuavam uma hipótese interessante: as religiões de matrizes africanas são fatores importantes na constituição da identidade afrodescendente militante. Ela está servindo de base para a elaboração de uma identidade política de militantes anti-racistas. Iniciadas as primeiras pesquisas bibliográficas, essa hipótese foi tomando corpo e se consolidando nos horizontes desta dissertação.

Motivo: apesar da importância de espaços como as escolas de samba para a reelaboração da memória coletiva dos afrodescendentes, as casas de culto das religiões de matrizes africanas conservaram muito mais elementos das ancestralidades africanas, ao reelaborarem seus rituais e formas de organização. Componentes fundamentais de reelaboração da memória coletiva, as representações religiosas forneceram elementos à “reinvenção” da identidade afrodescendente para outros espaços sociais.

---

<sup>36</sup> Veja Anexo 4.

A memória coletiva só se manifesta quanto todas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas. As lembranças estão de tal forma colhidas na trama das relações interpessoais, dos grupos constituídos ou das reuniões de pessoas que só sobrevivem na medida em que esses fenômenos sociológicos atuam em caráter permanente (...)

- 1º- Há dois tipos de lembrança, as motoras e as intelectuais. As representações coletivas e os mitos resistem melhor quando compreendidos na trama dos gestos.
- 2º- Não é tanto o grupo que explica os fenômenos de conservação ou de esquecimento, mas sua estrutura ou sua organização; de modo mais amplo, fomos levados a distinguir três estruturas atuantes: a da seita, a do espaço sagrado e a do segredo. A localização das lembranças se faz em setores determinados, separados, se bem que complementares; a presença ou ausência desses setores no Brasil em relação à África, determinando sobrevivências ou lacunas da memória coletiva.
- 3º- As lembranças transmitidas e herdadas dos ancestrais não subsistem a não ser na medida em que podem se introduzir nas estruturas atuais da sociedade; é porque as seitas africanas 'funcionam' que a memória coletiva africana continua na nova terra; é porque, apesar disso, funcionam em simbiose com a sociedade total brasileira, que o esquecimento atinge pouco a pouco o que não se encontra mais em acordo com os novos valores do meio.
- 4º- Os mitos, guardando uma certa riqueza de detalhes, tendem a se descristalizar, a se esquematizar, para serem, antes de tudo, uma justificativa ou uma explicação dos ritos, das formas ou dos tipos de sacrifícios, dos tabus e das seqüências cerimoniais (BASTIDE, 1989: 338-356).

Os outros espaços mobilizaram elementos preservados no estoque do espaço religioso para a ressemantização dos seus discursos e de suas práticas, tais como

escolas de samba, grupos de capoeira, núcleos de cultura de matrizes afrodescendentes e centros de pesquisas.

### 1.3. Sistema de hipóteses

Depois de realizadas as primeiras incursões bibliográficas, optei por elaborar um sistema de hipóteses, baseado nos questionamentos surgidos durante a leitura e fichamento das informações. Esse processo permitiu-me hierarquizá-las dentro de um sistema, classificando-as como hipóteses centrais e periféricas. Como ponto de partida, elaborei o seguinte sistema de hipóteses:

1. a religião tradicional iorubá, por sua capacidade de fornecer elementos constitutivos de identidade afrodescendente nos países onde foi reelaborada, tem elementos universais que podem servir de modelo para o estudo da identidade afrodescendente.
2. o sistema religioso iorubá traz embutidos em suas estruturas elementos que possibilitam a seus praticantes a conexão com o universo das ancestralidades africanas.
3. a identidade reelaborada com base na ancestralidade iorubá remete os identificados a uma vivência que ultrapassa os limites da experiência africana da escravidão, servindo de modelo para a reconstituição da auto-estima rebaixada pela violência do racismo.
4. ao lado de elementos fornecidos por outras estruturas geradoras de identidade afrodescendentes, a religião tradicional de matriz iorubá pode ser mobilizada para a elaboração de um “conceito guarda-chuva” de maioria social segregada e

discriminada, objetivando a articulação de um projeto de políticas de ação afirmativa e reversiva.

5. o complexo religioso iorubá é capaz de fornecer elementos ancestrais para a mobilização contemporânea de afrodescendentes na luta contra a segregação.
6. a cosmografia iorubá é capaz de mobilizar afrodescendentes independentemente dos limites impostos pela fronteira da cor da pele para a realização de projeto de afirmação de sua cidadania.
7. a religião tradicional iorubá contém elementos que dão aos afrodescendentes uma visão de mundo divergente em relação às estruturas sociais que impõem a estes o preconceito, a discriminação e o racismo.
8. os militantes anti-racistas e anti-racismo poderão encontrar na estrutura da religião tradicional iorubá elementos para a elaboração de sua identidade.
9. o universo da religião iorubá pode servir de modelo para a constituição de estratégias eficientes de combate ao preconceito, discriminação e o racismo.
10. os militantes laicos poderão encontrar elementos estimulantes às suas iniciativas políticas nas estruturas da religião tradicional iorubá.

Após percorrer esses labirintos especulativos e analisar todas as sugestões propostas pelos membros da Banca do Exame de Qualificação, consolidou-se a seguinte hipótese a ser pesquisada:

- A Religião de matriz iorubá tem elementos em sua estrutura que são favorecedores da construção de uma identidade afrodescendente. Esses elementos estão contidos num rico manancial civilizatório, e são capazes de aumentar a auto-estima da população de ascendências africana. Dessa forma, esses elementos são favorecedores de ações afirmativa para a reversão do preconceito, da discriminação e do racismo.

#### 1.4. Objetivo

Com esta dissertação, pretendo estudar elementos formadores da identidade afrodescendente, oriundos da religião tradicional iorubá, capazes de serem mobilizados, contemporaneamente, favorecendo ,assim, ações reversivas das condições de *vida e morte* dos afrodescendentes na maior parte das sociedades latino-americanas.

O objetivo desta dissertação foi construído a partir dos seguintes pressupostos:

- participar do debate sobre a construção de uma identidade afrodescendente, capaz de enfeixar as diversidade situadas entre as polaridades étnicas preto-branco, em andamento em diversos países multirracial.
- participar de um campo teórico constituído por pesquisadores e estudiosos empenhados na superação efetiva do racismo, preconceito e discriminação raciais, em especial no atual contexto histórico de exclusão dentro da exclusão

Assim, o objetivo central desta dissertação foi pinçado do conjunto dos seguintes objetivos parciais:

1. pesquisar e estudar elementos constitutivos da identidade afrodescendente, baseado no campo da experiência das religiões de matrizes africanas, em especial, a iorubá.
2. estudar a formulação de conceitos de identidade de maioria social, num contexto de marginalidade e segregação.
3. estudar e reunir elementos históricos das experiências religiosas de matriz iorubá e explicitar sua importância na reelaboração do universo cosmogônico, desarticulado pela conjugação das violências da escravidão e do racismo.

4. estudar a identidade dos afrodescendentes a partir da análise de elementos da prática religiosa.
5. privilegiar o universo religioso de matriz iorubá no desenvolvimento das estratégias e táticas de superação concreta do racismo, considerando os elementos da prática religiosa desse complexo.
6. estudar e recuperar dados e informações das religiões de matrizes africanas, em especial, a iorubá.
7. estudar a construção da auto-estima dos afrodescendentes com base no complexo iorubá.
8. estudar a consolidação de uma linha de pesquisa centrada no universo afrodescendente, atualmente em desenvolvimento no espaço acadêmico.

Em concordância com os objetivos parciais supracitados, o objetivo central desta dissertação é:

- Identificar e estudar os elementos do sistema religioso iorubá que são favorecedores à construção de uma identidade afrodescendentes. Ou seja, identificar e estudar os elementos que sejam equivalências universais desse complexo, reeditados no Brasil e em Cuba<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup>Devo à Banca Examinadora do Exame de Qualificação e à minha orientadora, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ronilda Ribeiro, créditos sobre a elaboração final da hipótese e do objetivo desta dissertação. As observações feitas pelo Prof. Dr. Ricardo Franklin Ferreira, em especial, foram imprescindíveis.

## CAPÍTULO 2

### VEREDAS DO BOSQUE DA AFRODESCENDÊNCIA

---

*A fúria de Ogum não deve ser experimentada.*

*Ogún Oníré vai nos livrar*

*de experimentar sua fúria.*

*Ogum, o mato da beira do rio, que brota com total vitalidade.*

*Ogum é dono da vida.*

*Ogum é dono da morte.*

*Ogum é dono da floresta.*

*Ogum é dono da casa e é dono do espaço fora da casa.*

*A enxada pertence a ele,*

*a faca também.*

*A circuncisão pertence a ele.*

*Ogum tirou meu prepúcio.*

*Ogún Iníré vai nos livrar de experimentar sua fúria.*

#### 2.1. História de um interesse

Na minha infância, acompanhando minha mãe e tias, freqüentei terreiros de umbanda na Vila Mazzei (zona norte). Mais tarde, na segunda metade da década de 1970, iniciei-me no candomblé angola com Mãe Kaia, na Vila Carrão (zona Leste). Depois de quase 20 anos, migrei para o candomblé ketu de matriz iorubá. No final de

1997, fiz minhas obrigações religiosas no Ile Iya Mi Osun Muiywa, dirigido pela lalorixá Wanda D'Oxum, localizado no bairro do Peruche (zona norte). Nessa casa tomei o cargo (oye) de Oloxum, recebendo o nome de *Agbede D'Ola*<sup>38</sup>.

Por conta dessa experiência pessoal, meu segundo impulso foi estudar os componentes constitutivos da identidade afrodescendente reelaborada pela experiência civilizatória banto. Esse povo milenar africano teve e tem uma extraordinária presença cultural na vida do país, sendo os primeiros africanos escravizados a chegarem no Brasil. Segundo SILVA (1992), banto significa "povo", ou "os homens". É plural de *munto*, "o homem". Ele teria sido usada pela primeira vez em 1862, por W.H.I. Bleek, para designar o universo de mais de 300 línguas. Essas falas cobrem uma superfície de quase "nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul da baía de Biafra e Melínde". Para eles, toda a existência participa da harmonia cósmica. Cada coisa possui um força espiritual, havendo permanente troca de poder e apoio entre os vivos e os mortos da mesma linha de sangue (SILVA, 1992:186).<sup>39</sup>

Porém, a pesquisa bibliográfica impulsionou-me para o estudo do universo constituído pela experiência civilizatória de matriz iorubá no Brasil, o candomblé nagô.

A opção não se deu em razão da "*nagocracia*" ou "*ketucracia*" que vicejam na academia e entre o "Povo do Santo", iniciados no candomblé. Não concordo com a teoria da suposta superioridade do universo cultural e religioso iorubá em relação ao complexo cultural banto. Cada um dos dois complexos tem natureza distinta e

<sup>38</sup>"A forja trouxe alegria".

<sup>39</sup> Há na obra de Artur Ramos a grafia bantu. Segundo este autor, bantu pode definir todos os negros que se servem da raiz *ntu*, homem, para designar os seres humanos que, como prefixo plural *ba* formaria *ba ntu*, os homens da tribo. Nos textos estudados há as duas grafias. "Este termo - banto - que foi utilizado das mais diversas maneiras, na realidade tem data de nascimento. Surgiu em 1862, com o lingüista Bleek, que o utilizou para classificar um conjunto de nada mais nada menos que 2.000 línguas faladas na zona situada abaixo da linha do Equador, nas regiões central e meridional africanas. O termo foi

importância indiscutível. As culturas de matrizes africanas contêm excepcionais experiências civilizatórias, impossíveis de serem mensuradas na estreita bitola do paradigma científico erigido no século passado de "hierarquização racial"; o denominado "racismo científico"<sup>40</sup>.

Feita a opção de estudo baseada na matriz iorubá e diante da necessidade de responder às exigências do Programa de Pós-Graduação em Integração na América Latina (PROLAM) que incluem a escolha de um país da América Latina e Caribe para a realização de estudos comparativos, procurei definir minha opção utilizando como critério principal a presença marcante de elementos do complexo religioso iorubá no país que serviria de contraponto e referência para o caso brasileiro.

Terminada a fase da pesquisa bibliográfica, evidenciou-se como a melhor opção possível o estudo da religião de matriz iorubá em Cuba.

A opção deu-se em razão das enormes simetrias encontradas entre o Brasil e Cuba, nos vários aspectos estudados (ORTIZ, 1983, 1985, 1986, 1987; TORRES-CUEVAS e REYES, 1986; VERGER, 1987; LACHATAÑERÉ, 1992; ESPINO, 1993):

1. com o processo de desintegração do universo iorubá pelas guerras fratricidas, na transição dos séculos 18 e 19, milhões de homens, mulheres e crianças iorubás foram escravizados nos dois países, simultaneamente, transportando um valioso e

---

posteriormente utilizado em variados sentidos, sendo freqüentemente, inclusive, associado à noção de raça" (OLIVEIRA, 1995: 43).

<sup>40</sup>"É lícito deduzir ainda de outras circunstâncias o mesmo ensinamento. O que mostra a observação contemporânea da influência dos sudaneses que no Brasil, quer nas Antilhas, deixa prever que, se ali tivesse eles predominado, a constituição dos cultos iorubano, jeje ou tsi se teria revelado aos expedicionários. E a história não faz a menor referência a culto de animais ou de outras divindades em Palmares. Este fato, que seria inexplicável com os sudaneses, está perfeitamente de acordo com a idéia de que fossem diretores de Palmares negros bantos, cuja pobreza mítica está hoje perfeitamente reconhecida e demonstrada, o que lhes permitiu adotar uma caricatura da religião católica dos colonos" (RODRIGUES, 1982: 89).

quase íntegro estoque civilizatório: rebelião de *Afonja*, a guerra *Owu*, a guerra com o Daomé no século 18, a guerra contra os fulani, a guerra dos 16 anos (1877-1893).

2. nos séculos finais do processo de escravidão, os iorubás substituíram os povos do complexo banto como mão-de-obra escrava no Brasil e em Cuba, em razão do acelerado processo de desintegração dos reinos iorubás.
3. os grandes contingentes dos povos iorubás chegaram em Cuba e no Brasil num momento de relaxamento e desintegração da estrutura escravocrata nos dois países, especialmente no final do século 18 e início do século 19.
4. o relativo relaxamento das estruturas escravocratas nos dois países possibilitou a manutenção e a coesão dos elementos ancestrais dos iorubás: língua e estrutura familiar, identidade cultural, preservação da herança civilizatória.
5. Brasil e Cuba foram os dois últimos países do Ocidente a abolirem oficialmente a escravidão, na segunda metade do século passado, 1888 e 1886, respectivamente.
6. apesar das circunstâncias específicas que moldaram os elementos das ancestralidades iorubás nos dois países, os processos mantiveram simetrias fundamentais.

## 2.2. Referências Teóricas

O estudo da trajetória afrodescendente dentro e fora da África é múltiplo e complexo. As marcas do preconceito impregnaram, durante vários anos, o olhar que esquadrinhou aquele continente e os países da chamada “diáspora negra”. Desde o início da escravidão dos africanos, moldaram-se teorias que procuravam justificar aquela condição. No século XIX, porém, o pensamento europeu sintetizou a imagem da África e dos africanos que passaria a ser hegemônica no Ocidente. Segundo o

pensamento europeu, a África e os africanos estariam condenados a vagar pelo barbarismo de suas culturas (BERND, 1988).

Essa '*ideologia da barbárie*' solidifica-se ao longo do século XVIII, por intermédio da retórica habilidosa de filósofos como Montesquieu, que em sua obra mais importante, *Do Espírito das Leis*, justifica a escravidão negra na América, afirmando que: 'é impossível supormos que tais gentes (os negros) sejam homens, pois, se os considerássemos homens, começaríamos a acreditar que nós próprios não somos cristão' (...) No início do século XIX, também o filósofo alemão Hegel, em suas *Lições de Filosofia da História Universal* (1822-1831), sustentou que nem os povos da África nem os da América estavam aptos a realizar a idéia da razão, estando, pois, condenados a 'vagar no espaço natural, a menos que, pelo contato com os europeus - tocados pelo Espírito - essas hordas primitivas tomassem consciência de si (1988: 122).

A escravidão devastou o continente, paralisando seu desdobramento histórico. Os números quanto à escravidão de africanos pelo Ocidente dançam conforme a metodologia utilizada pelos pesquisadores. Entretanto, o número mais próximo de um consenso gira ao redor de cifras acima de 10 milhões os africanos escravizados. Segundo INIKORI (1979), em função da necessidade de discussão, o número de 11 milhões de escravos indicados por diversos especialistas era adequado como representando o mínimo estrito em relação ao tráfico do Atlântico (p. 73).<sup>41</sup>

Computados os números da escravização de africanos pelos árabes, antes da chegada dos europeus, nos séculos que a precederam, a descapitalização do continente não tem paralelo na história humana.

Foi enorme e impiedosa a sangria que o tráfico de vidas humanas impôs à África. E não apenas após os meados do século XVI, com a colonização das Américas, para onde se transplantaram anualmente multidões de africanos. Os números exatos do que foi a maior de todas as migrações forçadas da história, 'ninguém os sabe e nunca saberá', como afirmou Basil Davidson. É possível, entretanto, tentar aproximações. Como as feitas no fim do século XIX e que encontraram eco em Oliveira Martins: 20 milhões de cativos teriam chegado às terras americanas. Ou como as estimativas de Philip D. Curtin, num livro famoso, que reabriu a discussão: 9.566.100. Ou como as outras, antes e depois: 14.650.000, 13.392.000; 11.345.000, 9.778.5000. Não seriam menores os números dos levados para a África do Norte, o Oriente Médio e a Arábia, mas num espaço de treze séculos" (SILVA, 1992: 42).

Durante séculos vários fatores contribuíram para impregnar de racismo as pesquisas realizadas sobre os Povos Africanos: sangria populacional provocada pelo tráfico de escravos; marginalização dos afrodescendentes pelo mundo afora; desarticulação dos universos simbólicos, culturais e humanísticos; emergência das teorias do racismo científico, elaboradas nos laboratórios racionalistas da Europa dos séculos passados.

Com o objetivo de remediar essa situação, a UNESCO<sup>42</sup> elaborou a panorâmica "*História Geral da África*". No Brasil, até o momento, foram editados apenas quatro dos doze volumes, vertidos para o português.

---

<sup>41</sup>Segundo Artur Ramos (1979), baseado na Enciclopédia Católica", o número de africanos escravizados nas Américas de cerca de 12 milhões. (RAMOS, p. 47)

<sup>42</sup> Braço cultural e científico da Organização das Nações Unidas (ONU).

Essa coletânea objetivava dar uma visão geral sobre a singularidade da presença africana na história da humanidade: aspectos cosmogônicos, línguas, artes plásticas, tecnologias, pré-histórias, geografias, climas, vegetações e riquezas. Em síntese, o objetivo desse ambicioso projeto era apresentar, de forma sistemática, a anatomia dos povos e território africanos.

É significativa a opção dos organizadores da coletânea. Ela começa abordando a metodologia utilizada no projeto. O primeiro livro editado no Brasil trata da metodologia e opções de investigação empregadas. Segundo o objetivo de seus organizadores, para palmilhar a história da África e dos africanos foram mobilizados arsenais conceituais de três fontes principais que “constituem os pilares do conhecimento histórico”: *a arqueologia, a história oral e a lingüística*. Essas fontes de conhecimentos foram submetidas às críticas dos pesquisadores e aplicadas para o levantamento da monumental história do continente africano.

Os participantes do projeto criaram um paradigma, um modelo de estudos sobre a África. Para a abordagem histórica e conceitual do continente e do seu caldeirão tradicional e cultural diversificado, a *interdisciplinaridade* foi adotada como ferramenta de trabalho.<sup>43</sup>

A uma interdisciplinaridade por justa posição, deve-se preferir uma interdisciplinaridade por enxerto de abordagens e disciplinas. A estratégia geral da pesquisa, bem como as etapas táticas, devem ser estabelecidas em conjunto. Após ter definido, de comum acordo e à medida que forem surgindo, as interrogações essenciais, passa-se a dividi-las em grupos, segundo requeiram a intervenção desta ou daquela disciplina. (...) (ZERBO, 1982: 375).

### 2.3. As fronteiras do bosque

A interdisciplinaridade constituiu, para alguns pesquisadores, um modelo metodológico de trabalho e pesquisa do universo afrodescendente. Uma outra aliada criteriosa da interdisciplinaridade nos estudos dos universos afrodescendentes na África foi a delimitação rigorosa do espaço que se pretendia estudar, conceitual e geograficamente.

No início da minha pesquisa bibliográfica e da realização de entrevistas preliminares, como parte do exercício da prática de campo, parti do pressuposto de que a religião tradicional iorubá se constituía num "*equivalente universal*"<sup>44</sup> de reelaboração do universo tradicional e cultural da identidade afrodescendente.

Depois das leituras e pesquisas preliminares modifiquei meu "universo de pesquisa", de acordo com o limite da pesquisa e as possibilidades materiais e teóricas do pesquisador. Em vez de considerar a religião tradicional iorubá um equivalente universal, passei a procurar nessa religião possíveis *equivalências universais*. Ou seja, elementos constitutivos e constituintes permanentes na matriz e nas reelaborações realizadas pelo processo de dispersão.

---

<sup>43</sup> A construção de uma ferramenta interdisciplinar de estudo e análise nos estudos sobre a vida e a morte dos afrodescendentes guiou a criação do NEINB/USP.

<sup>44</sup> Eu emprestei o conceito de "equivalência universal" da Contribuição à crítica da economia política" de Karl Marx. Ele classifica a moeda como equivalente universal por regular a troca entre as mercadorias, apesar de suas naturezas diferentes, ou da força de trabalho social empregada nas suas elaborações. "Assim como, enquanto moeda, o ouro e a prata são concebidos como a mercadoria geral, quando moeda universal revestem o modo de existência correspondente de mercadoria universal (...) Tornam-se equivalente geral quando se desenvolve a série de equivalentes particulares que constituem a sua esfera de troca (...)" (MARX, 1983, p. 144). Para uma visão mais completa do conceito leia MARX (1972, 1974, 1976, 1983).

Mudada a angulação da abordagem, optei por delimitar três elementos permanentes nas estruturas religiosas iorubás, tanto na África quanto no Brasil e em Cuba:

1. a estrutura panteônica da religião.
2. o sistema divinatório baseado no oráculo de Ifá.
3. o processo iniciático dos praticantes da religião tradicional iorubá, na África, no candomblé, no Brasil, e na *Regla de Ocha*, em Cuba.

A palavra *iorubá* na Nigéria ou *lucumi* em Cuba e o termo *nagô* no Brasil foi aplicado coletivamente a todos os grupos vinculados por uma língua comum, provenientes da Nigéria, República do Benin (antigo Daomé) e Togo (SANTOS, J.<sup>45</sup> 1993).

Os iorubás que se espalharam pelo mundo afora reconhecem como entidade máxima e suprema *Olodunmare*<sup>46</sup> (Olodumare/Eledunmare), Senhor do Orun (ADEMOLA, 1990; ESUTUNMIBI, 1997). Arquiteto cósmico e da existência, Ele criou os Orixás e os Eborá. Em muitas das leituras preliminares encontrei a denominações *Eborá* e *Irunmale* (Irunmole) [*Emo tí mbe nilè*- "os sobrenaturais da Terra"] para as energias que regem o cosmo e o universo como emanações do Ser Supremo. Orixá [*Ibiti orí tí sè* - a origem ou a fonte de *orí*] - contração de Ori (cabeça) e Axé (força de realização) seria a designação específica das "deidades" do complexo dos Funfun, orixás do pano branco que, segundo alguns estudos, são, entre outros, Obatalá e

---

<sup>45</sup> Da mesma forma que a palavra Yorùbá na Nigéria, ou a palavra *Lucumi* em Cuba, o termo *Nagô* no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum - com variantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, *Odùduwà*, emigrantes de um mítico lugar de origem, Ilé Ifè (SANTOS, J. 1986: 29).

Orunmila. Tanto no Brasil como em Cuba, porém, Orixá<sup>47</sup> passou a ser uma designação genérica para todas as “deidades” do panteão. Na presente dissertação adotar-se-ão as designações, especificando-as, de acordo com as fontes mencionadas.

Entre todos os orixás do panteão iorubá, há um que está vinculado ao sistema divinatório<sup>48</sup> do complexo tradicional e religioso: Orunmila. Este seria uma espécie de consciência do Ser Supremo, aquele que presenciou toda a criação. Os seus sacerdotes (os babalaôs, o pai do segredo) são iniciados no oráculo de Ifá.

Por intermédio de 16<sup>49</sup> ikins, ou opelê<sup>50</sup> de 8 conchas (quatro convexas e quatro côncavas), ou 16 cauris (búzios), apoiados em versos exemplares do complexo de Ifá, os mitos, os babalaôs lêem os percursos futuros dos adeptos e consulentes da religião tradicional.

Segundo RIBEIRO, R. (1996), o sistema divinatório iorubá tem uma sofisticada estrutura, baseado no corpus literário de ifá.

O *corpus* literário de Ifá contém um total e 256 capítulos ou categorias conhecidas em iorubá pelo nome de Odu. Esses capítulos dividem-se em duas partes - 16 Odu ‘maiores’ chamados Oju Odu e 240 ‘menores’ chamados Omo Odu ou Amulu Odu. O total compõe 4.096 (16X16X16) poemas, com base nos quais é feita a interpretação oracular (1996: 192).

---

<sup>46</sup> *Olorun*, Senhor do Orun; *Eleda*, Senhor da Criação; *Alaye*, Senhor da Vida; *Elemi*, Senhor do Emi; *Olojo Oni*, Senhor do Dia de Hoje. Há ainda muitos outros nomes para designar o Ser Supremo entre os iorubás.

<sup>47</sup> O número exato das deidades do panteão iorubá mudam de acordo com as fontes de pesquisa.

<sup>48</sup> Em Cuba há uma versão de que o Orixá tradicionalmente ligado ao jogo era Xangô que, cansado do ofício, o transmitiu a Orunmila (LACHATAÑERÉ, 1992).

<sup>49</sup> Pequenos coquinhos.

<sup>50</sup> Opelê que pode ser de prata, ouro, marfim ou casca de coco como alguns encontrados em Cuba.

O número 16 é emblemático para os iorubás. No jogo ele representa os dezesseis *Baba Odu* que colonizaram a terra em tempos remotos, numa das inúmeras versões de mitos primordiais dos iorubás. Os odu regem os destinos da Humanidade. Cada ser humano tem o seu próprio odu. Pelo jogo divinatório, o babalaô é capaz de desvendar o destino de uma pessoa, e suas várias possibilidades.

Em casos excepcionais, utiliza-se frutos sagrados tais como Orobo, Obi<sup>51</sup> e, em Cuba, Coco.

Como sacerdote do oráculo sagrado da religião iorubá, o babalaô apresenta-se diante de Olodunmare como iniciado em Ifá. Somente nessa condição ele pode manipular os instrumentos do oráculo sagrado (BASCUM, 1969).

Os praticantes da religião tradicional iorubá também se apresentam diante das deidades na condição de iniciados. Os segredos sagrados no sistema religioso iorubá só podem ser compartilhados pelos que passaram pelo sacrifício ritual da iniciação. Assim, a transição do profano ao sagrado é regulada pelo processo de iniciação, com a realização de preceitos, constituídos historicamente e convencionados socialmente.

Em síntese, pode-se afirmar que os iorubás acreditam que existe um só Deus que criou e controla o universo e tudo que ele contém; que existem forças da natureza que governam os negócios humanos e o universo em geral; que os espíritos humanos sobrevivem após a morte física e que podem reencarnar novamente no mundo dos homens; que os espíritos ancestrais devem ser lembrados, honrados e consultados pelos seres humanos; crêem nos oráculos e no uso de oferendas e sacrifícios para elevar suas orações aos orixás e aos ancestrais; crêem em magia; crêem no uso mágico e medicinal das plantas; crêem que a dança e a música ritual são obrigatórias na

---

<sup>51</sup>Orobo e Obi são frutos de origem africana importantes para o sistema religioso iorubá. "Um tipo de cola ideal para se jogar e para se oferecer é o que nós chamamos de Obi abatá. O obi abatá é a Cola acuminata Schott e Endl. (*Sterculia acuminata* Beauv.), da família das esterculáceas, que se divide naturalmente em quatro partes" (MORAIS, 1993: 38).

adoração a Deus, e crêem que o ser humanos pode comungar com Deus através de possessão e do transe (MORAIS, 1993).

A articulação desses três elementos (*equivalências universais*: panteão, jogo divinatório e iniciação) constitui a anatomia geral da religião tradicional iorubá. Ressemantizados, reelaborados ou até mesmo reinventados, eles estão presentes nas estruturas religiosas de matriz iorubá na Nigéria, Togo e República do Benin; no Brasil, e em Cuba.

Como em qualquer processo de reelaboração submetido a pressões externas históricas, há singularidades, particularidades e especificidades: transformações que implicaram uma destruição criativa. Mas, de forma geral, pode-se afirmar que eles estão presentes e se constituem em elementos fundamentais e indispensáveis à estrutura religiosa *iorubá, nagô e lucumi*. A leitura externa desses elementos será a chave de ingresso no universo *iorubá/nagô/lucumi*, na África e nas Américas, foco dos estudos pretendidos por esta dissertação.

#### 2.4. Opções teóricas e conceituais

Nas pesquisas do passado realizadas sobre o continente africano, consolidou-se um conceito negativo, criticado na obra "*História Geral Da África*": primeiro livro - Metodologia e pré-história da África, coordenado por J. KI-ZERBO. Segundo esse conceito negativo, na África não há fontes confiáveis para a pesquisa já que o seu legado, em grande parte, encontra-se registrado na memória coletiva de seus povos.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Elaborado pelo Comitê Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África (UNESCO), em três fases : 1ª fase - documentação e planejamento (1965/1969); 2ª fase - aperfeiçoamento e articulação do texto final e 3ª fase - redação e publicação do trabalho. O Comitê Internacional foi composto por 39 membros, sendo dois terço de africanos e um terço de não-africanos.

No prefácio dessa obra, o então diretor Geral da UNESCO M. Amadou Mahtar M'BOW salientou os critérios adotados pelo Comitê Internacional para a elaboração da obra. Ele tece uma crítica conceitual aos estudos de fundo racista produzidos pelo Ocidente sobre o continente africano. Segundo o diretor da Unesco, os pesquisadores estrangeiros, presos a preconceitos, afirmavam que essas sociedades não podiam ser objeto de estudo científico, devido, sobretudo, à ausência da escrita:

Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie ocultaram ao mundo a verdadeira história da África. As sociedades africanas eram vistas como sociedade que não podiam ter história. Apesar dos importantes trabalhos realizados desde as primeiras décadas deste século por pioneiros como Léo Frobenius, Maurice Delafosse e Arturo Labriola, uma grande número de estudiosos não africanos, presos a certos postulados, afirmavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, devido, sobretudo, à ausência de fontes e de documentos escritos (M'BOW, 1982: 9).

Para contornar os obstáculos teóricos e práticos previstos, os pesquisadores adotaram como procedimento metodológico a interdisciplinaridade, definida como pluralidade de enfoques teóricos e fontes.

Dentro dos limites desta dissertação, procurarei adotar a interdisciplinaridade (pluralidade de enfoques e fontes) como procedimento de conduta. Para evitar, entretanto, possíveis confusões, explicitarei, todas as vezes em que este procedimento for necessário, as opções assumidas no decorrer deste trabalho. Para isso, mobilizarei os importantes ensinamentos adquiridos no curso de metodologia científica, ministrado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Immacolata Vassalo LOPES da Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo (ECA/USP).

Segundo LOPES (1990), para a condução de uma pesquisa com qualidade, uma das questões fundamentais nas Ciências Sociais é a constatação da existência de três modelos clássicos ou posições teóricas/metodológicas básicas, ou matrizes de pensamento: *o funcionalismo, o werberianismo e o marxismo*. Os paradigmas se traduzem em sistemas teóricos distintos sobre a realidade social, como modalidades possíveis de consciência.

Analisando as especificidades dos três modelos clássicos das Ciências Sociais, LOPES (1990) destaca que apesar das diferenças, esses três modelos têm características em comum: 1. são sistemas explicativos, altamente integrados, globalizantes e partem de problemas concretos e para os quais propõem soluções. 2. são sistemas explicativos porque além da reconstrução da realidade, propõem explicações sobre o seu funcionamento e mudanças através de determinações básicas. 3. eles constituem modelos integrados, uma vez que todos apresentam a sociedade como uma estrutura que articula diferentes esferas ou setores. 4. são sistemas globalizantes porque trabalham com a categoria de totalidade numa concepção macroestrutural ou sistêmica de sociedade. 5. eles partem de problemas concretos de seu tempo (suicídio, burocracia, origem do capitalismo, mercadoria, divisão do trabalho) e chegam a um alto grau de abstração e generalização. 6. todos propõem soluções para os problemas tratados, indicando uma preocupação básica com a intervenção sobre o real através do conhecimento.

Com base nessa visão da pesquisa na área de ciências sociais, a opção mobilizada nesta dissertação será operar segundo o modelo proposto pela pluralidade de enfoques e fontes, centrado em quatro aspectos singularizadores<sup>53</sup> sugeridos, aclimatados às necessidades do estudo em tela:

---

<sup>53</sup>As categorias sugeridas como instrumentos de estudo e análise também foram inspiradas nas leituras dos textos clássicos de MARX e ENGELS, citadas anteriormente, segundo minhas compreensões teóricas: materialismo histórico e dialético. Para uma visão mais abrangente dos

---

conceitos veja ENGELS (1979) *A dialética da natureza e Anti-Dühring: filosofia, economia, política, socialismo.*

1. contextualização histórica do enfoque deste estudo.
2. conexão universal dos elementos básicos do campo pesquisado.
3. unidade conceitual dos elementos contrários num mesmo palco pesquisado.
4. estudo da dinamicidade interna e externa dos elementos estudados no complexo civilizatório de matriz iorubá.

#### 2.4.1. Contextualização

A contextualização histórica deste estudo se deu por intermédio de uma relação dialética em que se procurou construir teoricamente o objeto de estudo da pesquisa, utilizando-o como referência para o estudo da realidade concreta e, finalmente, retornando ao objeto, teoricamente construído. Essa estratégia possibilitou uma interpretação multilateral do objeto em tela nesta dissertação. O exercício realizou-se no âmbito dos quadros históricos que moldaram e remoldaram os elementos da civilização iorubá pesquisados: *panteão, sistema divinatório e processo de iniciação, em cada realidade específica.*

Para a construção teórica do objeto realizou-se uma pesquisa bibliográfica sobre a civilização iorubá na Nigéria, Togo e República do Benin; no Brasil e em Cuba, selecionando os marcos históricos e teóricos balizadores das opções feitas. A pesquisa bibliográfica ofereceu base fundamental para a formulação de interrogações hipotéticas guias da pesquisa em todas as suas etapas. Do confronto entre o objeto teórico construído e a realidade estudada destacaram-se os elementos necessários à elaboração de um quadro interpretativo. Essa opção possibilitou transcender o quadro explicativo e articular elementos que permitiram interpretar o quadro geral modelado pelas informações coletadas.

### 2.4.2. Conexão universal

A compreensão das ligas que estabeleceram a conexão universal entre os elementos pesquisados foi indispensável para uma análise global do trabalho de pesquisa realizado, estabelecendo o contraponto desejado entre Brasil e Cuba. A articulação de elementos originários do continente africano e seus desdobramentos no Brasil e em Cuba exigiram a opção por essa categoria de análise. O panteão, o sistema divinatório e o processo iniciático contêm elementos de conexão universal que permitiram seu reconhecimento tanto na Nigéria quanto no Brasil e Cuba.

Eles são similares, na medida em que apresentam elementos (raízes) comuns, identificados com o originário africano, porém, aparentemente assimétricos, na medida em que apresentam singularidades moldadas por circunstâncias históricas específicas, características de cada região. Esses elementos se constituíram em duas grandes dimensões: uma *transcendente*, compostas por elementos permanentes no conjunto do complexo, e uma *imanente*, moldadas por circunstâncias transitórias de caráter histórico. A primeira disciplina as relações dos homens com o sagrado; a segunda, as formas de organização social dos cultos aos orixás.

### 2.4.3. Unidade de elementos contraditórios

O estudo da unidade existente entre os vários elementos contraditórios do universo religioso iorubá em duas dimensões foi fundamental: dimensão interna e dimensão externa. No processo de destruição conceitual do universo teocrático iorubá, aspectos fundamentais da liturgia foram adulterados por diversos fatores. Textos, símbolos e cânticos sagrados foram deteriorados por agentes externos, objetivando a

destruição da estrutura religiosa. As reminiscências dessas intervenções geraram internamente contradições constituídas, muitas vezes, pelo sincretismo religioso.

Esse sincretismo deu-se em duas direções: horizontal, com as religiões de diversas matrizes africanas; e, vertical, com a religião oficial do colonizador e/ou escravizador. As contradições internas afloraram para a estrutura externa da religião. No Brasil e em Cuba elas assumiram contornos diversos na estruturação da religião tradicional. A utilização desse conceito possibilitou uma análise criteriosa das estruturas religiosas, permitindo, como resultado final, assegurar a coerência interna e externa do presente estudo.

#### **2.4.4. Dinamicidade interna e externa**

Diferentemente dos objetivos traçados pela etnografia comparativa, esta dissertação não pretendia registrar fidelidades entre o modelo original africano e suas reelaborações nas Américas. Esse objetivo seria muito amplo depois de tantas transformações operadas nas bases de cada sistema. A religião tradicional por não ser um "ser místico" preservado em conserva teve seus elementos transformados pela dinâmica de cada realidade em que se reelaborou. A noção de dinamicidade foi fundamental para o estudo de uma religião que, por diversas razões históricas, atravessou um rico processo de mudanças, tanto em território iorubá quanto no Brasil e Cuba. Estudar a religião tradicional como um objeto estático impediria a observação das ricas e substantivas adesões e transformações operadas no universo civilizatório iorubá no Brasil e em Cuba.

A mobilização dos quatro conceitos supracitados permitiram deitar uma observação mais criteriosa e ampla dos elementos estudados da religião em território

iorubá, no Brasil em Cuba, dando maior consistência e coesão (interna e externa) à realização da pesquisa e à organização de seus dados.

## 2.5. Plano de vôo

Simultaneamente à pesquisa bibliográfica sobre o universo civilizatório iorubá, desenvolveu-se uma pesquisa, nas mesmas condições, sobre metodologia e/ou metódico.

Nesta dissertação adotou-se o modelo desenvolvido por LOPES (1990), como “plano de vôo”, objetivando assegurar a coesão interna e externa da pesquisa e a potencialização dos dados obtidos.

Como princípio motor do trabalho científico, a autora considera indispensável ao pesquisador compreender que a pesquisa científica compreende as seguintes instâncias *metodológicas*: *epistemológica, teórica, metódica e técnica*.

Para ela, as instâncias interagem em suas operações e estão presentes em cada fase da pesquisa científica. Dessa forma, a pesquisa tem espaços específicos (instâncias e fases) que se entrecruzam constantemente no processo do fazer científico.

Nesse modelo, os elementos articulam-se em torno de um eixo vertical, constituindo as instâncias da pesquisa científica. A partir desse eixo, articula-se outro eixo horizontal, com as fases metodológicas da pesquisa e suas operações metodológicas correspondentes.

### 2.5.1. Plano de vôo desta dissertação

Considerando o exercício metodológico fundamental na pesquisa científica e para ampliar ainda mais a compreensão do modelo supracitado, ele foi adotado como bússola na elaboração conceitual. O objetivo não foi reproduzi-lo fielmente. Mas

consolidar, dentro dos limites possíveis, procedimentos metodológicos indispensáveis a uma pesquisa científica.

Assim, subdividi a dissertação em quatro capítulos: **1º Capítulo:** *Passeio pelas veredas do bosque da afrodescendência*, com uma reflexão sobre o conceito de identidade a partir da minha experiência concreta; **2º Capítulo:** *Veredas do bosque da afrodescendência*, sobre as diversas opções conceituais existentes para a abordagem do tema; **3º Capítulo:** *Nos portais do bosque sagrado*, onde há a delimitação conceitual do espaço estudado; **4º Capítulo:** *Mojubá - O ingresso no bosque sagrado*, onde há a descrição dos complexos estudados, e **5º Capítulo:** *Pedras recolhidas nas veredas do bosque sagrado*, onde há a conclusão do estudo feito.

### CAPÍTULO 3

#### NOS PORTAIS DO BOSQUE SAGRADO

---

*Aqui está Ilo.*

*Ilo, que faz o iaô sentir o orixá.*

*Mãe Oxum, incorporada às margens do rio,*

*ouça o que dizemos.*

*Estamos junto com o orixá (Oxum).*

*Quem passar a mão no orí do iniciado de Oxum*

*pagará o valor de igorun-abe.*

*Ao orixá é que se deve pedir tudo.*

*Quem desrespeitar a cabeça do iniciado*

*pagará o valor de igorun-abe.*

#### 3.1 A Encruzilhada na esquina do mundo

Um estudo detalhado das duas estruturas religiosas não seria possível nos quadrantes desta dissertação. Tal estudo implicaria a mobilização de elementos humanos e materiais fora dos limites atuais de tempo e de recursos econômicos.

Mas, para dar validade às hipóteses de reelaboração da identidade afrodescendente no Brasil via religião de matriz iorubá<sup>54</sup>, tornou-se imprescindível uma referência, um contraponto cubano ao estudo. A pesquisa bibliográfica e as entrevistas ofereceram dados indispensáveis para uma avaliação referencial entre as duas estruturas religiosas, nos dois países, dando validade à hipótese inicialmente elaborada.

Assim, para o estudo proposto, os *iorubás* foram a referência e suas reelaborações no Brasil (*nagô*)<sup>55</sup> e Cuba (*lucumi*)<sup>56</sup> os pontos centrais de estudo e contraponto da religião de matriz tradicional iorubá nos dois países.

### 3.1.2. *Nagô*: iorubá no Brasil

Os estudos sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil são muitos e diversificados. É grande a literatura constituída por este campo de pesquisa. Em especial, sobre o complexo iorubá que, no país, recebeu o nome de *nagô* (SANTOS, J.,1993; SANTOS, M., 1994; VERGER, 1981).

<sup>54</sup> "O termo *yorùbá*" , escreve S.O. Biobaku, aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos. Ele acrescenta que, 'além da linguagem comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome' . A.E.Ellis mencionou-o judiciosamente, no título do seu livro *The yorùbá speaking people* ('Os indivíduos que falam o iorubá'), dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou um território" (VERGER, 1992, p.11).

<sup>55</sup> "O nome *Ànàgónu* ou *Nàgô* que, originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes *Yorubá* de *Ifé* e que foi aplicado em seguida de maneira extensiva pelos *Fon* e pela administração francesa a todos os povos *Yorubá* é, de fato, o herdado por todos os *Yorubá* da Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica" (Santos, 1993, p.31).

<sup>56</sup> "A estas narrativas míticas, o autor agregou alguns cânticos e orações, tomadas igualmente da literatura oral, os quais se expressam em nosso exemplo como *lucumi* - isso é, os remanescentes do idioma iorubá, conservado nas conversas em Cuba para fins rituais". (LACHATAÑERÉ, 1992, p. XIII).

De forma arbitrária, os estudos sobre a religião de matriz iorubá podem ser divididos em três grandes grupos:

- 1º os estudos pioneiros na passagem dos séculos (RODRIGUES, 1982).
- 2º os estudos de revisão crítica conceitual e informativa (RAMOS, 1979; CARNEIRO, 1981; BASTIDE, 1989).
- 3º os estudos dos últimos 30 anos que ampliaram e revisaram conceitos, dados e informações (VERGER, 1981; SANTOS, J., 1993; SANTOS, M., 1993; SANTOS, D., 1994; SERRA, 1995; BRAGA, 1995).

Apesar da diversidade paradigmática teórica e conceitual pode-se afirmar que há um campo de pesquisa e uma linha de abordagem da religião de matriz iorubá no Brasil.

O pioneiro dos estudos sobre os iorubás no Brasil foi o professor maranhense Nina Rodrigues. Seus trabalhos foram fundamentais para a pesquisa da presença afrodescendente no país. RODRIGUES (1982) pesquisou na Bahia da virada do século, com africanos que experimentaram a dura vida do cativo, colhendo material de importância ímpar e singular para a compreensão do quadro histórico da presença afrodescendente em terras brasileiras.

Em seus trabalhos, ele contou com a contribuição de profundos conhecedores da realidade africana aclimatada à cidade de Salvador, tais como Manuel Quirino e o babalaô Martiniano Elizeu do Bonfim. Este havia vivido parte de sua vida na Nigéria, conhecendo os intrincados caminhos do complexo divinatório de Ifá. Tio Martiniano contribuiu com a instalação dos Obás de Xangô no Ilê Axé Opô Afonja, no tempo da venerada "Mãe Aninha".

O rigor das pesquisas feitas por RODRIGUES deixaram registros etnográficos ainda atuais e consistentes. Ele foi pioneiro entre os pioneiros, realizando pesquisas

nas dobras da existência sócio-cultural dos afrodescendentes, um marco para os homens de ciência daquela época.

Segundo o professor BRAGA (1999), Rodrigues foi suspenso Ogã<sup>57</sup>, indicado pelo orixá, no candomblé do Gantois, pela venerada “Mãe Pulquera”, tia-avó da mais conhecida Ialorixá da história do candomblé brasileira “Mãe Menininha do Gantois”.

Porém, homem de ciência do seu tempo, Nina Rodrigues apreendeu todo o manancial teórico, calcado no denominado racismo científico, apêndice do racionalismo europeu do século passado; antropologia criminal, darwinismo social e a teoria da eugenia (SCHUARTZ, 1993). Nesse sentido, sua obra deve ser esquadrihada criticamente pela angulação da metódica adotada por ele. Essa metódica criou um paradigma de pesquisa da presença do afrodescendente no Brasil, influenciando várias linhas de pesquisas posteriores :

- hierarquização das manifestações civilizatórias das matrizes africanas.
- valorização das similaridades entre essas manifestações e suas matrizes no continente africano.

Para realizar suas pesquisas, Nina Rodrigues operou nos quadros teóricos fornecidos pela “etnografia comparativa”, temperada pela “hierarquização racial”, paradigma axiomático daquela época. De acordo com esse método, pesquisa-se o acervo de um agrupamento populacional numa dada região (cultura material, religiosidade, cosmogonia, ética, visão de mundo, perspectiva histórica, noção de territorialidade) para compará-lo com o acervo da região para onde este agrupamento foi transplantado e, assim, avaliar o grau de fidelidade entre ambos.

Ao promover a comparação entre os acervos africanos e brasileiros de matrizes africanas, RODRIGUES (1982) constatou maior grau de fidelidade no acervo de matriz

---

<sup>57</sup> “(...) exatamente por se mostrar interessado pela cultura dos negros humildes na Bahia, em que pese sua dose de preconceito, tantas vezes denunciado em estudos posteriores, Nina Rodrigues terminou por

iorubá do que no do complexo banto, concluindo pela superioridade do primeiro em relação ao segundo.<sup>58</sup>

Ambas estruturas moldaram-se de acordo com as circunstâncias históricas e não por uma suposta superioridade cultural. Essa hipótese é insinuada por Braga em livro recente (BRAGA, 1995)<sup>59</sup>. Os bantos procedentes da região sul do continente africano que, segundo alguns dados, constituem cerca de 350 agrupamentos distintos foram os primeiros africanos escravizados no Brasil, os pioneiros da escravidão. Os colonizadores portugueses remeteram, em primeiro lugar, para a colônia brasileira, africanos escravizados das regiões colonizadas por eles, abaixo da linha do Equador (CARNEIRO, 1981)<sup>60</sup>. Essa hemorrhagia populacional representada pelo comércio humano atravessou três séculos e meio.

Pioneiros da escravidão em terras brasileiras, os povos do complexo banto foram triturados pela "máquina de moer gente" que foi a escravidão no Brasil (RIBEIRO, 1995). Porém, eles foram os povoadores do país, na fase mais "hard" da escravidão brasileira.

---

ser escolhido como ogã de um dos mais prestigiosos terreiros da época, o do Gantois" (BRAGA, 1999: 48-49).

<sup>58</sup>Outros elementos foram considerados tais como a estrutura religiosa de ambos complexos culturais.

<sup>59</sup> "A tão propalada 'cruzada contra o sincretismo' discutida durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador em 1983, é bem uma amostra dessa busca da hegemonia do candomblé 'nagô'. Naquela conclave, não se discutiram, em nenhum momento, as efetivas contribuições de outras culturas religiosas também africanas e sua importância na construção da estrutura e da organização social dos candomblés da Bahia. Sabe-se, por exemplo, que os elementos da estrutura conventual do povo Fon (jeje) reaparecem com frequência, nos candomblés ditos 'nagôs puros' e de finem a concepção e o sentido de reclusão a que se submetam aqueles que se iniciam na religião afro-brasileira" (BRAGA, 1995: 38).

<sup>60</sup> "Os negros bantos, chegados ao Brasil, procediam, principalmente, de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda, De Mossamedes, na África Ocidental, e de Moçambique e do Quelimane, na Contra-Costa. O tráfico os fez dar com os costados no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde se espalharam para Alagoas, para as Minas Gerais, para o Estado do Rio, para São Paulo, para o litoral do Pará (CARNEIRO, 1981: 126).

Os primeiros contingentes expressivos de povos africanos escravizados no norte da África aportaram em terras brasileiras no final do século 18 e início do 19, na fase de desintegração dos reinos iorubás.

Historicamente, as pesquisas acerca da escravização de africanos no Brasil apresentam dois problemas:

1. o número exato de africanos escravizados e a procedência dos que ingressaram no país (RAMOS, 1979; RIBEIRO, D., 1995)
2. a definição cirúrgica dos grupos populacionais de africanos escravizados no Brasil, já que as grandes migrações e a escravidão provocaram um embaralhamento populacional no território africano, tornando-o mais complexo nas Américas.

O deslocamento das fontes de fornecimento de africanos escravizados do sul para o norte do continente africano deu-se em razão de vários fatores, desde fatores subjetivos até as condições materiais mais favoráveis ao tráfico (VERGER, 1987). Com a intensificação da luta entre os povos do antigo Daomé com o reino de Oyo, a fonte de alimentação da escravidão no Brasil passa a ser o norte do continente africano (FERAUDY ESPINO, 1993).

Os povos norte-africanos<sup>61</sup> escravizados chegaram em ampla escala ao país na transição dos séculos 18 e 19. Isso não significa que suas presenças tenham sido nulas nos séculos anteriores. Pelo contrário. A exemplo dos povos banto, os povos do norte do continente também enfrentaram as duras condições do cativeiro.

<sup>61</sup> "Os nagôs são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes neste Estado. Existiam aqui de quase todas as pequenas nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de Iorubá, que naturalmente foram exportados ao tempo em que os haussás invadiram o reino, destruíram sua capital e tomaram Ilorin. Depois, em ordem decrescente de número, vêm os de Ijêsá, de que sobretudo há muitas mulheres. Depois, os Egbá, principalmente da sua capital Abeokutá. Em menor número são os de Lagos, Ketú, Ibadan. Apenas conheci um negro do Ifé. Conheci três de Yebú, dos quais o que estacionava todos os dias na porta do conhecido Bazar 65, de cujos proprietários foi escravo, acaba de falecer. Em geral, os nagôs, do centro da Costa dos Escravos, os de Oyó, Ilorin, Ijêsá, etc., são quase todos, na Bahia, muçulmis, malês ou muçulmanos, e a seus

Porém, naquela época, transição entre os séculos 18 e 19, os mecanismos repressivos da escravidão tinham brechas que permitiram a preservação de um maior número de elementos civilizatórios originais de matriz iorubá do que os do complexo banto:

- a concentração dos iorubás nos Estados da Bahia, Pernambuco e Maranhão.
- preservação das estruturas familiares, panteônicas e da língua, já que o iorubá era língua franca entre os africanos escravizados na Bahia daquele tempo.

Na fase de reorganização religiosa, os iorubás saltaram à frente, pautando a forma organizativa das religiões afrodescendentes e servindo como modelo para as demais, construindo suas estruturas:

O “lado Queto”, de todo modelo, é particularmente importante na determinação desse ideal de pureza ritual que atribuem, na Bahia, aos candomblés nagôs. Pelo menos, dois motivos distintos, mas essencialmente idênticos de um ponto de vista historiográfico, explicariam a situação. Motivos que se projetam no quadro histórico do tráfico de escravos, sabido é que os nagôs foram dos últimos grupos étnicos introduzidos no Brasil, até mesmo depois da proibição efetiva do tráfico de escravos, em 1850. A explicação, aqui sugerida, se prende à história de duas antigas casas-de-santo da Bahia: o Engenho Velho e o Alaketo (LIMA, 1984: 23).

Essas singularidades conferiram maior grau de fidelidade ao complexo iorubá. A fidelidade é o segundo aspecto do paradigma erigido pela obra de Nina Rodrigues: a legitimação das manifestações afrodescendentes em estreitas relações com suas matrizes africanas.

---

compatriotas se deve atribuir a grande revolta de 1835” (RODRIGUES,

A hierarquia racial embutida na obra de Nina Rodrigues foi criticada pelos trabalhos posteriores. Ela foi desarticulada graças à superação dos seus pressupostos básicos no campo da antropologia e das ciências humanas. Os trabalhos seguintes promoveram a revisão desse instrumento metódico (RAMOS, 1979; CARNEIRO, 1981; BASTIDE, 1989).

Os novos estudos, além de revisar os pressupostos metódicos anteriores, deram um salto adiante. Os dados disponíveis pesquisados em escala internacional acerca do complexo iorubá permitiram a ampliação geométrica do conhecimento desta importante estrutura civilizatória:

1. conhecimentos de novas “deidades”, ampliando o panteão.
2. estudos específicos sobre a divinação e sua importância entre os iorubás.
3. dados históricos sobre a formação do complexo iorubá: cultura, estrutura familiar, estrutura lingüística, processo de expansão e linhagens.
4. conhecimento de novas estruturas de cultos ancestrais.

No Brasil, os novos estudos deram uma guinada. Os dois primeiros Congressos Afro-Brasileiros realizados nos anos de 1934, em Pernambuco, e 1937, na Bahia, indicaram essas mudanças. Eles se dedicaram aos estudos da reorganização religiosa e sua nova formatação. Foram esquadrihadas as primeiras experiências, os primeiros sacerdotes e sacerdotisas, as primeiras casas organizadas, a reorganização do panteão, a reelaboração da hierarquia, a adaptação às condições brasileiras do processo de iniciação e do processo divinatório. Esses estudos e pesquisas acompanharam o processo de formatação da religião tradicional iorubá no Brasil e, em muitos casos, serviram de legitimação às práticas religiosas de matriz iorubá.

Na fase posterior, os estudos serviram-se desse estoque conceitual para conectar essa experiência com a registrada no continente africano. Surge a figura do

pesquisador/iniciado e, mais tarde, do iniciado que registra suas experiências e suas leituras sobre a religião ancestral de matriz iorubá. Publicam-se histórias dos primeiros iniciadores, das primeiras casas e suas vinculações com o continente africano e a ressemantização das práticas religiosas, baseadas nos conhecimentos recém-adquiridos graças ao estreitamento das relações com a Nigéria e à realização de congressos internacionais<sup>62</sup>. Estudiosos, estudantes e religiosos do Brasil e da Nigéria atravessam o Atlântico, carregando em suas bagagens informações e dados preciosos do “Culto aos Orixás”, nas duas direções.

Assim, em largos traços, constituiu-se a trajetória do candomblé nagô no Brasil, pintada pelas cores da academia e pelo “Povo do Santo”. Conceitualmente pode-se afirmar que o candomblé nagô ressemantizou, no forno da escravidão e da discriminação, as linhas gerais da civilização iorubá, aclimatada pela conjuntura histórica vivenciada no país. Deu-se o que se pode chamar de transformação do complexo iorubá, implicando uma destruição criativa do original e a ressemantização de uma nova estrutura.

### 3.1.3. Lucumí: iorubá em Cuba

Para poder montar um esquema de contraponto com Cuba, procurei, durante a realização da pesquisa bibliográfica, adotar o mesmo método utilizado para o Brasil. O objetivo central era estabelecer o maior número de pontes possíveis entre os elementos ancestrais iorubá dos dois países, com as suas particularidades locais; suas simetrias e assimetrias.

<sup>62</sup>O 1º Congresso Internacional da Tradição e Cultura do Orixá realizou-se em Ilé Ifé (Nigéria), o 2º em Salvador (Brasil); o 3º em Ilé Ifé (Nigéria); o 4º em São Paulo (Brasil); o 5º na Califórnia (EUA); o 6º em Trinidad e Tobago, em 1999.

Assim, montei um esquema de três estágios nos estudos sobre os iorubás naquele país, a exemplo do que fiz em relação ao Brasil:

1. estudos pioneiros que delinearam a anatomia dos elementos iorubás ressemantizados em Cuba (ORTIZ, 1983,1985,1986,1987).
2. revisão crítica dos primeiros estudos feitos, baseados nas novas informações e dados revelados pelas novas linhas de pesquisa sobre o universo iorubá (LACHATAÑERÉ, 1992).
3. novas linhas de pesquisa constituídas e desenvolvidas nos últimos anos, que permitiram a ampliação do conhecimento da cosmogonia iorubá, do panteão, da estrutura do sistema divinatório, do processo de iniciação e dos iniciadores mais antigos naquela ilha caribenha (MOSQUERA, 1991; FERNÁNDEZ ROBAINA, 1994; PEDROSO, 1995; BOLÍVAR ARÓSTEGUI, 1994, 1997)

Em simetria com o Brasil, Cuba teve no âmbito da pesquisa um pioneiro entre os pioneiros: Fernando Ortiz. Os trabalhos antropológicos de Ortiz permitiram a delimitação das fronteiras registradas entre os vários complexos civilizatórios de matrizes africanas reelaborados em Cuba.

Em sua ampla obra, o autor estabeleceu pontes entre os dados recolhidos em Cuba com os encontrados em solo africano. Seus estudos se estenderam para a compreensão e apreensão da cosmogonia, do panteão, do sistema divinatório, da música e da cultura afrodescendente cubana. Graças a ele, teve início o estudo do acervo das matrizes africanas em Cuba. Ortiz foi o maior estimulador desses estudos, amplamente reconhecido pelos seus pares<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup>“Das remotas terras africanas vieram a Cuba escravos negros que trouxeram também suas culturas. Os negros procedentes de uma mesma nação constituíram uma associação chamada cabildo, e precisamente, nos Dias dos Reis as autoridades coloniais permitiam suas mais solenes exteriorizações, a quais se somavam os negros criollos. Esse dia os filhos da África, se transplantavam para Cuba, principalmente a La Habana, com suas roupas, suas músicas, suas linguagens e cantos, seus bailes e cerimônias, suas religiões e instituições políticas. A

Seguindo a linha de pesquisa daquela época, classificou os sacerdotes e sacerdotisas da religião tradicional iorubá de "Brujos", confundindo-os com os praticantes de magia de outras matrizes africanas. Com um rigoroso estudo de campo, ORTIZ colheu informações que lhe permitiram a reestruturação teórica do complexo universo cultural de matriz iorubá. Muitos dos dados recolhidos pelo antropólogo cubano são contemporâneos e foram fontes de inspiração de novos estudos.

Seus estudos a respeito do sincretismo entre deidades iorubás e santos católicos são modelos das pesquisas ainda hoje realizadas. Aliás, graças a essa identificação, a religião de afrodescendentes em Cuba ficou conhecida genericamente como "Santería", como era chamada pejorativamente pelos 'colonizadores'.

Referência bibliográfica obrigatória nos estudos sobre os afrodescendentes em Cuba, ORTIZ começa a ter seus trabalhos ampliados e revisados no final da década de 1930 e início da de 1940. Em especial, suas visão sobre a suposta "brujeria"<sup>64</sup> das práticas lucumi, nome dado ao complexo iorubá em Cuba.

LACHATAÑERE (1992) procura superar as linhas demarcatórias dos trabalhos do mestre cubano. Munido de novas informações fornecidas pelas pesquisas internacionais, LACHATAÑERE seguiu os passos de ORTIZ, revisando-os em muitos pontos.

Para ele, os lucumi eram portadores de uma extraordinária civilização e que, apesar das circunstâncias adversas, foram capazes de reelaborá-la, em traços gerais, nas terras cubanas. Seu interesse no estudos dos elementos lucumi foi insaciável. Suas lentes críticas percorreram os mitos, o panteão e as características das deidades

---

escravidão que friamente separa filhos de pais, maridos e mulheres, irmãos e compatriotas, atenuava seu tirânico poder e cada negro se reunia numa calle, com os seus, com os de sua tribo, com seus carabelas, ufanamente trajados com suas insígnias cerimoniais e indumentárias de seus países." (ORTIZ, 1992: 41).

<sup>64</sup>" (...) E assim, pouco a pouco e quase sem me dar conta, fui levado a estudar o fenômeno criminal de base religiosa, conhecido por *brujeria*, ao qual dedico um livro, e também ao criminal e não menos

iorubás, suas relações com os santos católicos, as hierarquias religiosas, o processo de iniciação, o sistema divinatório, os cantos e danças sagradas.

Baseado nas informações colhidas ao longo de suas pesquisas, LACHATAÑERE (1992) elaborou um manual de santería. Nele, o autor pinta com largos traços as características fundamentais da estrutura religiosa lucumi, seus mitos, sistema divinatório e suas singularidades em relação às estruturas da religião católica e às de outras religiões de matriz africana, editado em 1942.

Os estudos recentes ampliaram os horizontes da compreensão acerca da religião iorubá reelaborada em Cuba, incorporando novos elementos críticos aos estudos realizados anteriormente, fruto dos novos estudos realizados no campo de pesquisa da matriz civilizatória iorubá.

Esses estudos partiram das fronteiras delimitadas por Ortiz, expandindo-as. Graças aos estudos contemporâneos foi possível apreender um modelo de hierarquia na estrutura religiosa lucumi, recompor importantes versos de Ifá levados para Cuba pelos primeiros babalaôs, restituir linhas familiares e cosmológicas entre os primeiros iniciadores e os atuais religiosos, recuperar mecanismos antigos de iniciação religiosa: cantigas, cultos, danças, toques.

A exemplo do que ocorreu no Brasil, os três estágios das pesquisas sobre a temática dos afrodescendentes em Cuba (pioneirismo, revisão crítica e estudos contemporâneos) permitiram o delineamento da estrutura religiosa lucumi e a definição conceitual de suas fronteiras em relação a outros complexos culturais de matrizes africanas. Além de suas singularidades ressemantizadas e reelaboradas criativamente.

#### **3.1.4. Procedimentos e opções**

---

sociologicamente interessante, do *negro curro*, ao qual consagro as

Para disciplinar a leitura, aproveitando melhor o fichamento e a organização dos dados colhidos, elaborei o seguinte índice hipotético: (ECO, 1977)

## 1 - Afrodescendente no Brasil

- escravidão
- 1850 - ponto de inflexão: lei da terra, abolição lenta, gradual e segura, racismo científico, imigração, desagregação social.
- 1930 - ponto de inflexão: Frente Negra Brasileira
- 1950 - ponto de inflexão: Frente Negra pela Democracia: movimentos culturais e classista (Abdias do Nascimento e Solano Trindade)
- 1978 - ponto de inflexão: Fundação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR)
- 1991: ponto de inflexão: Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN)
- 1995: Marcha a Brasília e Encontros dos Povos Negros das Américas
- Políticas de Ações Afirmativas e Reversivas

## 2 - Iorubás

- História
- Mitologia
- Panteão
- Sistema Divinatório
- Sistema Iniciático
- Estrutura

### 3 - Nagô

- História
- Mitologia
- Panteão
- Sistema Divinatório
- Sistema Iniciático
- Estrutura

### 4 - Lucumi

- Histórico
- Mitologia
- Panteão
- Sistema Divinatório
- Sistema Iniciático
- Estrutura

### 5 - Bibliografia

- Livros
- Dissertações e Teses
- Cadernos
- Papers
- Jornais
- Revistas
- Fontes orais - aulas, conferências, simpósios

### 6 - Glossário

- África
- Brasil
- Cuba

O índice hipotético orientou o fichamento. Este foi dividido em torno de cinco grandes temas: África, Brasil, Cuba, Livros e Glossário. Depois, dividido em vários subtemas.

O sistema permitiu uma eficiente organização do fichamento dos textos pesquisados. Além disso, o fichamento foi feito em campos comuns. Assim, foi possível controlar a informação cronologicamente, de acordo com suas publicações. Além disso permitiu o estudo da evolução dos temas pesquisados e a concentração em dados mais completos e atuais, eliminando defasagem de informações, incongruências, redundâncias e permitindo a hierarquização dos dados segundo as fontes pesquisadas.

Esse procedimento de trabalho permitiu-me o fichamento de uma grande quantidade de dados e informações, nos diversos campos da pesquisa bibliográfica. A grande quantidade de informação armazenada permitiu uma seleção mais rigorosa dos dados efetivamente utilizáveis para a elaboração da dissertação e do roteiro de entrevistas.

### **3.1.5. Entrevistas (complexos iorubá, nagô e lucumi)**

Muitos dos dados obtidos foram colhidos em depoimentos ou debates gravados<sup>65</sup>. Gravei entrevistas, debates, seminários e conferências temáticas ligadas à

---

<sup>65</sup> Gravei cerca de 30 horas de entrevistas. Esse material será utilizado na fase posterior da pesquisa, na fase do doutoramento, que deverá ter início no primeiro semestre deste ano. As entrevistas suscitaram

pesquisa. As gravações permitiram-me um duplo exercício: conexão dos dados da pesquisa bibliográfica com os depoimentos obtidos e aprimoramento da técnica na coleta de informações gravadas.

As entrevistas principais têm um roteiro semi-estruturado. Embora flexível esse roteiro possuiu uma espinha dorsal que contribuiu para a organização dos dados relativos ao panteão, ao sistema divinatório, ao sistema de iniciação e, ainda, aos dados pessoais e religiosos dos entrevistados.

Do conjunto das entrevistas, escolhi três com sacerdotes vinculados, cada um, ao complexo iorubá, nagô e lucumi. As pessoas selecionadas para as entrevistas obedeceram a três requisitos básicos:

1. ser iniciada no complexo iorubá na Nigéria, Brasil ou Cuba.
2. ter capacidade de reflexão teológica sobre a religião de matriz iorubá.
3. estar capacitada a falar sobre os três grandes temas em debate nesta dissertação: o panteão, o sistema divinatório e o sistema iniciático.

As entrevistas abordaram aspectos públicos do complexo religioso iorubá. Não se encontram entre os objetivos desta dissertação a divulgação de temas relativos aos procedimentos internos das estruturas religiosas, de modo a preservar seus segredos, que, do nosso ponto de vista, só devem se revelados aos iniciados pelo sistema tradicional, por intermédio da oralidade e da prática litúrgica.

De acordo com a nossa análise objetiva e subjetiva das entrevistas e das transcrições das fitas, selecionamos as entrevistas concedidas pelo Babalorixá do Ilê Axé Marabo, José Tadeu de Paula Ribas (*Falagbe Esutunmibi*), iniciado na tradições iorubá do culto ao Orixá; pelo Ogã Agba do Ilê Iya Mi Oṣun Muiywa Gilberto Antônio

---

outras hipóteses e objetivos. Eles fundamentais para o projeto que

Ferreira (*Esu Akerekoro*), iniciado na tradição na *nagô*; pelo Obá Oriaté Miguel 'Willie'

Ramos (*Ilari Obá*), iniciado na tradição *lucumi*.

---

será desenvolvido na próxima fase desta pesquisa.

**CAPÍTULO 4**

**MO JÚBÀ: O INGRESSO NO BOSQUE SAGRADO**

---

Obatalá,  
o rei dos orixás.

Da mesma forma que ele anda na escuridão,  
anda na claridade.

Meu pai se enfeitou com agogo de chumbo.

Cidadão da cidade de ifon, que se alimenta de igbin.

Um grande rei na cidade de Ifon.

Da mesma forma que ele anda na escuridão,  
anda na claridade.

Ele se enfeitou com agogo de chumbo.

Aqui está o senhor da cidade de Ifon.

#### 4.1. Iorubá na África

A história do *multiverso* iorubá é rica e profunda. Ela se expande em amplitude e profundidade. Para penetrar nesse *bosque da ancestralidade* e percorrer suas largas *veredas*, pode-se recorrer a três portais forjados pelo *oceano dos tempos* : a *ancestralidade*, a *oralidade* e a *sincronicidade*. Estes três portais permeiam a tradição iorubá, e muitas das tradições africanas. Pelas suas importâncias, diversos autores africanos ou

afrodescendentes discorreu sobre a natureza de cada um dele. Na tradição iorubá, esses portais permitem uma leitura mais precisa e sistemática desse complexo que se espalha pelos quatro quadrantes do globo, cujo o umbigo é *Ilé Ifè*, na Nigéria<sup>66</sup>, terra sagrada dos iorubás.

#### 4.1.2. Ancestralidade: os arquivos da existência

No planalto de *Jos*, circundada por *Azelik*, *Buwari* e *Zaria*, floresceu uma das mais importantes civilizações que o mundo antigo conheceu: a civilização *nok*, onde hoje localiza-se a Nigéria. Ela se desdobrava por toda a região entre o encontro dos rios Níger e Benué até as proximidades do lago Chade (SILVA, 1992: 141-154).

O povo *nok*<sup>67</sup> desenvolveu sofisticada cultura. Os *nok* domesticaram vegetais (sorgo, milhete, inhame, dendê, abóbora estriada, quiabo) e animais variados. Sua gente vestia-se de contas de quartzo e estanho. O traço mais sólido e característica dessa civilização, porém, encontra-se na sua produção de cerâmica, ferro e esculturas.

Sua cerâmica evoluiu até chegar às esculturas de barro. Elas variavam desde as pequenas peças (9 cm) até as de tamanha natural (1,2 m). Acredita-se que o período clássico dessa cultura deu-se entre 900 a.C. e os séculos II ou III da era atual. Os

<sup>66</sup> "A palavra 'Nigéria' advém de 'Níger' e significa 'o que está em torno do rio Níger' (...) Mais de 100 línguas e grupos dialetais foram reconhecidos na Nigéria mas, na prática, quatro são mais difundidas: o hausa e o fulani no norte, o iorubá no oeste e o ibo no leste. O inglês é muito utilizado, principalmente no comércio e no ensino superior. Apesar de falado predominantemente na Nigéria, o iorubá, objeto deste livro, é igualmente pregado na região oriental da República Popular do Benim, antigo Daomé' (ADESOJI, 1990: 13).

<sup>67</sup> "Na África Ocidental, as indústrias pertencentes à Middle Stone Age foram identificadas com menos certeza do que no resto da África subsaariana. Alguns espécimes raros do Lupembiense foram encontrados em Gana e na Nigéria, mas nenhum deles oferece indicações estratigráficas satisfatórias para sua datação. No planalto de Jos e ao norte do mesmo, nas colinas de Lirue, descobriram-se séries importantes de um material caracterizado por talões facetados, que foram classificados como pertencente à Middle Stone Age; em Nok, essas séries estão em estratigrafia entre os cascalhos de base contendo

artefatos encontradas na região datam de antes de 39000 a.C., segundo estudos arqueológicos, e são associados a períodos remotos da história continental.<sup>68</sup>

Os *nok* conheciam a tecnologia do ferro. Atribui-se ao desenvolvimento dessa tecnologia às condições materiais da região : “a abundância de minério de ferro a céu aberto, nas terras lateríticas<sup>69</sup> da região, um minério que não necessita, para fundir-se, das altas temperaturas exigidas pela hematita ou outros minérios de rocha dura do Oriente Médio” (SILVA, 1992: 147).

A tecnologia do ferro teve uma importância imprescindível para os *nok*. Sua capacidade de intervenção da natureza e na produção de cultura foi potencializada por essa tecnologia. Com ela, os *nok* produziam lâminas, pontas de lanças e flechas, argolas para braços, pulsos e tornozelos.

Ao estudar o desdobramento dessa civilização africana, SILVA (1992) destacou que:

(...) os homens de *Nok* conheciam o ferro. Desde a primeira metade do milênio antes de Cristo. É o que nos dizem os testes realizados, pelos métodos de radiocarbono, com elementos recolhidos de escavações na área coberta pela

---

utensílios acheulenses e os depósitos mais recentes, que apresentam elementos da cultura Nok” (...) (SHAW, 1982:29-0).

<sup>68</sup> “É como se, há 6 ou 7 milhões de anos, nascesse no quadrante sudeste do continente africano um grupo de homídeos denominados australopithecíneos e, entre 2,5 e 3 milhões de anos atrás, emergisse desse grupo polimorfo um ser, ainda *Australopithecus* ou já Homem, capaz de trabalhar a pedra e o osso, construir cabanas e viver em pequenos grupos, representando, através de todas as suas manifestações, a origem propriamente dita da humanidade criadora do *Homo faber*” (COPPENS, Y. A Hominização: problemas gerais) “(...) na parte Oriental da África que o homem surgiu, há aproximadamente três milhões de anos, como um animal de postura ereta fabricante de utensílios. Por esse motivo, a história dessa parte do mundo é mais longa do que a de qualquer outro lugar; a Idade da Pedra, em particular, foi mais extensa que em outros continentes e em outras regiões da África” (SUTTON, J.E.G. Pré-História da África Oriental, in GIORDANI, M.C. História da África: anterior aos descobrimentos, Idade Moderna I, 1985, Vozes.

<sup>69</sup> Há um mito primordial do iorubás da origem de Exu Segundo esse mito, Olodunmarè cria a primeira matéria individualizada, Exu, num montículo

cultura *Nok*, escavações nas quais se encontraram terracotas associadas a utensílios de ferro, a restos de fornos, a pedaços de tubos através dos quais os foles sopravam o ar para dentro das fomalhas, e a escória de minério. Dentre as primeiras datas obtidas, as mais antigas, referentes a achados em Taruga, um vilarejo a sudoeste de Abuja, situavam-se no século III a.C. Investigações posteriores ampliaram para o século V e para o século VI a.C. a antigüidade do trabalho do ferro e da escultura em barro cozido que o acompanha (SILVA: 146).

Alguns traços dessa cultura ligam os *nok* aos iorubás. Esses traços estariam na conexão entre a arte *nok* e a arte da fase clássica de *Ifé*. Eles, porém, são frágeis para assegurar uma conexão absoluta, ponderam os estudiosos. Há, no entanto, vínculos efetivos, pois, "os *nok* se estabeleceram onde hoje vivem os *igalas*, os *nupês* e os grupos setentrionais dos *iorubas* e dos *ibos*" (SILVA, 1992: 153).

São débeis e vagos esse traços de aproximação estilística entre *Nok* e *Ifé*. A maioria deles pertence às características gerais da arte africana. E mais importantes que as semelhanças, são as diferenças: na textura das superfícies, na modelagem das cabeças, na curvatura das testas e das faces, no desenho dos olhos, dos narizes e das orelhas e, sobretudo, na expressão e no espírito que animam o todo. A tensão, entre angústia, espanto, expectativa e medo, das cabeças de *Nok*, cede lugar, em *Ifé*, a uma serenidade que é quase distanciamento e pureza. (...) [porém] No caso das máscaras da sociedade *geledê*<sup>70</sup>, os olhos possuem o mesmo formato, de metade de círculo ou

---

de laterita: *yangi*. Esse é o material utilizado para individualizar a energia desse importante orixá do panteão iorubano.

<sup>70</sup> "A Sociedade *Geledé* integrada por homens e mulheres, cultua as *Iya-agba*, também chamadas *Iyami*, que simbolizam aspectos coletivos do

triângulo aberto, característico de Nok. Mais: a pupila é igualmente perfurada, e sem qualquer necessidade funcional, uma vez que a máscara não se coloca sobre o rosto do dançarino, mas, sim, no alto da cabeça (SILVA, 1992: 153-154).

Há registros de que os povos que ocupam a região ao sul, a sudoeste, e a sudeste da confluência dos rios Níger e Benué vivem naquela região a milhares de anos<sup>71</sup>. Desde o ano 1000 contam-se vários reinos iorubás, com características singularizadoras desse *multiverso* cultural (BERTAUX, 1974; GIORDANI, 1985; SILVA, 1992).

Para BERTAUX (1974), o povo iorubá foi o único povo africano que espontaneamente aglomerou-se em grandes cidades, cuja realização deu-se em base urbanas. Eles desenvolveram instituições políticas baseadas em laços familiares e ancestrais. Cada cidade e vilarejo dividia-se em várias linhagens familiares. Os seus chefes eram escolhidos segundo a idade ou pela proximidade genealógica com um grande ancestral, fundador do primeiro núcleo familiar daquela árvore.

Aos mais velhos cabiam as responsabilidades religiosas, judiciárias e as principais decisões políticas. Procurava-se nos fóruns de deliberação (o intricado sistema de poderes religiosos e sociais dos iorubás) construir o consenso, o termo de equilíbrio entre as variáveis de opiniões: linhagens, grupos de idade, associações de titulados e sociedades secretas, estas a zelarem pela ordem e a observação dos costumes. Todos esses espaços de manifestações sociais e religiosas possuíam suas

---

poder ancestral feminino. Dirigida pelas *erele*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami*, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade, o culto tem por finalidade apaziguar seu furor; propiciar os poderes místicos femininos; favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta" (RIBEIRO, 1996: 158).

<sup>71</sup> "A separação do iorubano do idoma dataria de seis mil anos; a do iorubano do ibo, do edo e do ijó, de cinco mil anos; a do iorubano do

atribuições e seus poderes cuidadosamente balanceados, de modo que as decisões eram tomadas por consenso dos principais segmentos das cidades e vilarejos (SILVA, 1992).

No entanto, entre os iorubás, o núcleo central de sua organização é a família. Os laços familiares são as ligas que atam toda a estrutura política, social, cultural e religiosa desse povo. No seio da família e nas suas múltiplas inter-relações repousam os mecanismos que movem toda a engrenagem do complexo civilizatório iorubá.

Entre os iorubas, como entre seus vizinhos ocidentais, os *ajá<sup>72</sup>s*, e outros povos africanos, o vínculo social era o sangue. Um indivíduo pertencia a uma família - *ebi*, em iorubano - e só por causa dela, a um estado. Este era visto como uma versão ampliada da família, e o rei, como um pai. Quando vários reis invocam um antepassado comum - no caso, Odudua -, há entre eles uma relação de irmãos. E entre eles e aquele que ocupa o trono do ancestral de todos - o *oni* de Ifé - o laço entre filhos e pai. Era à luz desse parentesco perpétuo entre reis e reinados que cada estado olhava o vizinho. Nenhum reino dependia, pois, de outro. Todos eram filhos adultos. Mas tinham deveres mútuos e sobretudo para com o reino-pai. Deveres sagrados, que podiam, se não cumpridos, desatar sobre os faltosos a indignação ou o castigo dos antepassados (SILVA, 1992: 443).

#### 4.1.3. Oralidade: no sagrado e profano

De um modo geral, pode-se afirmar que as civilizações africanas são “civilizações da palavra falada”. Esse é um dos traços característicos das sociedades

---

igala, de dois mil anos. (...) O processo de diferenciação dialetal teria principiado há dois mil anos” (SILVA, 1992: 435).

tradicionais do continente. Para os povos africanos, em aspectos gerais, a oralidade não se constitui em ausência de habilidade, como se consagrou no pensamento ocidental. Pelo contrário. A oralidade nas sociedades africanas tem como função a comunicação cotidiana, a formação da identidade, a preservação do saber ancestral via transmissão oral, a formação da herança cultural, a constituição da memória coletiva daquela tradição e a transmissão do patrimônio cultural às gerações futuras. Um traço fundamental dessa concepção é o de que a transmissão oral é o veículo da palavra sagrada.

Muito estudada em território africano, a tradição oral é uma das fontes de consulta privilegiadas de estudiosos e tradicionalistas. Como tal, vem sendo objeto de sistematização e teorização de pesquisador africanos e estrangeiros. De forma geral, procura-se transpor as limitadas fronteiras impostas pelos estudos eurocêntricos sobre as sociedades tidas com “sem grafias”, alfabeto. Ela tem dupla função: fonte privilegiada de reconstituição tradicional e veiculadora da palavra sagrada.

VANSINA (1982), recorrendo a uma sistematização arbitrária, a definiu a tradição oral como sendo “todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma seqüência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. Porque, nesse último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos diante de uma nova tradição” (1982: 158). Nas traças das tradições orais se tramam novas tradições.

O autor salienta a necessidade de se distinguir três dimensões possíveis na transmissão oral: *a que se apoia num testemunho ocular, a que se apoia em boatos, e a que se constitui em uma nova tradição criada*. A tradição sustentada numa testemunha ocular é a que contém maior grau de veracidade, assegurando maior fidelidade aos fatos narrados. Como forma de sistematização do estudo das tradições orais e de suas

---

<sup>12</sup> Adja, Adya, Adsa, Adza, Anfue. (nota do autor)

importâncias para as sociedades africanas, VANSINA (1982) propõe quatro estágios fundamentais que dão validade à tradição da palavra falada, como fonte de consulta: *o contexto social da tradição, sua estrutura mental, a cronologia e avaliação*. O contexto social que reveste a tradição é fundamental para sua validade. Ele imprime a sua digital no barro que molda a tradição. É uma marca indelével, de fabricação Documental. Ele propicia ao estudioso a reprodução dos tecidos sociais, históricos e mentais que cobrem aquela tradição. Sob tais tecidos estão as cores, músicas, verbos e tatos da tradição. Assim, para VANSINA (1982):

Tudo o que a sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a creditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança (1992: 163).

O autor dá ao contexto social da tradição a magnitude de uma fornalha criativa constituidora das singularidades das tradições. Seus aspectos econômicos, políticos, sociais, culturais, cosmográficos, enfim, suas representações materiais e imateriais “contaminam” as células da tradição oral. Elas constituem o DNA daquela tradição estudada.

A estrutura mental reproduz a superestrutura<sup>73</sup> de uma dada sociedade. Nela estão os valores (moral e ética) das sociedades tradicionais. Para VANSINA (1982), a estrutura mental é formada pelas “as representações coletivas inconscientes de uma civilização, que influenciam todas as suas formas de expressão e ao mesmo tempo constituem sua concepção de mundo”, portanto, “ela varia de uma sociedade para a outra” (1982: 167-8). Em correspondência com o contexto social, ela é a sua complementaridade.

As representações coletivas que mais influenciam a tradição, segundo VANSINA, são aquelas que precedem a experiência dos sentidos: *tempo, espaços, verdade histórica, causalidade*. A divisão do espectro em cores encontra-se entre as menos importante (1982: 169).

A cronologia surge para o autor como o nexo interno que ataca os vários pontos que constituem a tradição transmitida. Ela constrói uma narrativa com começo, meio e fim, relativizados, no contexto africano. O nexo interno formado pela cronologia empresta racionalidade à narrativa, nos moldes da narrativa ocidental, com o encadeamento dos fatos narrados. Cria-se uma feitura narrativa constituída pela lógica mental que a ordenou em seqüência.

Para VANSINA:

Sem cronologia, não há história, pois não se pode distinguir o que precede do que sucede. A tradição oral sempre apresenta uma cronologia *relativa*, expressa em listas ou gerações. Em geral, essa cronologia permite situar todo o conjunto de tradições da região em estudo no quadro da genealogia ou da

<sup>73</sup> “A maior importância da base consiste em servir de *fundamento real* sobre o qual se ergue a *superestrutura*, isto é, concepções políticas, jurídicas, filosóficas, éticas, artísticas e religiosas da sociedade e respectivamente instituições e organizações. Por isso, a base constitui o aspecto do modo de produção que determina *directamente* a

lista de reis ou de grupos de idade que abrange a mais ampla área geográfica, mas não permite estabelecer a seqüência relativa aos acontecimentos exteriores àquela região particular. Grandes movimentos históricos e mesmo certas evoluções locais passam despercebidos ou restam duvidosos, porque a unidade disponível para a cronologia é geograficamente muito restrita (...) portanto, as cronologias relativas devem ser associadas, se possível, convertidas em cronologias absolutas”, assegurando, antecipadamente, “que as informações utilizadas” correspondam “a uma realidade não distorcida pelo tempo (1982: 171).

Em síntese, para o autor, a cronologia estabelece relações espaço/tempo imprescindíveis para a compreensão da tradição transmitida, dando-lhe o formato de uma narrativa escrita, grafada em um texto.

Por fim, para aferir a credibilidade da tradição, VANSINA propõe a avaliação criteriosa, a exemplo de outras fontes de consulta, da tradição oral:

Uma vez submetidas a minuciosa crítica, literária e sociológica, podemos atribuir às fontes um grau de probabilidade. Essa apreciação não pode ser quantificada, mas não é, por isso, menos real. A veracidade de uma tradição será mais facilmente constatada se a informação que contém puder ser comparada com a informação fornecida por outras tradições *independentes* ou por outras fontes. Duas fontes independentes concordantes transformam uma probabilidade em algo mais próximo da certeza. (1982: 174).

Ao submeter a tradição oral à crítica para aferir sua veracidade como fonte de consulta, VANSINA (1982) põe em relevo a importância da oralidade para a formação da identidade cultural dos povos africanos, para a constituição de suas heranças culturais e para a transmissão desse acervo cultural à futuras gerações.

Para os povos africanos a oralidade, tradição oral, é um fator importante, em geral. No sistema iorubá, em especial, ela indispensável para a compreensão sistêmica desse complexo cultural. A oralidade no *multiverso* iorubá esta estreitamente vinculada ao dinamismo vital do sistema em seu conjunto.

A palavra falada faz parte de um conjunto articulado de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização e de transformação. Para esse complexo, a tradição oral está a serviço de um sistema dinâmica, em movimento perpétuo, contínuo e em expansão. Ela é a veiculada do *àse*, a força vital da realização e da propulsão.

Segundo SANTOS, J. (1993):

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica *Nàgô*. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavras é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração a outra, transmite o *àsè* concentrado dos antepassados a gerações do presente”(1986: 47).

Para os iorubás, além das funções de comunicação cotidiana, da constituição da identidade cultural, da formação da memória coletiva, da constituição da herança e do acervo cultural e da sua transmissão às gerações futuras, a tradição oral vincula-se à dinamicidade de sua cosmologia, a propulsão de todo o sistema cosmográfico, tanto nas dimensões religiosa quanto na social do povo iorubá.

Para os iorubás as palavras têm força. Assim, os *ofô* (palavras mágicas, encantamentos) e os *oriki* detêm, em si mesmos, uma força mágica. O *ofô* possui uma mensagem mágica e, ao ser recitado, ativa o poder dos preparados mágicos ou medicinais. O *oriki*, por sua vez, serve para louvar o orixá bem como para facilitar o acesso ao auxílio que nos pode ser prestado por sua força. Os *àdùrà* (rezas) e *oriki* (evocações) visam a obter as graças dos

orixás e dirigem-se aos elementos por eles dominados. Através das rezas e evocações pode-se fazer pedidos a um orixá, agradá-lo, aplacar sua ira ou pedir-lhe que dirija sua fúria contra inimigos (SALÁMI, 1990: 20).

A criação cósmica não se deu com um ato único de criação; mas com o desencadeamento de um processo permanente, inacabado, em movimento perpétuo. Processo de criação dinâmico, transformador, em expansão e desequilíbrio perpétuos, mobilizado pela palavra. Nesse contexto, a palavra faz vibrar as cordas da grande sinfonia cósmica. Ela é um dos agentes revitalizar e renovação da existência.

Dessa forma, segundo SANTOS, J. (1993):

o “conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. (...). É possível que essa modalidade tenha contribuído para a inexistência de uma escrita de origem *Nàgô* A introdução de uma comunicação escrita cria problemas que ferem e debilitam os próprios fundamentos das relações dinâmicas do sistema (1986: 51).

#### 4.1.4. Sincronicidade: o *multiverso* paralelo

A relação de espaço/tempo dos iorubás é distinta da dos ocidentais. No ocidente a relação tempo/espaço é linear, progressiva, sucessiva. Entre os iourbás essa relação é sincrônica, simultânea. Ela se processa em espaços de existência paralela, sincronicamente.

Os iorubás concebem o desdobrar a existência cósmica em dois níveis distintos: o *aiye*, o mundo visível, o *orun*<sup>74</sup>, o mundo invisível. O primeiro é habitado pelos *ara aiye*, a humanidade; o segundo, pelos *ara orun*, as forças cósmicas iorubanas. A existência no *aiye* é a reprodução da existência no *orun*. Uma árvore existente no *aiye* tem seu duplo no *orun*. Cada ser da existência tem imagem (ens) refletida (s) no (s) espelho (s) do universo (multi) paralelo (s).

É comum referir-se à terra como *àiyé* subentendendo-se que *ilè*, a terra, não compreende a totalidade do *àiyé* e que ao falar-se de *òrun*, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural. O *òrun* é o doble abstrato de todo o *àiyé*. *Olórun*, entidade suprema, o + ni + *òrun*, aquele que é ou possui *òrun*, não é apenas um Deus ligado ao céu como pretendem certos autores, mas aquele que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao *àiyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos dobles espirituais de tudo que vive. (...) Uma das passagens do mito da criação informa que, para cada ser humano criado por *Orisàlá*, este criava simultaneamente uma árvore. Assim como todas as criaturas lhe pertencem, os 'dobles' espirituais das árvores também lhe são atribuídos.(...)<sup>75</sup> (SANTOS, J., 1993: 56-57).

<sup>74</sup>Segundo alguns autores, há sete *òrun*: *òrun Afééfé* - espaço da aragem; local de correção e onde os espíritos permanecem até serem reencarnados; *òrun Ísálú* - também denominado *Asálú*, onde são realizados os julgamentos dos espíritos; *òrun Àpáàdi* - o local dos erros impossíveis de reparar; *òrun Rere* - lugar para aqueles que forma bons em vida; *òrun Burúkú* - o espaço destinado às pessoas más; *òrun Àlàáfíà* - o local de paz e tranquilidade; *òrun Bàbá Eni*, o local onde estão os pais das pessoas (BENISTE, 1997:42)

<sup>75</sup> "São duas as denominações que revelam os locais onde se desenvolve todo o processo de existência: o *àiyé* indica o mundo físico, habitado por todos os seres, a humanidade em geral, denominados *ara àiyé*; o *òrun*, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades. Os *òrìsà*, ancestrais e todas as formas de espíritos são denominados *ara òrun*. Habitam os nove diferentes espaços, de acordo com o poder e a categoria que possuem. É no *òrun* que estão instalados os duplos de todas as pessoas vivas do *àiyé* e são denominados *enikéjì*, e para onde

O fato de a existência se desenvolver em dois espaços diferentes, confere à civilização iorubá um aspecto singular. Os seus ancestrais<sup>76</sup> não são aniquilados ao morrerem. Eles, segundo a tradição, continuam a fazer parte da mesma família, só que em espaços diferente. A lógica linear presente no conceito de sucessão do ocidente cede lugar à lógica sincrônica, simultânea, na experiência iorubá.

Nos atos sagrados e litúrgicos é que se abre um portal entre essas dimensões da existência. Presente, passado e futuro se presentificam diante da manifestação do sagrado. A invocação dos ancestrais no ato litúrgico reúne todos os elementos da mesma família cósmica, num mesmo tempo e espaço (SANTOS, J., 1993). Nesse processo litúrgico a barreira do tempo e espaço se dissolve<sup>77</sup>, diante da manifestação sagrada: *L'ọju Olodunmare! L'ọju Olofin! L'ọju Olorun!* (na presença de Olodunmare! na presença de Olofin! na presença de Olorun! (ESUTUNMIBI, 1998: 5).

Todos os principais ritos de passagem presentes na cultura iorubá guardam embutido essa concepção de tempo e espaço: iniciação, rito de passagem para a vida adulta e rito funerário. Há o conceito de a existência simultânea se desdobrar como se fosse uma espiral ascendente. Somente por intermédio de uma angulação especial, o ato litúrgico, é possível vislumbrar o conjunto da existência familiar.

A figura geométrica desse processo é o *òkòtó*. O *òkòtó* é um caracol símbolo do orixá Exu. Em seu interior, em formato cônico, ele guarda os traços indicativos do

---

são encaminhadas todas as oferendas à ancestralidade, em especial nos cultos de *bóri*" (BENISTE, 1997: 49).

<sup>76</sup> Há uma distinção entre os ancestrais divinizados (orixá) e os ancestrais "não divinizados" (egúngún), antepassados. Nesta dissertação tratar-se-á apenas dos orixás. "Para os Nàgó, os òrìsà não são égún. Distinguem-se duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos òrìsà e o culto dos égún; os 'terreiros' *lèsè-égún* e os 'terreiros' *lèsè-òrìsà*. Os àse de fundação são totalmente diferentes assim como os 'assentos' de égún são diferentes dos de òrìsà" (SANTOS, J., 1993: 103).

processo de crescimento. Para SANTOS, J. (1993), o estudo dessa figura geométrica revela as estrias formadas pelo desdobramento da existência no cosmo:

Uma análise da imagem *Òkòtó* com quem *Èsù* está associado é essencial. Já mencionamos o *Òkòtó* em relação com significado dinâmico do triângulo e do cone (cf. p. 69). O *Òkòtó* é uma espécie de caracol e aparece nos motivos das esculturas e como emblema entre os que fazem parte do culto de *Èsù*. Ele consiste em uma concha cônica cuja base é aberta, utilizando como um pião. O *Òkòtó* representa a história ossificada do desenvolvimento do caracol e reflete a regra segundo a qual se deu o processo do crescimento; um crescimento constante e proporcional, uma continuidade evolutiva de ritmo regular. O *Òkòtó* simboliza um processo de crescimento. O *Òkòtó* é o pião que apoiado na ponta do cone - um só pé, um único ponto de apoio - rola 'espiraladamente' abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até se converter numa circunferência aberta para o infinito (cume oco). (...) *Òkòtó* ilustra não só que os *Èsù* 'apesar de numerosos, sua natureza e sua origem é única', mas também ele explica o significado dinâmico, sua maneira de crescer e de se multiplicar 'em espiral' (SANTOS, J., 1993: 133).

As noções expressas na multiplicidade espacial e temporal do desdobramento da existência e a da base única a sustentar a multiplicidade e o desenvolvimento, estruturam a concepção sincrônica do povo iorubá. A base única a apoiar o desdobramento e multiplicação faz com que a existência humana supere as limitações impostas pela morte: enquanto o ancestral for lembrado ritualisticamente, diante da

---

<sup>77</sup> Há um mito ligado ao orixá Exu que mostra a dissolução do tempo, quando ele no presente atira uma pedra no futuro, atingindo um pássaro no passado.

manifestação do sagrado, ele não estará aniquilado. Dessa forma, ele estará vivo nos seus descendentes: seus desdobramentos na existência perpétua e encadeada.

As três *veredas* propostas (ancestralidade, oralidade e sincronismo espaço/tempo) pavimentam as amplas alamedas do bosque civilizatório iorubá: o bosque sagrado dessa civilização. A exemplo do *multiverso* civilizatória de matriz iorubá, elas também são múltiplas. Mas indispensáveis para um passeio frutífero.

#### 4.2. Sistema Religioso Iorubá

Os iorubás são monoteístas, crêem em um único Deus, diferente do que se habituou divulgar no ocidente. Este Deus único é um espírito infinitamente perfeito; senhor do universo e da existência; princípio de todas as coisas e seres existentes; ser supremo situado além das fronteiras da compreensão humana.

Deus é único, não muitos; a Terra e toda a sua plenitude pertencem a este único Deus; é o criador do universo; abaixo Dele está a hierarquia dos *Òrìṣà*, os quais recebem a incumbência de dirigir os seres humanos, administrar os vários setores da natureza, servindo de intermediários entre os humanos e Ele (BENISTE, 1997 : 27).

A força suprema dos iorubá, “densidade de probabilidades”<sup>78</sup>, é pleno de poderes transcendentos (SANTOS, J., 1993). Seus atributos invocam as suas vocações singularizadores e absolutas e dão a dimensão da sua magnitude geradora: uma usina cósmica de dimensões inenarráveis (AWOLALU, 1979; BENISTE, 1997, ESUTUNMIBI, 1998). Seus nomes e atributos são Suas vocações e realizações.

SANTOS, J. (1993), atribui ao ser supremo iorubá três princípios que constituem o universo e tudo que existe: *iwà* (princípio da existência) , *àse* (princípio da realização), *àbá* (princípio que induz, que permite as coisa de terem orientação, de terem direção ou de terem objetivo num sentido preciso, de terem *régua e compasso*):

Olòrun, ou Oba-òrun - a entidade suprema, é o grande detentor dos três poderes que tornam possível e regulam toda as existência, tanto no òrun como no àiyé: *iwà + àse + àbá* e foi Ele quem os transmitiu aos Irúnmalè de acordo com as funções que lhes foram atribuídas (1993: 72).

Segundo SANTOS, J. (1993), o *iwà* permite a existência genérica. Ele é veiculado pelo ar, entre outros elementos (*òfúrufú* , atmosfera, e o *èmi*, a respiração), e está vinculado ao complexo e domínio do branco, portanto, da existência genérica. O *asé*<sup>79</sup> está ligado ao poder de realização que dinamiza toda a existência. O *àbá* é o poder que outorga propósito, intenção, e dá direção ao axé, potencializando-o (SANTOS, J., 1993: 73).

Para se aproximar de uma compreensão limitada da magnitude de Olodunmarè, os seus nomes e múltiplas funções dão uma pista mínima de como os iorubás concebem a força motriz, geradora de toda a existência.

<sup>78</sup> Conceito da física quântica para explicar a grande concentração de energia que gerou o princípio do universo.

<sup>79</sup> "Como toda força, o àse é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos (...) Sendo o àse princípio e força, é neutro. Pode transmitir-se e aplicar-se a diversas finalidade ou realizações. A combinação dos elementos materiais e simbólicos que contêm e expressam o àse do "terreiro" varia mais do que caracteriza o de cada *òrisà* ou o dos ancestrais. Por sua vez, a qualidade do àse varia segundo a combinação dos elementos que ele contém e veicula; cada um deles é portador de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações" (SANTOS, J., 1993:30-40).

- Nomes e Atributos do Ser Supremo Iorubá

Olodunmarè<sup>80</sup> tem muitos nomes<sup>81</sup>...

- **Aláyè:** Senhor da vida, eterno e que nunca morre.
- **A rinú róde Olùmò gkàn:** Aquele que tanto vê dentro como, fora dos corações.
- **Aríwárèhin:** Aquele que conhece o passado e o futuro.
- **Atérekáyé:** Aquele que cobre o mundo e faz todos sentirem Sua presença.
- **Elédá:** Senhor de toda a criação que existe por si.
- **Elémí:** Senhor do Emí: O Senhor que dá a respiração e a tira quando julga necessário.
- **Elétí igbó àròyé:** Aquele que sempre ouve as queixas.
- **Ògdigbà tí ngbá aláirá:** O Salvador que auxilia os desvalidos.
- **Olódumarè:** Diversos autores argumentam sobre a dificuldade de interpretação deste nome de Deus. Entretanto, comumente, o nome é interpretado como composto de duas palavras e um prefixo: (OL - ODÙ - MARÈ). OL é uma forma de Oni, prefixo indicativo de posse ou comando, a exemplo do exposto acima; ODÙ como adjetivo significa tudo aquilo que é muito grande e extenso, ou a denominação dos signos de Ifá; MARÈ pode ser a contração de duas palavras, indicando algo que permanece estável, não se movendo, imutável. Assim, a expressão poderia significar: a Divindade que possui qualidade superiores, perfeitas, permanentes, dignas de confiança, detentor de um poder único que não pode ter similar.

---

<sup>80</sup> "A tradição milenar iorubá diz que, no início dos tempos, nos primórdios da Criação, tudo que OLODUNMARE criava era destruído por **ELA OMO OSIN** - como forças de igual potência, agindo e reagindo em uma relação absolutamente íntima e essencial, terminassem por se anular mutuamente. Apenas a intervenção de **ORUNMILA** que, por uma fração de tempo, parou a ação reativa de **ELA** e permitiu que a Criação tivesse continuidade" (ESUTUNMIBI, 1998:9).

- **Olùbùkún:** Aquele que abençoa e acrescenta.
- **Olùdàndè:** O Senhor da libertação.
- **Olùgbàlà:** O Salvador.
- **Olúmònokàn:** Aquele que conhece os corações humanos (oráculo individual)
- **Olùpèsè:** Aquele que abastece e dá provisões.
- **Olùtunu:** Aquele que avalia a dor e acalma.
- **Oyigiyigi, Ota Aiku:** O máximo, a Pedra Imutável que jamais morre.
- **Oba Arinú Róòde:** O Rei que vê e revela o que é oculto.
- **Oba Airí:** O Rei invisível.
- **Oba Awamarídi:** O Rei que não pode ser visto ao encontrado.
- **Oba Adákédájó:** O Rei que senta em silêncio e aplica a justiça.
- **Oba Atayese:** O Rei que corrige todos os erros do mundo.
- **Oba Adá Èdá:** O Rei que cria toda a existência.
- **Oba a-se-kan-ma-ku:** O Rei que trabalha para a perfeição, Autor de todas as coisas e de todos os eventos.
- **Oba Mímó:** O Rei puro.
- **Oba Adake da jo:** O Rei que mora acima e que executa os julgamentos em silêncio.
- **Oba ti dandan rẹ̀ kì sẹ̀' lẹ̀:** O Rei cuja ordem nunca é invalidada.
- **Oba a sẹ̀ kan má kù:** O Rei cujas obras são perfeitas.
- **Oba tí kò l' èri:** O Rei que não é desonrado.
- **Ògá Ògo:** Mestre da Glória.
- **Olójó Òní:** Senhor do dia de hoje que está presente em todos os acontecimentos cotidianos.
- **Olórun :** É o mais comum. O nome é composto do prefixo OL (oni) e indica posse, comando.

---

<sup>81</sup>Não há um número exato de quantos são os nomes do Deus iorubá.

- **Olórun Aláànú**: Deus misericordioso.
- **Olórun Olóore**: Deus compassivo.

...e atributos:

- **O Criador**: Tudo que existe e todas as formas da existência, os seres vivos e a criação da Terra teve origem em Olódùmarè.
- **O Rei**: Olódùmarè é o Rei, majestoso, único e incomparável. Ele tem a supremacia absoluta. Sua determinação é irrevogável.
- **O Juiz**: Ele é o Juiz supremo. Julga os atos dos homens e das divindades. Nada escapa a Sua atenção e julgamento.
- **O Onipotente**: Nada é impossível para Ele. Quanto Ele sanciona algo, ela é feita com absoluta perfeição. Olódùmarè sabe tudo o que vai acontecer -presente, passado, futuro.
- **O Imortal**: Ele é eterno. A imortalidade é um dos Seus atributos.
- **O Único**: Nada na existência se compara a Deus. Sua unicidade é absoluta: não se reproduzem imagens ou pintura de Olódùmarè.
- **O Onisciente**: Ele é o sábio onisciente que tudo sabe e que tudo vê.
- **O Transcendente**: Apesar de estar remoto, numa dimensão impensável para os homens, Ele está presente em cada um, pela respiração humana.
- **O Sagrado**: Ele é sagrado nos aspectos rituais e éticos, sendo absolutamente puro e benevolente.

Para os iorubás, Olódùmarè é o ser supremo e absoluto. Tudo está subordinado a Ele. Sem a Sua autorização nada se realiza. Ele distribui a administração da existência teocraticamente. Ele é o centro e a periferia de tudo que

existe. Sua autoridade é absoluta, incontestável. Em respeito a Sua autoridade incontestável, os iorubás invocam:

Senhor deste dia, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao Leste, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao Oeste, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao Norte, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao Sul, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao primeiro ser criado, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Ao Criador dos homens, meus respeitos

Possa isto ser aceito

À Terra, meus respeitos

Possa isto ser aceito

Èṣù do Bem, meus respeitos

Posa isto ser aceito<sup>82</sup> (BENISTE, 1997:40)

*Àse l' owó Olódùmarè* (A sanção nas mãos de Olódunmarè).

<sup>82</sup> "Olójó òni mo júbà/ Ìbà á se/ Ìlà o òrùn, mo júbà/ Ìbà á se/ Ìwómo òrùn, mo júbà/ Ìbà á se/ Àríwá, mo júbà/ Ìbà á se/ Gúúsù, mo júbà/ Ìbà

#### 4.2.1. Irunmalé, Eborá, Orixá

- Irunmalè

O sistema religioso iorubá tem a figura de Olódunmarè como o epicentro que erradia Seus poderes de realização e destino, às divindades e aos seres humanos. Numa imagem figurativa ideal, Ele seria a figura entronizada de onde flui toda a existência: centro irradiador de probabilidades e possibilidades.

Na bibliografia relativa ao sistema religioso iorubá, há várias possibilidades de estruturação do seu conjunto sistêmico: divindades e entidades espirituais, gestores masculinos e femininos, os primordiais e "orixalizados" (AWOLALU, 1979; VERGER, 1981, 1992; ESPINO, 1993; SANTOS, J., 1993; BENISTE, 1997). Há ainda os ancestrais masculinos e femininos.<sup>83</sup>

Há, porém, uniformidade quanto a classificação geral. Segundo essa classificação Irunmalè seria a designação genérica de todas as divindades do panteão. Orixás e Eboras seriam designações específicas das divindades.

Segundo SANTOS, J. (1993), uma :

(...) primeira classificação pode ser introduzida: de um lado os Irunmalè - entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios do universo - Igbà

---

's se/ Àkódá, mo júbà/ Ìbà 's se/ Asedá, mo júbà/ Ìbà á se/ Ilè, mo júbà/ Ìbà á se/ Èsù Òdará, mo júbà/ Ìbà 's se" (BENISTE, 1997:40)

<sup>83</sup> Um ancestral é aquele de quem a pessoa descende, seja pela mãe seja pelo pai, em qualquer distância de tempo. O progenitor da pessoa ou avô. Quando os Yorubá falam de ancestral eles pensam nos "espíritos" que partiram. Os seus antecessores com os quais os vivos mantêm relação filial e afetiva. Segundo AWOLALU, não é toda pessoa morta que é venerada. Para merecer tal distinção, esses homens e mulheres devem ter vivido bem; atingido uma idade avançada; ter deixado bons filhos e boa memória. Crianças e jovens que têm morte prematura, mulheres estereis e todos os que morrem uma morte "ruim" , por exemplo, morto por Ayélála, Sango ou Sòpònnò (seres ligados à ira divina) são excluídos desse grupo respeitável (AWOLALU, 1979).

*iwà sè*: nos tempos em que a existência se originou- e cujos *àse* e domínios de ação foram transmitidos diretamente por *Olórun*; e, por outro lado, os *irunmalè* - *ancestres*, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados (1993: 74).

A autora classifica os *Irunmalè* em divindades localizadas à direita e a esquerda de *Olodunmaré*: *Àwon irinwó irúnmalè ajù kòtún/ ati àwon igbà malè ojù kòsì*; “Os quatrocentos *irúnmalè* do lado direito e os duzentos *irúnmalè* do lado esquerdo”. (SANTOS, J., 1993:74). Segundo SANTOS, duzentos é um número simbólico. Ele figura em diversos contexto da cosmologia iorubá. No contexto do panteão, os da direita representariam o dobro dos da esquerda, sempre se agregando o 1. Este número representaria “uma grande quantidade de seres sobrenaturais”. O 1 representa “*Èsù*”, que pertence tanto à direita quanto à esquerda, veiculando o ‘*àse* de e para’ uns a outros e intercomunicando todo o sistema. Os quatrocentos *malè* da direita são os *òrisà* e os duzentos da esquerda, os *ebora*<sup>84</sup> (SANTOS, J., 1993: 75).

No Brasil e em Cuba, essa designação caiu em desuso, tanto a designação do conjunto das divindades iorubás (*irúnmalè*), quanto as suas variáveis (*Imalè* e *Imolè*).

De acordo com BENISTE (1997), apesar de freqüente nos texto de Ifá, nas Américas optou-se por outra designação genérica. A origem do termo *irúnmalè* estaria ligada à conexão das divindades e espíritos com a Terra, num sentido diferente da categoria de *Orixá*. O termo seria uma contração de “*Emò ti mbe nilè*”, - os sobrenaturais da Terra -, e passou a ser usado de forma imprecisa, perdendo sua conotação inicial e tornando-se sinônimo de *Òrisà*”. Ou, num plano mais amplo: *Imalè* ou *Irunmalè* é

<sup>84</sup> SANTOS (1986) identifica nessa classificação os da direita como gestores masculino e os esquerda como gestores femininos. Essa interpretação não é consensual entre os estudiosos do tema.

uma contração da frase “Emò tí mbe nilè literalmente, “o ocorrências estranhas que existem na terra (1997:118).

- Ebora

O termo Ebora não é freqüentemente definido pelos estudiosos. Muitas vezes, ele aparece como sinônimo de Irúnmalè. SANTOS (1986), porém, dá uma definição coerente com o sistema que ela articula. Segundo esse sistema, os Ebora “constituem os duzentos irúnmalè da esquerda, encabeçados por Odùduwà<sup>85</sup>, a metade inferior do igbá-odu, o aiyé, a terra. Esse grupo reúne todas as entidades sobrenaturais que detêm o *poder genitor feminino*. Reúne, também, junto a elas, todas as entidades - “filhos” , frutos da inter-relação dos òrìṣà e dos ebora-genitores femininos, espécie de “ventre fecundado” que lhes dão nascimento e com os quais são classificados (1986:79).

Para muitos estudiosos, Odùduwà é uma figura controvertida no panteão iorubá. Em algumas localidades, Odùduwà é considerada mulher de Obàtálá. Para AWOLALU (1979), as diversas interpretações tiveram origem nos seguintes fatos:

- os habitantes originais de Ifé conhecem e reconhecem Obàtálá como a divindade que criou a terra e a quem a veneração é dirigida e prestada.
- numa fase da história do Ifé seus habitantes originais, cultuadores de Obàtálá, foram dominados por cultuadores de Odùduwà.
- os recém-chegados suprimiram a veneração a Obàtálá e substituíram-na pela de Odùduwà, que possivelmente era uma divindade feminina.
- na morte do líder conquistador, seus seguidores e admiradores o divinizaram e o chamaram de Odùduwà semelhante ao da divindade primordial cuja veneração ele

<sup>85</sup> Em Ilé Ifè, o templo de Odùdúwá é independente de Obàtálá. Este fica em outro quarteirão. Odùdúwá é visto como uma divindade masculina e

tinha estimulado, sendo desde então cultuado como divindade primordial e como ancestral divinizado.

Em Ilé Ifé porém, o principal sacerdote do *Oduduwa*, *Obadió*, afirma que *Oduduwa* desceu do céu naquele exato lugar, e depois criou a Terra inteira. “De Ile-Ife (cidade), os descendentes de Oduduwa espalharam-se por outras zonas da região iorubá. Entre os Estados que fundaram figuram Ijexá, Ekiti e Ondo a leste; Sabe e Egbado a oeste; Oyo a norte; e Ijebu ao sul. Em Ile-Ife conta-se que Oranmiyan sucedeu a Oduduwa, que também fundou a dinastia reinante em Oyo, que mais tarde veio a ser o mais conhecido dos Estados iorubas em virtude do seu domínio político-militar sobre uma grande parte do sudeste da Nigéria e da área que é hoje a República de Benin” (ADESOJI<sup>86</sup>, 1990).

---

considerado um ancestral do primeiro *Óni Ifé*, do Alááfin de *Óyó*, do rei de Benin, do rei de Kétu, entre outros. (VERGER, 1999).

<sup>86</sup> Esse autor dá como origem remota do povo iorubá a cidade de Meca, cidade sagrada do Islã.

- Orixá

Nas Américas, o termo Orixá<sup>87</sup> é utilizado de forma extensiva para todas as divindades do panteão *iorubá*. Os termos *Ìrúnmolè* e *Ebora* são restritos a alguns momentos de sacralidade, preservados pela memória coletiva dos afrodescendentes.

BENISTE (1997) e ESPINO (1993) dão a mesma origem para o termo Orixá: Segundo os dois autores, o nome estaria vinculado a um mito de *Obàtálá*, e significaria: "*ohun tí a ri sà*" - o que foi achado e juntado.

Há uma outra tendência a se aceitar a origem do nome como uma modificação fonética da palavra *Orise*, abreviação da frase *ibiti orí ti sè* ("A origem ou a fonte de orí"). *Orí*<sup>88</sup> é o nome para a cabeça física do homem, mas neste caso refere-se à essência da personalidade. Assim, a origem ou a fonte de todo orí seria o Ser Supremo - *Olódùnmáré* - ou o Grande *Orí*, do qual todo orí deriva, visto que Ele é, na verdade, o doador de todo orí (BENISTE, 1997; ESPINO, 1993).

O nome orixá está associado a uma categoria específica de divindades (*funfun*); a noção de família, tão importante para a cultura *iorubá*; ao conceito de primordiais e

<sup>87</sup> "Palavra *iorubá* genérica para um deus (no texto, aportuguesada para orixá). Os orixás formam uma legião. Alguns são regionais, outros adorados em todo o mundo *iorubá* tradicional. Ao atravessar o Atlântico, foram ligados a certos santos, em cujas imagens disfarçaram sua realidade africana para os donos de escravos e autoridades governantes. O orixá rege a cabeça de seus fiéis. Uma cabeça nesse sentido não é a que se vê, mas uma essência pessoal ou *self*, escolhido pré-natalmente. A escolha da cabeça implica a escolha do e pelo orixá, os Grandes Seres, que, por sua vez, contêm vastas energias cósmicas" (GLEASON, 1999: 345).

<sup>88</sup> "A importância do *orí* na filosofia *yorubá*, e, por conseguinte, em todos os segmentos religiosos desta cultura, não é, de nenhuma forma, negligenciada. A partir do nascimento de um bebê, o eu *orí* é devidamente propiciado do mesmo modo que o *Òrìsà*, a fim de guiar o recém-nascido por toda a vida. O *orí* é assim preparado para servir de guia em todas as situações, na eterna luta entre o espírito, *orí inú*, e a matéria, *orí òde*. Embora *Àyànmò* possa ser mudado por *Kàdàrà*, a pessoa deve trabalhar com afinco para essas possíveis mudanças, fato este registrado no seguinte provérbio: *Òrìsà, se você não pode me recriar/ Deixe-me do modo que você me encontrou*" (BENISTE, 1997:163).

“orixalizados”; a fenômenos da natureza; a estados físicos ; aos genitores masculino e feminino e a um número inexato de figuras sagradas do panteão.

Para VERGER (1981), a religião está associada ao conceito de família que os iorubás tem. Ao conceito de família numerosa com um ancestral comum, englobando os vivos e os mortos. O orixá seria, a rigor, um ancestral divinizado, que, no passado, associou-se ao sagrado, objetivando o controle sobre certas forças da natureza: “o trovão, o vento, as águas doces e salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização” (1981:18).

Lembremos que os cultos prestados aos *Orisa* dirigem-se, em princípio, às forças da natureza. Na verdade a definição de *Orisa* é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. Outra cadeia constitui-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos; em contrapartida, esse ser humano fazia a essa parte da força fixada, sedentarizada, as oferendas e os sacrifícios necessários para manter seu poder, seu potencial, sua força sagrada, denominada *ase* (Verger, 1999: 37-38).

Os Orixás seriam seres divinos de natureza complexa. Segundo as tradições reveladas, alguns seriam divindades primordiais pela convivência com o Ser Supremo nos primórdios dos acontecimentos. Outros são figuras históricas, reis, rainhas, fundadores de cidades que foram divinizados devido a atos relevantes ou ligações fantásticas com os elementos naturais - a terra, o vento, a caça, rios, mares, ervas, minerais.

Os Òriṣà representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, a terra, água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada àṣe (BENISTE, 1997:79).

SANTOS, J. (1993) define os orixás como “massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial”. Segundo a autora, eles são dotados de grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Estão associados à justiça e ao equilíbrio. São as entidades afastadas dos seres humanos e perigosas.

Incorrer no desagrado ou na irritação de um òriṣà-funfun é fatal. Esta situação está associada ao sentimento que aterroriza mais o Nàgô: a do aniquilamento total; a de ser completamente reabsorvido pela massa e não

renascer nunca mais. Funfun<sup>89</sup> é utilizado aqui num duplo sentido: do branco, de tudo que é branco - o àlà, os objetos e as substâncias de cor branca; e do incolor, a anti-substância, o nada (SANTOS, J., 1993:76).

Coerente com o seu sistema de classificação, SANTOS, J. (1993) vincula o termo orixá a uma categoria específica de divindades (*funfun*) ligadas ao complexo do *axé branco*, caracterizando-os como gestores masculino, situados, portanto, ao lado direito de Olodúmarè:

Os *òrisà* constituem o grupo dos *òrisà - funfun*, do branco, à frente dos quais encontramos *Obatala*, segundo nos relata o mito da criação. Eles detêm o *poder genitor masculino* e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores e transmissores do “sangue branco” e todas as oferendas que lhe são dedicadas, provenientes de qualquer um dos três reinos, devem ser brancas. O *obi* - a oferenda por excelência - para os *funfun* ó o *obi ifin* é o obi branco; todos os animais, aves ou quadrúpedes, devem ser dessa cor; o “sangue” vegetal é simbolizado por *òrí*, manteiga vegetal, pelo algodão; o “sangue” mineral pelo giz e chumbo. Sua oferenda preferida é o “sangue branco” do *igbin* - caracol- equiparado ao sêmen, do qual os *irúnmalè* da direita são os detentores por excelência (Santos, J., 1993 :75).

Segundo os estudiosos, não há um censo exato do panteão iorubá. para alguns, os cálculos revelam a existência de 200, 201, 400, 401, 601, 1.700 ou mais divindades (AWOLALU, 1979).

<sup>89</sup> “Imerso em vestes brancas/ Ele dorme em vestes brancas,/ Ele acorda em vestes brancas,/ Pai venerável!/ consorte de Yemòwó/ Orixá me delicia quando ele está;/ É um lugar deleitável onde orixá é entronizado”. (Versos referentes a Obatalá).

Alguns orixás são cultuados por uma vasta extensão territorial. Outras são apenas de importância local. A região iorubá é muito rica em divindades. “Alguns textos falam de *Èrùn-lójo òrìṣà* - ‘mil e setecentas divindades’ ; outros textos falam de *Igba'malè ojùkòtún, igba'malè ojùkòsi* - ‘duzentas divindades do lado direito e duzentas divindades do lado esquerdo’ (BENISTE, 1997: 85).

### 4.3. Equivalências Universais

#### 4.3.1. Panteão Iorubá

Apesar de diversos autores e versos de Ifá<sup>90</sup> mencionarem a existência de centenas de orixás (ESPINO, 1993; VERGER, 1998; RIBEIRO, 1996), o panteão iorubá gira em torno de 20 orixás mais comentados. Há uma sobreposição de imagens, noções e atributos relativos aos orixás nos diversos comentários registrados. Optamos, durante o processo de seleção dos dados compilados, por alguns autores que fizeram relatos extensos sobre os mais citados orixás do panteão iorubá, registrados pelo mundo afora: AWOLALU (1979), VERGER (1981, 1998), SANTOS, J. (1993), ADESOJI (1990), SÁLÁMÍ (1990), ESPINO (1993), RISÉRIO (1996), RIBEIRO, R. (1996), BENISTE (1997), GLEASON (1999).

- **Èṣù:** Para os iorubás, Èṣù é um orixá de múltiplas funções, um dos principais e muito proeminente na cosmologia. Ele é a essência da existência individualizada. Representa o crescimento ascendente e espiral. É a ruptura com as normas estabelecidas. Foi o primeiro da criação, primogênito do universo. Dinamizador do axé. Motor do sistema. É considerado um orixá de caráter irascível, astucioso,

grosseiro, vaidoso, ambíguo e indecente. Não é completamente mau nem bom. É dinâmico e jovial, protetor. É ele quem supervisiona as atividades das divindades (*ara orun*) e dos seres humanos (*ara aiyé*): o inspetor geral. Èsù é o possuidor do *ogò*. É o guardião dos espaços sagrados, das casas, das cidades e das pessoas. É o orixá que faz a comunicação entre os homens e as divindades; e entre as próprias divindades. Ele é a cólera dos òrìsà e dos homens. Seus lugar de assentamento (individualização de sua energia), é um pedaço de pedra poderosa chamada *yangi* e em um montículo de terra. Sua representação é uma estátua enfeitada com feiras de búzios. Nas mãos carrega uma pequena cabaça, *àdó*. No alto do crânio, Èsù carrega uma lâmina de faca. Seus sacerdotes são conhecidos como *olúpòna*. **Títulos:** *Alákétu* (rei de ketu), *Otu*, *Agbero Yorun* (aquele que é encarregado de transportar os sacrifícios para o orun), *Logemo Orun* (o filho indulgente do orun), *Anlakatu* (aquele cuja grandeza se manifesta em todos os lugares), *Exu Yangi Obá Babá Exu* (Exu rei, pai de todos os Exus), *Elegbara* (senhor possuidor de força e poder), *Agbá* (o ancestral), *Elegbé* (senhor do ebó), *Olobé* (senhor da faca), *Enúgbarijò* (aquele que fala), *Oloná* (senhor do caminho), *Ijelú* (aquele que é índigo), *Iná* (fogo), *Oritá* (das encruzilhadas de três pontas), *Akesá* (guardião da cidade de Oyó), *Obasin* (o mensageiro de Orunmilá), *Agbo* (o mensageiro de Xangô), *Tiriri* (grande força, valor e mérito), *Krikri* (cheio de nó), *Aládi* (Exu de adí), *Maragbó* (aquele que possui força, poder e energia), *Xoroké* (guardar com grito forte, bravio), *Lodó* (Exu do rio), *Elepó* (senhor do azeite-de-dendê), *Elédu* (senhor do carvão).

- **Ògún:** Ògún teria sido filho mitológico de *Oduduwà*, fundador da cidade de Ifé. É o primogênito da constelação dos orixá. Era um guerreiro terrível e temido. Usa um diadema chamado *àkòró*. Ògún é o orixá do ferro, dos ferreiros, dos agricultores,

<sup>90</sup>Adore os 400 órìsà da direita/ Adore os 200 órìsà da esquerda/ Adore

dos caçadores, açougueiros, dos barbeiros, dos marceneiros, dos carpinteiros, dos escultores, dos mecânicos, dos motoristas, dos operadores de trens, dos reparadores de máquinas, dos que realizam tatuagens, circuncisões, policiais e de todos os que trabalham com o ferro. É o orixá da tecnologia. O que protege e mata. Precipita a violência, vingança, fúria cega. Árbitro das ações humanas. Facilitador das comunicações entre o sagrado e o profano. A metáfora das transformações humanas e a superação de seus limites. Ele é representado por instrumentos de ferro, em número de sete, catorze ou vinte e um pendurados numa haste horizontal de ferro: lança, espada, enxada, torquês, facão, porta de flecha, enxó. É o símbolo da superioridade, da conquista e da justiça absoluta; é o aspecto mais violento da criação. Ògún também é representado por folha de dendezeiros chamado *màriwò*. É ligado ao mistério das árvores. Seus lugares consagrados são os espaços livres nas entradas das vilas, cidades, palácios e mercados. Suas folhas representativas são o *pèrègùn* e o *akòko*, presentes em todos os lugares sagrados dedicados ao orixá. Ògún foi marido mitológico de Oiá, Oxum e Obá. É um dos mais antigos orixás. Apesar de ser um, Ògún tem sete nome: *Ògún Alara*, *Ògún Onire*, *Ògún Ikole*, *Ògún Elemona*, *Ògún Akirun*, *Ògún Gbenàgbenà*, *Ògún Makinde*. **Títulos:** *Ògún Oniiré* (rei de Irê), *Ògún Aláàkòró* (senhor do àkòró), *Osìn Imalè* (chefe entre os orixás), *Onilé owó* (o dono da casa do dinheiro), *Olónà olà* (o dono das casas dos ricos), *Onilé Kángun Òde òrun* (o dono das inumeráveis casas do orun), *Asiwaju* (o primeiro e vanguardeiro), *Olulona* (o senhor dos caminhos), *Ògún onigboyà* (Ògún, o bravo), *A mò-kúkú l'èjè* (o embebido em sangue),

- **Òsòòsì** (Erinle, Logun ede, Otim): É o orixá da caça. Senhor da mata. Dono de uma pontaria infalível. Mitologicamente, é irmão de Ògún e Èsù. Protetor dos caçadores

(ode). Carrega o oge, cifre de búfalo e um espanta-mosca chamado *irùkèrè*, símbolo de realeza. Esse cifre ritual é chamado *Olugboohun* (o senhor escuta minha voz) É o organizador e provedor da comunidade. Entre os caçadores no panteão iorubá, há ainda *Ologun-ede*, *Ibualama* e *Otim*. **Títulos:** *Alákétu* (senhor de Kétu o mesmo título sustentado por Èṣù), *Ode onija* (caçador que combate).

- **Òsanyìn:** É o orixá das plantas medicinais e litúrgicas. Seu poder é ao mesmo tempo benéfico e perigoso. Seus ritos não são públicos. É o detentor do *àse* (poder de realização) contido nas plantas, que ele desperta com as palavras sagradas (*ofò*). Seus símbolo é uma haste de ferro com um pássaro no alto. O pássaro é a representação do poder de *Òsanyìn*. Seus companheiro inseparável é *Àròni*, um anão das florestas. Os sacerdotes de *Òsanyìn* são os *Olòòsanyìn* e os *Onìsègún*. Ele está associado ao complexo da divinação.
- **Òrànmiyàn:** Mitologicamente é o filho mais novo de *Oduduwà*. Foi o fundador do reino de Oyó. Em sua homenagem há o *Òpá Òrànmiyàn*, seu bastão de guerra, e o *Asá Òrànmiyan*, seu escudo. **Títulos:** *Óòni* de Ifé (rei de Ifé).
- **Sàngó** (Dada, Bayanni): Mitologicamente foi o quarto *Aláàfin Òyó*. (rei de Oyó), e filho de Oranian e Torosi. *Sàngó* destronou seu irmão *Dadá-Ajaká*. Foi marido mitológico de Oió, Oxum e Obá. É viril, atrevido, violento, justiceiro e representa a dinastia iorubá. É o senhor dos raios e trovões. Ele odeia e proíbe o roubo, a mentira, a feitiçaria e bruxarias. Seu símbolo é o machado de duas lâminas, *osé*. *Orógbó* é uma cola indispensável no culto ao orixá. Seus instrumentos musicais preferidos são o *séré*, uma cabaça com pequenos grãos, e o tambor *bátá*. Seus símbolos são: *edun àrà*, *Ose*, *Labá* e *Odo-Sàngó*. Seus sacerdotes são os *Mógbà Sàngó*.

*Iyá Sàngó, Balè Sàngó. Arupe, Seriki, Jagunjagun, Baba egbe, Asoju Oba, Esinla. Títulos: Oba Kòso (senhor de Kòso), Jàkúta<sup>91</sup> (o atirador de pedras), Oba Kòso (o rei que não se enforcou), Ogiri ekun (leopardo feroz), Alado (aquele que racha o pilão), A sangiri (aquele que racha paredes), Alagiri (aquele que abre paredes), Alafin Oyo (rei de Oyo)*

- **Oya/Yánsàn:** “Ela cortou”. É o orixá dos ventos, das tempestades e do rio Níger. Primeira mulher mitológica de Xangô, antes disso, vivera com Ogum. Guerreira, lasciva, voluptuosa, independente. Está associada à florestas, aos animais e aos espíritos. Seus símbolos são o *irùkèrè*, o cifre de touro e o relâmpago. Oia vincula-se aos ancestrais masculinos. Seu metal é o cobre. Ela acompanha os mortos do *aiyé* para o *orun*. **Títulos:** *Iyá omò mèsàn* (mãe de nove crianças), *Oya oriri* (o vendaval), *Tí ndagi lokeloke* (a que corta a copa das árvores), *Oya ariná bórà bi ásó* (Oya vestida de fogo).
- **Òsun:** É o orixá do rio Oxum. Mitologicamente foi a segundo mulher de Xangô, depois de ter vivido com Ogum, Orunmilá e Oxóssi. É considerada a mais eminente das *Iyá*, orixá feminino. Controla a fecundidade feminina. Mantém laços estreitos com a *Ìyámi-Àjé* (minha mãe feiticeira). É a mãe de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, é a genitora por excelência. Patrona da gravidez, está associada ao corrimento menstrual. Zeladora das crianças. Seus assentamentos são constituídos por pedras do rio Oxum. Gosta de jóias e presentes. É representada por um peixe e pássaro míticos. Líder da sociedade feminina *Gèlèdè*. É a senhora do ouro e do bronze, usados para confeccionar seus braceletes (*ide*) e *abèbè*. Oxum é

<sup>91</sup> Há um orixá solar no panteão iorubá, anterior a Xangô, chamado *Jàkúta*. O culto a Xangô teria absorvido o culto original de *Jàkúta* e *Oranfè*, orixás primordiais, segundo a classificação de Awolalu (1979).

conhecida pelos seguintes nomes: *Yèyè Odò*, *Òsun Ijùmú*, *Òsun Àyálá* ou *Òsun Ìyánlá*, *Òsun Osoḡbo*, *Òsun Àpara*, *Òsun Abalu*, *Òsun Ajagira*, *Yèyè Oga*, *Yèyè Oloóko*, *Yèyè Ipetú*, *Yèyè Morin* ou *Iberin*, *Yèyè Ìpondá*, *Yèyè Kare*, *Yèyè Onira*, *Yèyè Oke*, *Òsun Pòpòlókun*. Seu principal sacerdote é o *Atáója* (A *téwó gbàà eja*, "ele estende as mãos e recebe o peixe") e a *Arugbá Òsun* (aquela que leva a cabaça de Oxum). **Títulos:** *Ìyálòdè* (título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade), *Olútójú awon omo* (aquela que vela por todas as crianças), *Álàwòyè omo* (aquela que cura as crianças), *Ìyámi Àkókó* (mãe ancestral suprema), *Òsun-Olori-Ìyá-àgbà Àjé Eléye* (chefe supremo das nossas mães ancestrais possuidoras de pássaro, símbolo do poder mítico das mulheres), *A fide Remo* (A que enfeita seus filhos com bracelete de bronze), *Yeye Osun* (graciosa mãe Oxum), *O wa yanrin wa yanrin kowo si* (A que cava e cava a areia para esconder o dinheiro)

- **Obà:** É a divindade do rio Obá. Guerreira e ciumenta. Lutadora destemida. Foi mitologicamente mulher de Xangô, depois de ter vivido com Ogum. É um orixá feminino enérgico e muito forte. Chefe da sociedade feminina *Eléékò*. **Títulos:** *O jowu Obinrin* (a mulher ciumenta), *To t'ori owu kola si gbogbo àrà* (a que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais)
- **Yemoja:** *Yèyè omo eja* (mãe cujos filhos são peixes). Esta associada ao rio Ògún. Carrega um *abèbè*, leque ritual. A grande mãe feiticeira. Vingativa e maternal. Ela seria filha mitológica de Olòòkun (orixá do mar). Sua representação é de uma mulher matrona, de seios volumosos, símbolo da maternidade fecunda e nutritiva.
- **Naná Buruku:** É um orixá muito antigo. Ela é associada aos primórdios da criação. Também está vinculada à água, lama e morte. Carrega o *Ìbàjá* (braja) feitos de

búzios e o Ìbírí, que contém parte do seu axé e significa “*meu descendente o encontrou e trouxe-o de volta para mim*”. Sua região de origem é, provavelmente, o ex-Daomé. É representada pela lama primordial. Seus ritos se confundem com os de Sapata-Xapanã-Obaluaê-Omolu. Seu principal sacerdote é o *Olibùkiú*. **Títulos:** *Olówó se-in se-in* (aquela que possui os cauris, búzios), *Omo Àtiòro oké Ofa* (filha do poderoso pássaro Àtiòro da cidade de Ofa)

- **Òsùmàrè:** Sua representação é a serpente-arco-iris. Levanta-se das profundezas da terra, atinge o firmamento, atravessa-o de um lado ao outro e volta a penetrar na terra, consolidando a união firmamento/terra. Ele é a mobilidade e a atividade. Dirige as forças que produzem o movimento. É o senhor de tudo que é alongado. É o símbolo da continuidade e da permanência. Representa a riqueza. Mitologicamente teria sido um babalaô (pai do segredo). Seu lugar de origem seria em Mahi (ex-Daomé), onde é chamado de *Dan*.
- **Obalúayé/Omolu:** “rei dono da terra” e “filho do senhor”, respectivamente. O *Onisegun*, médico, dos iorubás. Ele proíbe a mentira, o envenenamento e a magia negra. É o conhecedor do segredo da vida e da morte. Filho mítico de Nàná e também usa Ìbájá (braja) de búzios. Cobre-se com um *aso-iko*, palha da costa, ráfia africana. É relacionado com a terra e com os troncos e ramos de árvores. É o patrono dos cauris, búzios. Seu colar por excelência é o *lágidigba*. Orixá da varíola e das doenças contagiosas. Pune os malfetores e insolentes. Seus rituais não admitem o uso de instrumentos de ferro. Carrega nas mãos o *ilewo* vassoura com que varre as doenças do mundo e o *Oko Omolu*, lança de madeira esculpida. **Títulos:** *Baba Igbona* (pai da quentura), *Alapadupe* (o que mata e a quem devemos ser

agradecidos por haver morto), *A-soro-pe-l'erun* (aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas)

- **Òrìsà Oko:** orixá protetor dos fazendeiros. Foi orixalizado quando entrou no seio da terra na cidade de Ìràwò. É representado por um bastão de ferro coberto de búzios e tem as abelhas de mel como suas servas.
- **Òrìsànlá/Òbàtálá :** “o grande orixá” e “o rei do pano branco”, respectivamente. É o mais respeitado orixá do panteão iorubá, a arqui-divindade. Tem caráter obstinado e independente. Òbàtálá teria sido mitologicamente o rei dos Igbôs. É o oleiro celestial, aquele que molda a forma humana. O albinos (*àfin*), anões (*iràrà*), corcundas (*asuké*), aleijados (*aro*) e mudos (*odi*) são consagrados ao orixá: os *Eni Òrìsà* (devotos do Orixá). É um orixá *funfun*, os orixás brancos, os que utilizam o *efun* (giz branco). Os principais são: *Òrìsà Olufón ajígúnà koari*, *Òrìsà Ògìyán Ewúlèèjìgbò*, *Òrìsà Òbaníjita*, *Òrìsà Àkìrè ou Ìkìrè*, *Òrìsà eteko Òba Dugbe*, *Òrìsà Alàsè Olúorogbo*, *Òrìsà Olójo*, *Òrìsà Àrówú*, *Òrìsà Oníkí*, *Òrìsà Onirinjà*, *Òrìsà Jayé*, *Òrìsà Ròwu*, *Òrìsà Olóbà*, *Òrìsà Olúofin*, *Òrìsàko*, *Òrìsà Eguin*. Ele seria casado marido mitológico *Yemowo*. Seus sacerdotes mais importantes são: *Òbàlálè* e *Òbàlàsè*. Os orixás *funfun* mais conhecidos são *Òrìsà Olúfón* (velho e sábio) e *Òrìsà Ògìyán* (jovem e guerreiro). **Títulos:** *Alámòrere* (proprietário da boa argila), *A-te-rere-k-aiye* (o que se expande por toda a extensão da terra), *Alabalase* (o regente que empunha o cetro), *Adimula* (aquele que é suficientemente forte para nos dar segurança)
- **Òrúnmilá:** “somente o orun conhece os meios de libertação” “somente o orun pode libertar”. É o orixá da divinação, o senhor do oráculo, entre os iorubás. É também chamado *Àgbónmirégún* ou *Èlà*. Seus sacerdotes são os babalaôs, pais do segredo, os

manipuladores do oráculo sagrado. Os iorubás consultam o oráculo para todas as ocasiões importantes de suas vidas. Ele pode se comunicar com a humanidade e os orixás pelo oráculo. Conhece seus tabus. Interpreta os desejo de Olódùmarè. Teria sido relações mitológicas com Iemanjá, Ajé , a riqueza, e Oxum, para quem ensinou o oráculo de quatro búzios. Títulos: *Elèèrì Ìpìn* (testemunho do destino das pessoas), *Gháyé-gbórun* (aquele que vive tanto na terra como no orun), *Ebikéji Èdùmàrè* (o seguinte a Olódùmarè), *Okunrin kukuru Oke Igeti* (homem baixo do monte Igeti), *Akere-finu-sogbon* (pessoa pequena cuja mente é plena de sabedoria), *Okitibiri*, *A Pa Oyo Iku Da* (o grande modificador que altera a data da morte), *Akoni-Loran-Bi-Iyeran-Uni* (aquele que dá a um sábio conselho com um familiar)

#### 4.3.2. Sistema divinatório

O sistema divinatório iorubá é objeto de estudo de diversos pesquisadores: (BASCOM, 1969; ABIMBOLA, 1975; AWOLALU, 1979; LACHATAÑERÉ, 1992; ESPINO, 1993; ARÓSTEGUI, 1994; VERGER, 1995).

Esse sistema é imprescindível para todo complexo religioso iorubá. O oráculo é consultado em todas as situações importantes, nos aspectos litúrgicos e sociais. A divinação é considerada vital ao homem para o cumprimento do seu desígnio. Por essas razões os iorubás recorrem à divinação em períodos regulares de suas vidas.

O sistema divinatório iorubá é engenhoso e complexo. Ele é presidido pelo orixá que assistiu o início do processo da criação, portanto, é capaz de revelar às divindades e aos homens os seus destinos (limites e possibilidades); seu sistema interno guarda uma lógica precisa e matemática; há um sofisticado sistema de versos exemplares, índices de conduta e procedimentos; há figuras de divinação, indicadores das mensagens; há a manipulação de instrumentos consagrados para o ofício; os

sacrifícios rituais, e o sacerdote passa por anos de prática e ensinamentos para exercer essa magna função.

Orunmilá é o orixá ligado ao complexo da divinação iorubá. Ele preside todo o sistema da divinação. Sua memória constitui-se na biblioteca sagrada desse povo.

Os próprios orixás consultam Ifá:

Orunmilá é na tradição de Ifé o primeiro companheiro e 'Chefe Conselheiro' de *Odùduà* quando de sua chegada a Ifé. Outras fontes dizem que ele estava instalado em um lugar chamado *Òkè Igèti* antes de vir fixar-se em *Òkè Itase*, uma colina em Ifé onde mora *Àràbà*, a mais alta autoridade em matéria de adivinhação, pelo sistema chamado Ifá. Orunmilá é também chamado *Àgbónmìrègún* ou *Éla*. É o testemunho do destino das pessoas e, por esta razão, é chamado *Elèèrì Ípín*. (...) Apesar de suas altas posições, Orunmilá e Olodumaré, o deus supremo, consultam Ifá em certas cerimônias, para saberem o que lhes reserva o destino (VERGER, 1981: 126).

Ifá<sup>92</sup> é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas (odú<sup>93</sup>) e 256 derivadas ou secundárias (omo odó), obtidas por intermédio da manipulação de 16 sementes de dendezeiro (*Elaeis guineensis palmaceae*), *igi òpe*, cujo os cocos são

<sup>92</sup> "Sistema regulador do cosmo iorubá disponível para os seres humanos pela divinação. Orunmilá é o orixá da divinação e monitor de Ifá, cujos sacerdotes são conhecidos como Babaláwos, "Pais do Segredo". Os 256 octogramas (odú) de Ifá são repositários de uma riqueza de tradições dos orixás. Ifá fornece também uma taxonomia de remédios herbais, cada um dos quais afiliados a um determinado orixá" (GLEASON, 1999:343).

<sup>93</sup> "Genericamente, um recipiente. A palavra é aplicada aos octogramas de Ifá, cada um dos quais é um odu. Mas Odu é também o recipiente sagrado que contém o próprio Ifá. Como tal, é um orixá por direito próprio, mãe primordial, que lidera uma carreira meio instável até ser 'encorajada' pelo Orunmilá patriarcal a se estabelecer. É nesse estado de retiro numinoso que contém as quatro substâncias cósmicas primordiais das quais se deriva o odu divinatório. Alternativamente, é imaginada no mito como consorte original de Obatalá cujo recipiente contém o *àjé* sob a forma de um pássaro" (GLEASON, 1999: 344).

conhecidos por *ikin*, ou pelo manejo de uma corrente (*opèlè*) de oito meias nozes, (cocos, ou ainda outros materiais tais como marfim, metal, ouro, entre outros materiais. O culto de Ifá impõe cerimônias, sacrifícios, tabus e restrições, instrumentos sacralizados, instrumentos musicais, cânticos, louvações e um complexo sistema de iniciação.

Dois sistemas permitem ao babalaô encontrar o signo de Ifá que está sendo procurado, chave do problema que lhe apresenta o consulente. Um deles é bastante elaborado, manipula-se de acordo com certas regras, dezesseis caroços dos frutos do dendezeiro, os *ikin Ifá*; o outro é mais simples e consiste em utilizar um *opele Ifá*, uma corrente onde estão enfiadas oito metades do caroço de certa fruta (VERGER, 1981: 126).

Apenas os cocos com quatro 'olhos' podem ser usados no processo da divinação com *ikin*. Segundo um dos mitos de Ifá, Orunmilá ao retornar ao *orun* deixou os *ikin* como seus representantes na terra. Eles tornaram-se o mais importante meio de comunicação entre Orunmilá e os homens.

A lógica interna do sistema de divinação indica que o *corpus* literário de Ifá contém um total de 256 capítulos ou categorias conhecidas em iorubá pelo nome de *Odu*:

Esses capítulos dividem-se em duas partes - 16 *Odu* "maiores" chamados *oju odu* e 240 "menores" chamados *omo odu* ou *amulu odu*. O total compõe 4.096 (16 X 16 X 16) poemas, com base nos quais é feita a interpretação oracular. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o *odu* de nascimento do

aspirante, que passará a cultuar também o orixá relativo a esse *odu*, respeitando os *ewo* (quizilas, proibições) por ele prescritos. (RIBEIRO, R., 1995: 95-96)

Esses versos são o núcleo da divinação Ifá. Eles dão a chave para a interpretação das 256 configurações referidas. Os versos são de longe muito mais importantes do que as próprias figuras ou até mesmo as manipulações das quais são derivadas. Tais poemas sagrados formam uma importante estrutura de arte verbal. Eles incluem mitos, contos populares, louvações, magias (encantamentos), canções e até mesmo mistérios ou enigmas. Para os iorubás, porém, o mérito “literário” ou estético deles é secundário, quando comparado com a sua significação religiosa. Na realidade, os versos constituem suas escrituras sagradas; suas *oraturas* com as quais são desvendadas as naturezas do cosmo e da humanidade.

Os versos contêm tanto as predições quanto os sacrifícios. A escolha do verso correto, dentre aqueles memorizados pelo divinador, constitui o ponto crucial de qualquer consulta. A escolha é feita pelo próprio consulente, baseado no pleno conhecimento do seu próprio problema. As figuras em si são apenas meios para o fim último do verso adequado. Os versos fornecem a chave para o objetivo final. Segundo BASCOM (1969), o objetivo é determinar o sacrifício<sup>94</sup> requerido para resolver o problema do consulente.

Na mesma linha de raciocínio caminha AWOLALU (1979). Segundo esse autor, Orunmilá não só possui o conhecimento prévio dos acontecimentos futuros como também prescreve remédios contra qualquer eventualidade. Ele ainda defende solicitações particulares junto a Olodunmarè. Por intermédio da divinação o homem

<sup>94</sup> “O mundo, afinal de contas, e toda a vida nele são sacralizados por esse ato, o *sacrifício*: *sacer*, ‘sagrado’ e *facere*, ‘fazer’. (SPROUL, 1994: 31).”

toma conhecimento do desejo dos orixás. Quase sempre, ela termina com a prescrição de uma sacrifício. Para o iorubás ninguém consulta Ifá sem a prescrição de um sacrifício. Ele é a reposição da capacidade de transformação que o consulente solicita para realizar um feito. Sem essa reposição é axé ancestral seria extinto. A existência se estiolava, feneceria.

O sacrifício é determinado pela figura que se revela. Segundo BASCOM (1969), as primeiras sessenta e uma figuras registradas em sua pesquisa são:

A ordem das primeiras sessenta e uma figuras de Ifá - Bascom (1969)					
1	Ogbe Meji	22	Ogbe Irosun	42	<u>Oyeku Irete</u>
2	<u>Oyeku Meji</u>	23	Ogbe Ofun	43	<u>Oyeku Otura</u>
3	Iwori Meji	23	Ogbe <u>Owonrin</u>	44	<u>Oyeku Oturupon</u>
4	Edi Meji	25	Ogbe Ogunda	45	<u>Oyeku Ika</u>
5	<u>Obara Meji</u>	26	Ogbe <u>Osa</u>	46	<u>Oyeku Ose</u>
6	<u>Okanran Meji</u>	27	Ogbe <u>Irete</u>	47	Iwori Ogbe
7	Irosun Meji	28	Ogbe Otura	48	Iwori <u>Oyeku</u>
8	Ofun Meji	29	Ogbe Oturupon	49	Iwori Edi
9	<u>Owonrin Meji</u>	30	Ogbe Ika	50	Iwori <u>Obara</u>
10	Ogunda Meji	31	Ogbe <u>Ose</u>	51	Iwori <u>Okanran</u>
11	<u>Osa Meji</u>	32	<u>Oyeku Ogbe</u>	52	Iwori Irosun
12	<u>Irete Meji</u>	33	<u>Oyeku Iwori</u>	53	Iwori Ofun
13	Otura Meji	34	<u>Oyeku Edi</u>	53	Iwori <u>Owonrin</u>
14	Oturupon Meji	35	<u>Oyeku Obara</u>	55	Iwori Ogunda
15	Ika Meji	36	<u>Oyeku Okanran</u>	56	Iwori <u>Osa</u>
16	<u>Ose Meji</u>	37	<u>Oyeku Irosun</u>	57	Iwori <u>Irete</u>
17	Ogbe <u>Oyeku</u>	38	<u>Oyeku Ofun</u>	58	Iwori Otura
18	Ogbe Iwori	38	<u>Oyeku Owonrin</u>	59	Iwori Oturupon
19	Ogbe Edi	40	<u>Oyeku Ogunda</u>	60	Iwori Ika
20	Ogbe <u>Obara</u>	41	<u>Oyeku Osa</u>	61	Iwori <u>Ose</u>
21	Ogbe <u>Okanran</u>				

Obs. : Há outras possibilidades de ordem registradas. Esta é uma das possíveis existentes

O total forma 256 figuras. Elas decorrem de três princípios básicos: 1) as figuras envolvem oito elementos, formando duas colunas de 4; 2) cada uma das colunas podem tomar duas formas diferentes, ou seja, quando as duas colunas formam a mesma figura, obtém-se o odú meji. Ao contrário, quando as duas colunas formam figuras diferentes, obtém-se o omo odú; e 3) sua seqüência tem uma significação.

Dadas essas regras, além das 16 figuras principais pode-se obter 240 configurações auxiliares; omo odú, conforme mostra a tabela de BASCOM. A divinação pode, inclusive, ser feitas com outros elementos próprias a este fim. Mesma nessa circunstância, a arquitetura geral do sistema mantém-se a mesma.

As duas primeiras regras caracterizam os métodos praticados pelos iorubás, de arremessar quatro conchas de cauri<sup>95</sup> ou quatro pedaços de cola (*obi* : Cola acuminata, Sterculiaceae ; obi abata) ou uma amarga noz de cola (*orogbo* : Garcinia kola, Guttiferae). Cada uma delas pode cair de cara para cima ou para baixo, mas uma vez que a seqüência não é controlada, apenas cinco configurações são possíveis : 4, 3, 2, 1 ou 0 caem de cara para cima.

O jogo do obi não é um simples sim ou não. É um diálogo constante e com muitas implicações diante das 5 caídas possíveis, com as seguintes denominações: *Àlàáfà* - 4 gomos para cima; *Ètáwa* - 3 gomos para cima; *Èjì* *Alákétu* - 2 gomos para cima (odú de confirmação); *Òkàrà̀n* - 1 gomo para cima; *Òyèkú* - todos os gomos para baixo (BENISTE, 1997: 182).

BASCOM (1969) faz o seguinte resumo geral da divinação no sistema de Ifá, em onze movimentos possíveis, que se estende da identificação do problema ao tipo

---

<sup>95</sup>Búzios

de cerimônia sagrada é necessária para atingir os objetivos almejados pelo consulente: (1) o primeiro arremesso é para determinar qual a figura (odú) para quem os versos são recitados; (2) dois lançamentos são feitos para determinar se os prognósticos são para o bem (ire) ou para o mal (osogbo); (3) cinco caídas são realizadas para se descobrir que gênero de bem ou mal está indicado; (4) uma seqüência de arremessos duplos pode ser efetuada para se determinar, mais pormenorizadamente, o que é o mal; (5) duas caídas são jogadas para se descobrir se um sacrifício (ebo) é suficiente, ou se, além disso, é exigido um preceito; (6) se preceito é indicado, cinco lançamentos são efetuados para saber a quem deverá ser oferecido; (7) se preceito é para ser feito para uma “divindade branca” (orixá funfun), isso é identificado por uma sucessão de lançamentos duplos; (8) cinco arremessos são realizados para se avaliar aquilo que é requerido como preceito; (9) se exige um animal vivo, uma série de arremessos duplos será feita para se descobrir de que tipo; (10) os versos da figura do arremesso inicial são recitados e o verso apropriado é selecionado, e (11) o sacrifício adequado é determinado por uma série de arremessos duplos.

O jogo divinatório com *ikin* obedece a seguinte seqüência : respeitados todos os preceitos sagrados , o babalaô inicia o jogo colocando todos os coquinhos sobre a palma de uma das mãos. Tenta, com a outra mão, apanhar todos de uma única vez. Poderá conseguir ou não. Se na tentativa de apanhar todos, restar na mão apenas um coquinho, ele registrará dois traços no *iyerosun*. Se restarem dois coquinhos ou , se ele conseguir apanhar todos, sem sobrar nenhum, nada registrará. O registro vai sendo feito sobre o *iyerosun* da direita para a esquerda, à medida que as jogadas vão se sucedendo. As combinações possíveis desses elementos- 1 tracinho 2 tracinhos - organizados em duas

colunas de quatro linhas , “desenham” os *Odu* principais , conforme vimos algumas páginas atrás (RIBEIRO, R., 1995: 99).

A corrente divinatória conhecida como *Òpèlè* é muito empregado entre os iorubás. Segundo BASCOM (1969), embora encarada como sendo inferior, é mais rápido e permite fazer perguntas por intermédio de alternativas específicas. Os dois sistemas (*ikin opele*), porém, são idênticos. Eles empregam o mesmo conjunto de figuras, com os mesmos nomes e hierarquia, além dos mesmos versos. Em ambos, a primeira figura arremessada- conhecida por “esteio no chão” (*opole, opo ile*) porque “fica de pé no solo” - é recordada pelo adivinho até for chegado o momento de recitar seus versos, que contêm a predição e especificam o sacrifício que o consulente deverá fazer.

Insistimos repetidas vezes que toda a dinâmica do sistema *Nàgô* está centrada em torno do *ẹbo*, da oferenda. O sacrifício em toda sua vasta gama de propósitos e de mobilidade restituindo e redistribuindo *àṣe* , é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èsù Òjìṣe-ẹbo* , em seu caráter descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício (SANTOS, J., 1993: 161).

O sacerdote iniciado em *Ifá* é o *babalaô*. Os divinadores de *Ifá* são chamados de *babalaô* ou “pai tem segredo” (*baba-li-awo*) ou simplesmente *awo*, segredos ou mistérios. Podem também ser distinguidos dos outros devotos de *Ifá* como “pais dos que têm *Ifá*” (*Baba onifa*). O termo *onifa* ou “aqueles que têm *Ifá*” (*o-ni-Ifa*) se refere a

todos devotos de Ifá, inclusive os babalaô, do mesmo modo que seu sinônimo, *Olorunmila*, ou aqueles que têm Orunmila (*O-li-Orunmila*).

Os babalaôs ‘pais do segredo’, são os porta-vozes de Orunmilá, que não é orixá nem *ẹbora*. A iniciação de um babalaô não comporta a perda momentânea de consciência que acompanha a dos orixás. Não se trata de ressuscitar no inconsciente do babalaô o ‘eu perdido’, correspondente à personalidade do ancestral divinizado. É uma iniciação totalmente intelectual. Ele deve passar por um longo período de aprendizagem de conhecimentos precisos em que a memória, principalmente, entra em jogo. Precisa aprender uma quantidade enorme de histórias e de lendas antigas, classificadas nos duzentos e cinquenta e seis *odù* ou signos de Ifá, cujo conjunto forma uma espécie de enciclopédia oral dos conhecimentos do povo de língua iorubá. (VERGER, 1981: 126).

Os devotos de Ifá incluem homens que herdaram ou são iniciados na devoção de Ifá, sem se tornarem divinadores, assim como mulheres que são encarregadas de cuidar dos dendês do pai mas que jamais se tornarão babalaô. Também são babalaô os sacerdotes de Ifá, servindo outros devotos de Ifá assim como divinando para aqueles devotados a outras divindades.

Ele é o ponto central da religião tradicional iorubá. O babalaô encaminha sacrifícios e devotos para diferentes cultos, recomendando sacrifícios aos ancestrais ou elementos para lidar com diversas modalidades sagradas e *abiku* (crianças que não desejam viver). Ele ajuda os consulentes a tratar com o amplo espectro de força e energias em que os iorubás acreditam e a consumarem os destinos individuais que lhes foram consignados desde o nascimento.

O babalaô segue um sistema regular de normas e qualquer desvio delas é criticado por seus colegas e consulentes. Pelo menos as regras elementares são de conhecimento de seus consulentes habituais e, mesmo quando não são conhecidas, eles estão informados das regras gerais que orientam o sistema divinatório. Uma das regras impõem ao babalaô não lançar mão de seu conhecimento pessoal em proveito próprio ou de terceiros. Um consulente sequer precisa revelar ao divinador a natureza do problema que o leva a buscar seu aconselhamento.

A estrutura organizativa do babalaô é rígida e hierarquizada. Em 1937, os dezesseis títulos atribuídos aos babalaôs do Oni de Ifé, em ordem reconhecida, segundo BASCOM (1969), eram os seguintes:

1. **Araba**: 'Árvore da Seda do Algodão' (Ceiba pentandra) que, por sua dimensão, é chamado de 'Araba, pai da árvore' (*Araba Baba Igi*) e se refere à sua importância.
2. **Agbonbon**: 'Aquele que vem primeiro', sendo o nome do primogênito de *Orunmilà*.
3. **Agesinyowa**: Posto ocupado pela primeira vez por um homem suficientemente rico para possuir um cavalo, que ele montava (*agun-esin*) e que cavalgava para ir nas reuniões dos divinadores.
4. **Ase**: 'Aquele que faz criaturas' (*a-se-eda*), 'cria gente no céu'.
5. **Akoda**: Título que quer dizer 'portador de espada' ou 'o que pendura uma espada' (*a-ko-ida*), mas que foi interpretado como uma corruptela de *Akode*, significando 'o que chega primeiro', isto porque é aquele que chama os demais no festival anual e, por conseguinte, os precede.
6. **Amosun**: 'O que toma osun', refere-se a lança de ferro (*osun orere*) que o primeiro Amosun levou para Ifé.

7. **Afēdigbe**: 'O senhor de *ēdigba*' , refere-se às grandes contas (*ēdigba*) que cada *Awoni* (divinador) possui. *Afēdigba* arranja as contas do *Araba* enquanto ele dança, ajudando a mantê-las no lugar.
8. **Adifolu**: 'O que divina todos os gêneros de Ifá' , misturando-os todos, praticando, porém, a divinação da mesma forma dos outros.
9. **Obakin**: 'Rei *Okin*' (*Oba Okin*), referindo-se a um pássaro branco (*okin*), identificado como agrete e que se diz rei dos pássaros e cujas penas altamente valorizadas são usadas nas coroas de alguns reis iorubás. É descrito como a cabeça de reis destronados, com a explicação de que quando eles buscam refúgio com *Araba* e, eventualmente, saem para se instalar em outro lugar, *Obakin* serve de representante deles, ou seus intermediários em Ifé.
10. **Olori Iharefa**: 'Cabeça do Iharefa' , que são os funcionários encarregados de Ifá no palácio. Eles não praticam a divinação, mas conhecem muito a respeito. Às vezes, mais que muitos divinadores.
11. **Lodagba**: 'Camareiro' , aquele que serve comida e bebida para os outros *Awoni*, tomando conta de tudo o que não foi consumido.
12. **Jolofinpe**: 'Deixe o rei permanecer por muito tempo (no poder)' (*Jē-Olofin-pe*) ou 'Longa vida ao rei'. Sua função é a de tratar do *Oni* quanto está enfermo.
13. **Megbon**: 'Não sou sábio' (*emi e gbon*), pelo fato de o primeiro ocupando desse título haver sido mais respeitado por sua categoria do que por seus conhecimentos divinatórios.
14. **Tēdimolo**: 'Comprima o peito contra o chão' (*tē idi mē ile*), pois nos velhos tempos ele permanecia sentado junto ao sacrário de Ifá e não podia deixá-lo jamais. Em tempos mais recentes, tinha de ficar ao lado do sacrário no interior da casa do *Araba* durante o *Egdo Erio*, o segundo festival anual de Ifá.

15. **Erinmi:** Bascom não apresenta o significado do termo. Sugere, porém, 'Elefante d'água' (*e-orin omi*) ou hipopótamo.
16. **Elesi:** Para esse título, Bascom sugere 'Aquele que possui esi' (*e-li-esi*), ligado a uma pedra esculpida ou estatueta de madeira, preparada pelos divinatores para manter o mal afastado de Ifé, protegendo o povo do centro urbano.

### 4.3.3. Iniciação

O processo iniciático é fundamental na estrutura religiosa iorubá. Ele marca a ruptura da transição do profano para o sagrado. É o ponto determinante da transição entre o velho, que ficou para trás, o novo, que se abre no horizonte religioso do iniciado.

Há uma litúrgica diferenciação entre os iniciados e os não iniciados. Os primeiros podem manipular, dependendo do nível e grau da iniciação, os objetos necessários ao culto; os segundos, não.

A iniciação além de marcar a transição do profano para o sagrado, marca também o processo de sacralização do corpo. O corpo do iniciado é preparado para poder receber o axé que advém do sagrado, do orixá. A introjeção do axé ancestral no corpo do iniciado marca sua sacralização. Com o tempo e as novas obrigações, o axé inicialmente introjetado tende a aumentar. Aumenta, assim, a capacidade de realização e transformação do iniciado: ele passa a interferir e até constituir cenários.

Na região iorubá na África, esse processo muitas vezes é determinado no ato de nascimento de uma criança. Após o jogo divinatório, a criança tem uma "mapa de vôo" dos seus procedimentos religiosos futuros. No período adequado, a família da criança a encaminha para a solução apresenta pelo oráculo.

Segundo VERGER (1981), o processo de iniciação é determinado pelo jogo divinatório feito pelo babalaô após o nascimento do recém-nascido:

Na região iorubá, a iniciação de um *elégùn* (aquele que pode ser “montado”, possuído, pelo orixá) não apresenta problemas. Geralmente ele foi indicado para desempenhar esse papel por ocasião do seu nascimento, pela adivinhação, quando seus pais consultam um babalaô para conhecer o destino do recém-nascido. O futuro *elégùn*, muito cedo, geralmente aos sete anos de idade, é confiado a um sacerdote do orixá. Se se tratar de Xangô, irá para a casa de um *Mógbà Sàngó*, de um *elégùn Sàngó* ou, ainda, de uma *Íya Sàngó* para viver na atmosfera do culto do deus (VERGER, 1981: 36).

Para propiciar a manifestação do sagrado no corpo do iniciado, há um processo de intenso introjeção do axé ancestral. Vários procedimentos sagrados são adotados para impregnar o corpo do iniciado com o mesmo axé contido no complexo do orixá. Ele torna-se um receptáculo humano para a manifestação do força e energia do ancestral..

Durante todo o processo da iniciação e, mais tarde, durante as cerimônias de evocação dos *Orisa*, o noviço lavará seu corpo com as infusões das variedades de folhas consagradas ao deus. São banhos destinados a estabelecer a ligação mística entre o *Orisa*, unicamente esse *Orisa* e o corpo do noviço impregnado do mesmo *ase*, completando a ação do *osu*, que estabeleceu em sua cabeça os elementos sagrados e vitais do deus. O corpo do *adosu* tornou-se o receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma única força, assim como um recipiente que contém água doce será

apto a receber os peixes dos rios e um outro, repleto de água salgada, poderá receber os peixes do mar (VERGER, 1999: 82).

VERGER (1981, 1999), traçou em largo passos, os procedimentos ritualísticos de uma iniciação em terras iorubás. Esses procedimentos coincidem em muitos pontos com os registros feitos por SÀLÁMI (1990) nas iniciações consagradas a Xangô, Oiá, Oxum e Obá. Há uma lógica comum, nexos, que cria um procedimento matricial sobre o qual se estruturam as regras religiosas e sociais da iniciação no complexo iorubá.

Segundo VERGER (1981, 1999), há um procedimento lógico pontuado pelos seguintes estágios: reclusão do noviço, envolvimento social no processo iniciático, limpeza ritual do corpo do iniciado para a introjeção do axé ancestral, sacrifícios rituais, revelação do novo nome do iniciado, realização do jogo divinatório do novo iniciado e reaprendizado das atividades cotidianas cuja memória fora sepultada com o “velho ser” no processo de iniciação.

No início do processo, o noviço é dirigido para o local sagrado da iniciação. Há a apartação do seu meio social. VERGER (1981) registra o nome desse local sagrado: “floresta da morte”. Essa apartação tem o sentido de ruptura com o profano, passado, e preparação do novo que advém com a iniciação.

Entrada na *igbó ikú* Os futuros *elégùn* vão para o local da sua iniciação alguns dias antes do início das cerimônias. (...) Esse lugar, às vezes chamado “convento” por alguns autores, tem o nome de *igbó ikú*, “a floresta da morte”. (...) A permanência *igbó ikú* simboliza a passagem para o além, entre a antiga existência profana e a nova, consagrada ao deus. (...) (VERGER, 1981: 37).

O início do processo iniciático é precedido pela vigília feita por parentes do noviço e os sacerdotes que realizaram a cerimônia.

*Àisún* Na noite que precede o começo das cerimônias de iniciação realiza-se o *àisún* (“não dormir”), a vigília noturna, durante a qual os participantes da festa chegam em pequenos grupos, cumprimentam-se uns aos outros, falam das últimas novidades, sentam-se aqui e ali, descansam e bebem alegremente vinho de palma, *emu*, ou de álcool obtido por destilação, *otí* (VERGER, 1981:37-38).

No primeiro dia da iniciação, o noviço é despido de todo o seu passado profano. No rio consagrado ao orixá, ele é banhado. Logo depois, submetesse ao sacrifício ritual dos animais votivos, adquire e compartilha com o orixá esse axé e tem os cabelos raspados. A cerimônia representa simbolicamente a “morte” do noviço, para o renascer junto ao orixá. Ele tem “plantado” no alto da cabeça o axé ancestral e reaprende, como uma criança, as atividades cotidianas abandonadas com o “velho” que ficou para trás na estrada da memória.

*Oròsise* O primeiro dia é chamado *oròsise* (“cumprir a tradição”), o termo corresponde ao *sundide* de origem *fon*, significando “primeira saída dos iniciados” (...) Nesse dia, realizam-se duas cerimônias: *anlodò* e *afèjèwè*. (...)

*Anlodò* Cedo, pela manhã, realiza-se o que se chama de *anlodò* (“vamos ao riacho”), quando os noviços, homens e mulheres, saem da *igbó ikú*. (...) As iniciadoras e os noviços são os únicos a penetrarem na floresta. (...) O iniciado é então despido e seus trapos são jogados no fundo do buraco. (...) O abandono das roupas velhas, substituídas pelos novos panos brancos, é um

símbolo da rejeição do passado e da passagem para uma vida nova dedicada ao orixá. *Afêjèwè* (...) batismo de sangue dos neófitos, *afêjèwè* (“lavamos com sangue”). (...) Os cabelos do iniciado são raspado<sup>96</sup> e recolhidos em um pano branco colocado em seu colo. São feitas incisões no alto do seu crânio, onde será colocado, depois, um *òyù* (oxu) (...) Ele, ou ela, torna-se um *omo titun*, uma “criancinha”. Ele, ou ela, é guiado por suas iniciadoras que, com solicitude, amparam seus passos ainda hesitantes. O iniciado continuará nesse estado, *omo titun* durante os dezessete dias de seu internamento na *ibgò ikú*. (...) Um *òyù* (oxu) é preso em sua cabeça, exatamente no lugar onde foram feitas as incisões do dia do batismo de sangue. (...) Este será chamado, a partir daí, *adósù*, que significa “aquele que usou um *òyù*, prova incontestável de sua iniciação (VERGER, 1981: 39-40).

Há a primeira aparição pública do recém-iniciado. Ele retorna à origem da criação. Com as cores dedicadas ao “oleiro primordial”, Obatalá, ele evidencia o ressurgimento renovado no seio do complexo do orixá.

*Ijéta ou ijéfun* O terceiro dia da iniciação, *ijéta*, é o dia do *efun*, quando o corpo do iniciado é marcado com giz branco. Nesse dia, realiza-se a primeira aparição em público dos *omo titun*. Eles vão todos até o riacho, na floresta sagrada, levados por seus iniciadores. (...) Voltam ao *ibgò ikú*, logo saindo novamente com a cabeça e o corpo enfeitados com riscos e pontos brancos

<sup>96</sup> “No primeiro dia do processo iniciatório, logo após a oferenda a Exu, o iaô é banhado e seu orí lavado e em seguida raspado. (...) Em seguida ao som do toque do *bátá*, é realizado o sacrifício dos animais sobre a cabeça do iaô. (...) A resposta do orixá demonstra que os ritos sagrados de iniciação foram aceitos e o *adósù* (iniciado) passa a ser socialmente conhecido por *oni-Sàngó* - “aquele que cultua Xangô” (SÁLÁMI, 1990: 59-60-65).

traçados com giz (*efun*) em sinal de respeito por Obatalá, criador dos seres humanos (VERGER, 1981:41).

No sétimo dia, mantém-se o processo de introjeção do axé ancestral. Diversos elementos sacralizados são impregnados no corpo do iniciado para ampliar a presença da força do orixá em seus corpo e, assim, assegurar a manifestação do sagrado no corpo da recém-iniciado.

*Ijéje* O sétimo dia, *ijéje*, é o dia do *waje*, no qual a cabeça dos *omo titun* é pintada de azul-anil (*àro*) com acréscimo de desenho feitos com *osùn* (ossun), um pó vermelho extraído d casca de uma árvore. O terceiro e o sétimo dias caem no dia da semana iorubá dedicado a *Ifá*. (VERGER, 1981:41)

Como símbolo da morte ritual do iniciado, ele recebe um novo nome, ligado a sua nova condição sacerdotal e litúrgica. Esse nome está vinculado ao complexo do orixá no qual ele se iniciou e contém elementos significativos do seu novo “mapa de vôo” social. O recém-iniciado reaprende as atividades da vida diária.

*Ijétagún* Esse dia é marcado por duas cerimônias: a da escolha do novo nome e a da reaprendizagem das atividades da vida diária. (VERGER, 1981:41)

Como parte final desse processo de iniciação, abre novamente o jogo divinatório. Ele determinará a nova condições do recém-iniciado, seu *odi*...

Procura do *odù* (...) Os búzios são lançados duas vezes para determinar o *odù*, ou signo, que de agora em diante governará a vida do iniciado. (VERGER, 1981:41)

...e as novas limitações do recém-iniciado (*ewo*).

No final do processo iniciatório é realizado um jogo para conhecer o *odu* de nascimento do *iaò* “dentro desse orixá” e seus *ewo* (quizilas) específicas. Os búzios utilizados para a realização desse jogo tornaram-se sagrados graças a vários procedimentos ritualísticos, realizados durante um período que teve início no primeiro dia do processo (SÁLAMI, 1990: 66).

Concluído esse processo, o iniciado torna-se uma nova pessoa. A anterior à iniciação está, simbolicamente, morta. Ele adquire um novo nome pelo qual passará a ser chamado. O fragmento sagrado do orixá pulsa, agora, dentro do seu corpo. Sua identificação com o orixá tende a aumentar. Sua capacidade de realização também. O iniciado atravessou a “floresta da morte” e ressuscitou no complexo do orixá, com novas atribuições e possibilidades.

Graças à determinação do seu *odù*, os iniciados encontram uma identidade, uma personalidade, mas falta-lhes ainda reaprender os gestos e as atividades da vida cotidiana. Eles são considerados como tendo esquecidos tudo de sua vida anterior, a que precedeu os dezessete dias passados na *igbó ikú*, a “floresta da morte”. (...) A partir daquele momento, pronunciar o antigo nome dos iniciados tornar-se-ia um ato sacrílego, que consistiria em chamar um

vivo pelo nome de um morto e, assim, implicitamente, dejesar-lhe a morte (VERGER, 1981).

O processo iniciático cria o corpo sacerdotal da religião tradicional iorubá. Esses iniciados formam o “povo sagrado”, com “funções específicas e litúrgicas” indispensáveis para o complexo religioso (AWOLALU, 1979). O sacerdote cuja função básica consiste em ser um mediador é uma pessoa que se interpõe entre o objeto do culto (estrutura religiosa) e o homem. Ele é, em última instância” o intermediário entre os homens e os orixás.

Segundo AWOLALU (1979) e BENISTE (1997), o corpo sacerdotal é composto, no fundamental, pelo *Olóri Ebi* (chefe de família), *Oba, Baálè, Olójà* (chefe da cidade)<sup>97</sup>, *Àwòrò* (sacerdotes), *Elégùn* (médium) e o *Olóògùn* (curandeiro) entre os iorubás. Cada complexo de orixá forma, a partir dessa matriz básica, seu corpo sacerdotal.

- **Olóri Ebi** O chefe de família é o líder carismático de sua gente. Eles são os supervisores dos santuários familiares. Há, em anexo a residência, um santuário ancestral, onde o espírito dos que já se foram são invocados, periodicamente. É o membro mais velho da família quem lidera o culto aos ancestrais, por deter o conhecimento ritualístico necessário. O Olóri Ebi é o primeiro a embalar a criança que nasce; o responsável pela preparação do casamento dos jovens, e aquele que preside os ritos fúnebres.
- **Oba - Baálè - Olójà** Eles presidem os cultos religiosos no âmbito da cidade ou vilarejo. Esses soberanos são tidos como sagrados. Há a crença de que Olodunmarè entregou o cetro de Oxalá para cada dirigente. Assim, crê-se que eles governem os

<sup>97</sup> As cidades e o seus soberanos: Abéòkúta (Aláké), Adó Èkití (Èwí), Èfon (Alááyè), Ede (Timì Ede), Ejigbó (Eléèjigbó), Ifón (Olúfon), Ifè

súditos em nome de Olodunmarè. A reverência a eles consagradas eqüivale a do próprio orixá. O Oba é denominado **Igbá Keji Òrìṣà** (o próximo na hierarquia das divindades). Por ocasião das festas anuais, os iorubás se concentram no palácio ou mercado para receber as bênçãos. Na maioria dos festivais os soberanos são os principais sacerdotes dos ritos sagrados.

- **Àwòrò** Cada orixá tem seu corpo sacerdotal. Dessa forma, *Olóòsànlá* é o sacerdote do culto a *Òrìṣàálá*; *Oni Sàngó*, preside o culto a *Sàngó*; *Alágbàà*, o culto de *Egúngún*; *Bàbálawo*, o culto a *Òrúnmilà-Ifá*; *Olúpòna*, o culto a *Èsù*; *Olóṣùn*; o culto a *Òsun*, e *Aláàse*, o culto a *Ògún*, entre outros. Esses sacerdotes oferecem o sacrifício dos homens e conduzem sua vocação. São os guardiões dos instrumentos sagrados e dos diferentes objetos de culto. Quando há a necessidade, outro sacerdote ligado a outro complexo religioso é convidado.
- **Elégún** Alguns homens e mulheres são possuídos pelo orixá durante as celebrações. Os toques sagrados, as danças e toda a atmosfera criada propicia a manifestação do sagrado, o orixá. Os orixás se manifestam através do *elégún* e comunica aos presentes seus desejos e vontades. É o próprio orixá que se apresenta para abençoar os seus devotos.
- **Olóògùn** Eles são os responsáveis pela cura das doenças do corpo e da mente por meios espirituais e materiais. Muitos são capazes de determinar a causa do problema e recomendar soluções específicas. Dessa forma, eles têm papel de divinadores, práticos em medicina e sacerdotes.

É esse povo sagrado que, com as características de seus orixás, os desígnios desvendados pela sistema oracular e iniciados nos mistérios do segredo do sagrado e no culto ao oculto, preserva os aspectos gerais do *multiverso* civilizatório iorubá.

---

(Òni), Ilésà (Owá), Ilóòbú (Olóòbú), Òsogbo (Atáója), Òwò (Olóòwò), Òyó (Aláàfin), Kétu (Alákétu), Òwu (Olówu) (BENISTE, 1997: 69).

#### 4.4. Nagô no Brasil

##### 4.4.1. O Bosque Nagô

Os primeiros contingentes de escravos a aportar no Brasil foram os bantu. Depois, eles foram substituídos pelos povos mais ao norte do continente africanos: jeje e nagô<sup>98</sup> (CARNEIRO, 1981; VERGER, 1981; RODRIGUES, 1982; BASTIDE, 1989).

CARNEIRO (1981) traça uma linha com dois grandes grupos africanos aportados no país. Para ele, há os bantu, pioneiros no processo escravocrata e os sudaneses. Enquanto o primeiro grupo de espalho pela território, o segundo manteve-se mais agrupado, em alguns estados nordestinos, como a Bahia.

Podemos dividir os povos africanos importados para o Brasil em duas grandes categorias, segundo a sua procedência,- negros sudaneses e negros bantos. (...) Os negros bantos originários do Sul da África (Angola, Congo, Moçambique), foram localizados pelo tráfico no maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde, em migrações menores, se estenderam às Alagoas, ao litoral do Pará, às Minas Gerais, Estado do Rio e São Paulo. Negros bantos eram angolas, os benguelas, os moçambiques, os macuas, os congos, etc. Os negros sudaneses , vindos da zona do Níger, na África Ocidental,

<sup>98</sup> "Os grupos étnicos de fala iorubá que foram introduzidos no Brasil eram geralmente chamados de nagôs. Porque essa palavra **iorubá** é de uso recente, inclusive aqui, na Bahia, onde nós somos um pouco responsáveis pela maneira com que as diversas nações de língua iorubá, que eram bastante distintas, isoladas, passaram a ser chamadas iorubá, ou seja, pelo nome geral da língua que se deve nesse movimento revolucionário e nacionalista dos africanos, no movimento da Independência da Nigéria. (...) A palavra **nagô** usada na Bahia desde o fim do século XVIII, é ouvida corretamente no atual Benin, para denominar os iorubás de qualquer procedência (...)" (LIMA, 1984: 17-18).

foram introduzidos na Bahia, de onde se espalharam pelo Recôncavo, utilizados na lavoura. Negros sudaneses eram os nagôs (iorubas), os jejês (ewes), os minas (tshis e gás), os haussás, os galinhas (grúncis), os tapas, os bomus, etc. Ainda na Bahia entraram negros fulas e negros mandês (mandingas) , carregados de forte influência muçulmanas (CARNEIRO, 1981: 29).

A mesma opinião é compartilhada por SANTOS, J. (1993). A autora dá ênfase ao “duro período da conquista e do desbravamento da colônia, quando os povos de origem bantu foram distribuídos por plantações espalhadas pelo território brasileiro: principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais.

Os nagô chegaram depois durante o último período da escravatura. Eles ficaram concentrados nas zonas urbanas, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do norte e do nordeste: Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife (SANTOS, J., 1993).

Esquadrinhando o percurso percorrido pelos africanos no Brasil, SANTOS, J. (1993) “escaneia” a obra dos principais estudiosos da questão, destacando o fato de os nagôs serem os últimos povos africanos do período escravista:

A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos Nàgô ao Brasil - seguindo, por um lado, o esquema dos quatro ciclos distinguidos por Luís Viana Filho (1964) e que foram mais tarde minuciosamente examinados e modificados por Pierre Verger (1964) e (1968) , e, por outro lado, a cronologia deduzida das fontes orais - pode-se admitir que os Nàgô foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do

século XIX. (...) Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre Òyó, a capital do reino Yorubá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos Egba, Egbado e Sábé, particularmente dos Kétu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. A esses contingentes agregaram-se - depois da queda de Òyó e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de Ilorin - grupos provenientes do próprio território de Òyó, grupos Ijesa e Ijebu. Os Kétu foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos de Abomey. A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os Kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tanta fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros (SANTOS, J., 1993: 28).

Apesar da grande diversidade humana registrada no seio do grupo sudanês, procedentes de áreas distintas do território iorubá, os nagôs foram-se beneficiados pelas circunstâncias históricas. Eles preservaram suas estruturas familiares, língua e costumes (SANTOS, J., 1993; RODRIGUES; 1982, BASTIDE, 1989).

O nagô transformou-se, com o tempo, na língua franca dos africanos radicados em Salvador, e o seu ancestral divino (odudua) constituiu-se como ponto gravitacional de concentração dos nagôs:

Apesar das variantes dialetais os iorubás foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de Odudua, da velha Ile Ifé. Eram, em sua maioria, oriundos de Daomé, atualmente, República do Benin, colonizada pelos franceses. Para referir-se aos iorubás, a administração francesa adotou a forma utilizada pelos fon : *nagô* , *nagomu* ou *anagonu*. Enquanto os iorubás ficaram conhecidos no Brasil como nagôs, os fon ficaram conhecidos como *ajêjes* ou *minas*. Os fon de Abomey, fundadores do antigo reino do Daomé, pertencentes ao povo aja, estiveram durante muito tempo sob o domínio iorubá. Daí a grande similaridade de crenças entre os iorubás, os fon e outros povos de língua ewe (RIBEIRO, R., 1995: 7)

Esse fato foi fartamente registrado por RODRIGUES (1982) que desenvolveu pesquisa entre os últimos remanescentes que viveram as duras condições da escravidão. Conforme RODRIGUES registrou em seu tempo, o número de nagôs na região do Recôncavo criou um peso específico que determinou a magnitude de sua influência entre os afrodescendentes da Bahia:

Os nagôs são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes neste estado. Existiam aqui de quase todas as pequenas nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de iorubá, que naturalmente foram exportados ao tempo em que os haussás invadiram o reino, destruíram sua capital e tomaram Ilorin. Depois, em ordem decrescente de número, vêm os de Ijêsá, de que sobretudo há muitas mulheres. Depois, os de Egbá, principalmente da sua capital Abeukitá. Em menor número são os de Lagos, Ketú e Ibadan. Apenas conheci um negro de Ifé. Conheci três de Yebú, dos

quais o que estacionava todos os dias na porta do conhecido Bazar 65, de cujos proprietários foi escravo, acaba de falecer. Em geral, os nagôs, do centro da Costa dos Escravos, os de Oyó, Ilorin, Ijêsá, etc., são quase todos, na Bahia, muçulmis, malês ou muçulmanos, e a seus compatriotas se deve atribuir a grande revolta de 1835. (...) Os nagôs usam tatuagens muito variadas. E os da Bahia oferecem dois tipos bem distintos. Nuns a cor é negra carregada, os caracteres da raça muito acentuados, dolicocefalos, prognatas, lábios grossos e pendentes, nariz chato, cabelo bem carapinha, talão saliente, gastrocnêmios pouco desenvolvidos. São homens altos, corpulentos, vigorosos. (...) Os outros têm uma cor clara, quase dos nossos mulatos escuros, menos desenvolvidos e parecendo menos fortes, possuem os caracteres da raça negra, embora sem a exuberância que apresentam os primeiros (RODRIGUES, 1982: 104).

Outro aspecto destacado por RODRIGUES que foi importante para se estreitarem as pontes comunicativas o Atlântico foi o comércio. Mesmo antes do fim da escravidão, navios provenientes da região iorubá traziam para o Brasil produtos indispensáveis aos hábitos alimentares e religiosos dos iorubás. Segundo RODRIGUES (1982), no seu tempo:

É com os nagôs que se mantêm as nossas relações comerciais diretas com a Costa d'África. Navios de vela faziam ainda há pouco tempo viagens, 3 a 4 por ano, para Lagos. Neles quase sempre vinham nagôs negociantes, falando iorubano e inglês, e trazendo noz de cola, *cawris*, objetos do culto jeje-iorubano, sabão, pano da Costa, etc. Hoje a comunicação se faz pelos

paquetes ingleses, tomando-se em Dacar vapores diretos para Lagos (RODRIGUES, 1982: 105).

Com o passar do tempo, era natural que o grande contingente de nagôs rearticulassem seu complexo religioso. Todas as condições materiais estavam dadas:

Os diversos grupos Nágô não tardaram a estabelecer contatos, ligados como eram pela semelhança de seus costumes e sobretudo por sua comum origem mítica e sua prática religiosa. (...) Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do Nágô brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o Nágô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. (...) Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbé*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *òriṣà*, e a dos ancestrais ilustres, os *égun* (SANTOS, J., 1993: 32).

Nesse período, a partir do primeiro quarto do século 19 e início do 20, surgem as primeiras casas de candomblé do Brasil<sup>99</sup>: *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè* (Casa Branca do

<sup>99</sup> Sinhá Aninha de Xangô, Obá Biyi fundadora do Axé Opô Afonjá; Maria Bernarda da Paixão, Maria D'Olorokê fundadora do Axé Unhagbá Oloké Kití Efom; Maria Angorenso, ialorixá fundadora da Casa Gege de Sajaundê; Maria da Conceição Nazaré, Maria de Dadá, ialorixá do Gantois; Dionísia de Angô, ialorixá fundadora do Alaketu; Júlia Bugan, ialorixá fundadora do Ilê do Axé Língua de Vaca; sinhá Valentina de Xangô, ialorixá fundadora do Bogum; Maria Nenê, ialorixá fundadora da Casa de Angola do Beiru; sinhá Mariquinha Lemba, ialorixá fundadora do Candomblé da Boca do Rio; sinhá Chica Xangô de Ouro, ialorixá fundadora do Candomblé do Matatu; Orixá Falaké, ialorixá fundadora do Candomblé da Linha do Baixão; Olga Francisca Régis, veneranda Olga do Alaketu, descendente da princesa Otampé Ojarô; Vovô Cotinha; Vovô

Engenho Velho), Ìyá Omi Àse Ìyámase, (Terreiro do Gantois), Ile Àse Opo Afonjá (Terreiro de São Gonçalo), Ile Mariolaje (Alaketu) (VERGER, 1981 e 1998; BRAGA, 1995; SANTOS, D., 1994; SANTOS, J., 1993).

Na fase de institucionalização da estrutura religiosa, há, segundo BENISTE (1997) o estabelecimento de regras gerais que dão contornos à tradição nagô no país. Os pontos centrais que legaram às gerações futuras a tradição iorubá no Brasil podem ser enfeixadas em doze aspectos particulares desta tradição afrodescendente:

1. O culto a Ibéji, que determinava a morte de um dos gêmeos, por julgarem um fato anormal, foi abolida.
2. Os cortes feitos no corpo, nos ritos de iniciação, foram substituídos por marcas de tintura de efum, e riscos que lembravam a tradição da família real de Òyó.
3. Todos os ritos seriam internos, abolindo as procissões aos lugares sagrados, como na África.
4. O local de culto (candomblé) seria centralizado como culto a todos os òrìṣà e o seu dirigente, conhecedor de todos estes cultos.
5. O número de òrìṣà cultuados seriam limitados às exigência da nova terra.
6. Rituais específicos, que eram realizados em terra yorubá e ligados às tradições de cidades, foram revistos e outros criados como ipádé, ipètè, lórogún, olúbájé, e, aqui, concentrados em um único local.

---

Francelina; Terreiro Tumba Junçara; Tanuri Junçara; Mãe Nilzete de Iemanjá, do Terreiro de Oxumaré, filha de Omilada; Gaiacu Luiza Francelina da Rocha da Casa de Maria Ungorocimicimi, Roça de Ventura; Gaiacu Maria Romana Moreira, filha do Poço Batan Ajai Moroketo; Bata-Folha; Terreiro do Cobre, a Cacunda de Iaiá de Mãe Tança (Sodré, 1999: 260).

7. O culto em iniciação ao *òrisà* passou a ser individual e sem a noção da família biológica, criando assim a família de santo. O transe de expressão substitui o transe de possessão.
8. A utilização do *osù* como marca que distingue o iniciado substitui todas as outras formas utilizadas em terra yorubá, como o *osù*, representando por um tufo de cabelos deixado no alto da cabeça raspada, nos rituais de *Sàngó*.
9. Substituição dos animais para os ritos de sacrifício e folhas litúrgicas por outros similares brasileiros.
10. A participação de homens na iniciação seria apenas na qualidade de *ògán*, o que não daria direito a manifestações de *òrisà* e participação da roda-de-candomblé. Este visou impedir a tendência do homossexualismo masculino<sup>100</sup>, no candomblé ora organizado. Caberia somente às mulheres a participação nas danças rituais.
11. Readaptação dos dias da semana yorubá de 4 dias para a semana ocidental de 7 dias, inserindo os *òrisà* para cada dia e o ritual do *àmàlà* para as quartas-feiras.
12. A definição dos 16 búzios- *Mérindílógùn*- como forma de consulta, em detrimento a outras formas mais tradicionais como o *Òpélé* e o *Ifá*, foi

<sup>100</sup>LANDES (1947) registrou em seu livro clássico essa fase de institucionalização do candomblé, quando era restrito ao homem a função de *ogã*: "De repente um branco, m<sup>o</sup>ço e magro cambaleou para a dupla fileira das dançarinas. A fila escura moveu-se maciçamente, ignorando-o. Via-se que estava possuído porque fazia as rígidas contorções de um cavalo do deus Omolu e as desenvolvia dramaticamente na horrenda representação de alguém atacado de coréia. Olhei para o Edison e vi que ele estava fascinado. O m<sup>o</sup>ço tentou correr para a porta, mas foi contido por duas velhas *ekédes*. Elas queriam retirá-lo do círculo da dança, mas, sem lhes dar atenção, ele voltava, cambaleando muito, apertando as palmas das mãos contra as orelhas na manifestação habitual do transe. Todo mundo esticava o pescoço para ver. Os *ogãs* zombavam d<sup>e</sup>le, pasmados: - Nunca vi uma coisa destas! Que descaramento! Eugênia dava muxoxos de reprovação no círculo sagrado e gritou para Edison: - Eu sei quem é! É do candomblé do Procópio. Enfim, como se contorcesse horivelmente para todo lado, as *ekédes*

devido a sua complexidade, que obriga a inúmeras recitações em linguagem nativa. Ademais, como estas práticas eram restritas aos homens, e o comando religioso seria próprio das mulheres, os búzios foram uma opção viável, tanto para os homens como para as mulheres. Este processo modificou o posicionamento dos odù de 1, a 16, da escala original, e os caminhos foram reduzidos para 70, o que permitia uma leitura mais simples e bem objetiva. esta modalidade ficou conhecida como Sistema Bámbgósé. (BENISTE, 1997: 234-6).

---

deram por finda a luta e lhe permitiram dançar com as mulheres" (LANDES, 1947: 59).

## 4.5. Lucumi em Cuba

### 4.5.1. O Bosque Lucumi

Diversos pesquisadores seguiram as picadas conceituais abertas por ORTIZ (1987) na articulação da anatomia assumida pelo complexo iorubá em Cuba, entre os diversos segmentos afrodescendentes que aportaram na ilha caribenha (TORRES e REYES, 1984; MOSQUERA, 1991; LACHATAÑERÉ, 1992; ARÓSTEGUI, 1994; ROBAINA, 1994).

Os povos africanos começam a chegar em Cuba no século XVI. Do auge da produção açucareira até o início do século XIX, calcula-se que mais de 900 mil africanos ingressaram na ilha caribenha, procedentes de várias regiões africanas ao sul do deserto do Saara.

Importação de escravos africanos segundo dados de Juan Pérez de la Riva		
Ano	Entrada	Acumulado
1510 - 1762	60 000	64 000
1763- 1780	24 875	88 875
1794	5 205	138 502
1820	21 110	399 235
1836	26 100	576 180
1837	25 200	601 380
1850	2 800	707 780

1873	1 000	930 043
------	-------	---------

\* No dia 30 de maio de 1820 decreta-se o fim legal do tráfico de escravos em Cuba

No mosaico cultural formado por esse fluxo humano nos três séculos e meio que durou a escravidão, formaram-se quatro grandes complexos religiosos-culturais que preservaram e ressemantização as raízes das civilizações africanas: “*La Regla de Ocha*”, “*La Regla Arará*”, “*La Regla de Palo Monte*” e “*La Sociedad Secreta Abakuá*”.

Esses complexos, segundo MOSQUERA (1991); mesclaram distintos elementos africanos, do catolicismo popular e do espiritismo europeu. Porém suas essências, estruturas e rituais permanecem próxima das fontes originárias africanas:

Mais que um fenômeno de sincretismo, constituem um paradigma de adequação dinâmica a uma situação histórica, cultural e social diferente, e sob estritas condições de dominação (MOSQUERA, 1991:9).

Os quatro complexo mantêm aspectos singulares e adaptações históricas experimentadas em Cuba. A “*regla de orixá*”<sup>101</sup> é também conhecida como “*Santeria*”<sup>102</sup>. Ela é uma adaptação da religião do povo iorubá, baseada no culto aos orixás. Os orixás são sincretizados com os santos e virgens católicos, porém, conservam sua mitologia e seus cultos se realizam, como na terra iorubá, por

<sup>101</sup>Povos iorubás (Nigéria, Togo e Benin)

<sup>102</sup>O nome Santeria está ligada historicamente a discriminação colonial dos espanhóis em relação às religiões africanas. Porém pela dinâmica cultural o termo foi adotado, mais tarde, por diversos afro-cubanos vinculados ao complexo religioso de matriz iorubá. “Como resultado desse processo sincrético, o orixá passou a ser denominado comumente *el santo*, o que deu lugar a que seu culto se denominasse *santeria*, e a seus praticantes iniciados, *santeros* ou *santeras* (Alfonso, 1994: 193 (...)) “*Santeria* (espanhol) Versão da religião iorubá nascida em Cuba. O nome sugere uma ‘adoração dos santos’. Os santeros, como são chamados os que praticam a religião, referem-se à iniciação como ‘fazer o santo’. Literalmente, os santeros são escultores de imagens

intermédio de “assentamentos de seus poderes em receptáculos, na iniciação pessoal, nos sacrifícios propiciatórios, na intervenção dos orixás na vida cotidiana e sua comunicação e conselhos aos humanos.

Em Cuba perdeu-se o caráter clânico e regional. Produziu-se uma síntese dos distintos cultos, com predomínio dos de Oió. Manteve a figura do babalaô. A “regra de orixá” é própria da metade ocidental da ilha

A “regra Arará”<sup>103</sup> é a adaptação da religião do povo ewe-fon. Ela converge para a estrutura da “regra de orixá”, pelas proximidades do panteão, língua e aspectos rituais comuns.

A “regra de Palo Monte”<sup>104</sup> se estende por toda a ilha. Ela baseia-se no culto do *minkisi* (espíritos) procedentes de Congo e outros povos banto. Esta tradição se encontra bem estruturada e preservada em Cuba. O espírito se conserva dentro de um receptáculo chamado *nganga*. Não há uma mitologia estruturada como a dos *lucumi*. Há, porém, um profundo conhecimento de ervas medicinais e litúrgicas. É empregado o *kikongo* mesclado ao espanhol, como língua litúrgica. O complexo se divide em três seitas: *mayombem*, *briymba* e *kimbisa*

A “sociedade secreta Abakuá”<sup>105</sup>, também conhecida como *ñañiguismo*, é o único caso da reconstituição de uma sociedade secreta masculina africana na ilha caribenha. Nesse complexo manteve-se a tradição das festas dos mascarados, com a incorporação de espíritos. Elas são celebradas durante as festas de iniciação e nas cerimônias fúnebres. A sociedade se fundamenta em conhecimentos esotéricos. Há uma língua ritual (idiomas do Calabar), danças, cantos e músicas tocadas por uma orquestras de

---

de madeira dos santos. Entre eles sobrevive o iorubá sob a forma ‘lucumi’ como uma língua litúrgica” (GLEASON, 1999: 346).

<sup>103</sup> povo ewe-fon (Benin, Togo e Gana)

<sup>104</sup> Povos bantu (Zaire, Congo e Angola)

<sup>105</sup> Ejagham, efik, efut, entre outros. Povos provenientes da Nigéria e Camarão)

iniciados. A instituição existe em Havana, Matanzas e Cárdenas, cidades próximas do ocidente

Segundo MOSQUERA (1991) a presença africana alterou significativamente o contexto religioso-cultural de todo o Caribe. A manutenção de elementos próprios das culturas africanas e suas ressemantizações no forno histórica da escravidão criaram um situação peculiar:

Faz meio século que o antropólogo cubano Fernando Ortiz proclamou o *ajiaco* (guisado de carne temperado com pimentão) como metáfora da cultura híbrida. Este prato é uma sopa preparada com os mais diversos ingredientes, que vão se fundindo num caldo de síntese. A metáfora pode ser vigente para as regiões culturais, como a caribenha, onde predomina a mixagem etnogenética, e para os processos de hibridismo contemporâneos, impulsionados pela globalização, imigrações e comunicação. Teríamos de ajustá-la, porém, ressaltando que nem tudo é síntese no *ajiaco*: sempre restam ossos, tubérculos e grãos que não se fundem, ainda que acrescentem sua substância ao caldo. Refiro-me à conservação de elementos culturais autônomos, por exemplo, os complexos religiosos-culturais afro-americanos no Brasil, Cuba, Haiti, Trinidad e outros países. A América Latina, porém, não é comida de prato único. Aqui há tanto mescla como mosaico, síntese do mesmo modo que fragmentação. Junto com o *ajiaco*, não de todo desfeito, o menu latino-americano incluiria, como primeiro prato, o que em Cuba chamamos “mouros com cristãos”: uma comida em que arroz e feijões negros são cozidos juntos, mas sem se fundirem.(...) (MOSQUERA, 1996: 3-4).

Os povos africanos provenientes da África Ocidental pertencentes ao extenso reino de Oió, vinculados ao complexo iorubá foram denominados *lucumi* em Cuba. Eles representam um dos mais importantes povos que ingressaram na ilha caribenha no período da escravidão. O vocábulo *lucumi* persiste para designar as sobrevivências dos costumes e aspectos culturais dos povos iorubás.

Segundo LACHATAÑERÉ (1992), os povos provenientes da região iorubá e se amalgamaram em Cuba eram, em sua grande maioria, os seguintes:

**Egbados:** Conhecidos por “Eggaddo”. Sua presença em Cuba devia ser importante, dados que esse povo estava no centro dos acontecimentos que comoveram os povos iorubás.

**Feé:** Procedentes de Ifé, a cidade sagrada do iorubás.

**Eyó:** Procedentes talvez da “velha Oyo”, mas suas procedência iorubá é indiscutível.

**Ejibo:** É possível que tenha sido esse povo os introdutores do culto de “Oshangiriyan” em Cuba.

**Ijave:** Possíveis introdutores do culto a “Baba-lu-ayé”.

**Oba:** É possível que tenha sido esse povo quem introduziu o culto de Obatalá em Cuba.

**Ijsha:** Conhecidos como “ichesa”, é possível que os chamados “yechas” sejam os mesmos.

**Engüey:** Lucumí, de acordo com o testemunho dado a Fernando Ortiz por um liberto. (LACHATAÑERÉ, 1992)

Os diversos povos procedentes dessa região da África forjaram um complexo religioso que pode ser sistematizado nos seguintes pontos, conforme destacou ALFONSO (1994) e LACHATAÑERÉ (1992):

1. Estruturação de um panteão.
2. Processo de iniciação religiosa, reclusão e nome ritual do iniciado.
3. O uso de uma linguagem ritual, com predominância da língua iorubá.
4. A materialização simbólica dos orixás através de *otanes* (pedra).
5. O sacrifício de animais e oferendas diversas aos orixás.
6. A elaboração de diferentes meios de adivinhação utilizados.
7. Utilização de instrumentos musicais, ritmos e danças que acompanham os ritos e festas

#### 4.6. Panteão Nagô

O panteão nagô forjou-se como fruto de um longo processo de gestação. Nos primórdios da organização religiosas de matriz iorubá do país, duas foram as fontes de inspiração dos sacerdotes: a mobilização da memória coletivo dos diversos povos iorubás que aportaram no Brasil e o intenso *fluxo e refluxo* das primeiras sacerdotisas e sacerdotes que cruzavam o oceano eivados de conhecimentos ancestrais, bebidos em terras africanas.

Mais contemporaneamente, os vários congressos internacionais e a chegada de sacerdotisas e sacerdotes, a partir dos anos 80, em maior número, e a publicação de livros clássicos sobre o *multiverso* iorubá, complementaram informações parciais e fragmentadas acerca dessa panteão

Tais recursos foram insubstituíveis, em razão do longo processo de desarticulação e desmonte provocados pela escravidão africana e pela violência do racismo, preconceito e discriminação a qual foram submetidos os afrodescendente na aurora do período pós-abolição.

O epicentro dessa rearticulação deu-se, em princípio, na região nordeste, em especial, Bahia e Pernambuco. Mais tarde, com a migração para sudeste, espalhou-se pelo território nacional. Algumas das pesquisas realizadas nos últimos anos palmilham essa trajetória de reconstrução panteônica experimentada no país: (PRANDI, 1991; AFLALO, 1996, ROCHA, 1994, VERGER, 1981).

Em traços gerias, o panteão iorubá<sup>106</sup> no Brasil assumiu a seguinte feição:

<sup>106</sup> Relação dos Orixás adorados no Axé Opô Afonjá : Oxalá, Oduduá, Xangô, Oxossi, Oranyan, Iyá Masê, Bayani, Onilé, Ossãin, Ogun, Omolu ou Obaluaiyê, Oxumaré, Cajapriku, Iyá, Oxun, Nanã, Iemanjá, Obá, Euá,

- **Exu:** Orixá mensageiro. Sua representação é um tridente de ferro, plantado num montículo de terra. Tudo que existe tem seu Exu. É conhecido também como “compadre” e o “homem das encruzilhadas”. Exu foi o primeiro a ser criado. Ele existe para dar vida ao homem. Exu dá movimento a tudo na existência. É o guardião da porta da rua e das encruzilhadas. É desprovido de senso de moralidade. É forte, valente, inteligente e brigão. Tende a ser obscuro e depravado. Ele é sincretizado com o diabo. Preside o jogo divinatório. Carrega o *ebó* ao seu destino. Traz na mão um *ogó*, bastão fálico. Todas as cerimônias começam com uma louvação prévia a Exu, como por exemplo, o *padê* (reunião). Suas principais invocações são: *Iangui* (o da porta), *Ijelu*, *Agbbô*, *Inã* (do fogo), *Odará* (do feitiço), *Elebó*, *Enuquebarijó* (o multiplicador), *Eleru*, *Onã* ou *Lonã*, *Aqueçan*, *Barabô*, *Elegba* ou *Elegbará*, *Bará* (adivinho), *Kekerê* ou *Kinkeyê* (infantil), *Odê* (caçador), *Buruku*, *Agbalonkê* (senhor da morte), *Alimu* (curandeiro), *Aroni* (conhecedor das ervas), *Barainhê* (vinculado a Xangô), *Awerê* (vinculado a Oxalá), *Batielê* (lutador), *Laalu*, *Jelu*, *Tiriri*.

- **Ogum:** Orixá do ferro, guerra e tecnologia. Irascível e violento. É um orixá muito antigo. Senhor da técnica, do trabalho humano, da ciência mecânica e física. É o senhor do mariô, folha de dendê desfiada, colocadas nos lugares sagrados. Orixá da guerra. Guerreiro imbatível. Irmão de Oxóssi e Exu. Foi marido de Oxum, Oiá/Iansã e Oba. Patrono dos ferreiros, engenheiros e militares. Dança com uma espada e ar marcial, a procura de um adversário para golpeá-lo. Veste-se de mariô. Suas principais invocações são: *Ogunjá*, *Mejê* (dividido em sete), *Onilê* (o dono da casa), *Alacorô*, *Aiacá*, *Oromina*, *Xoroque* (que é metade Exu), *Menê*, *Igbô*, *Aguanilê* (o senhor da montanha dos feitiço), *Okê* (donos dos montes), *Arerê* (o ferreiro), *Olukolô*

---

Iansan, Beji, Otin, Longunedé, Exu, Rokô e Apaoká, as árvores sagradas

(o coletor de ervas), *Alenyê* (o lavrador), *Odê* (caçador), *Aladá* (guerreiro), *Onirê*, *Alagbedê*, *Ogunjá*, *Omini*, *Wari*.

- **Oxóssi:** Filho mitológico de Iemanjá, e Irmão de Ogum e Exu. Orixá caçador. Patrono do candomblé brasileiro. É o protetor dos caçadores, dos chefes de família e dos animais que vivem na mata e na floresta. Dança segurando o ofá, em forma de arco e flecha, na mão direita e o *erukerê* (espécie de pequeno espanador para espantar insetos, só usado por dignitários) na esquerda, imitando a caça e a perseguição ao animal caçado. Também usa o *ogué* (cifre do touro selvagem). Suas principais invocações são: *Arolê*, *Aqüerã*, *Orêluerã*, *Abalójê*, *Olodê*, *Osseeuê*, *Otim*, *Erinlê*, *Oxotô*, *Orê*.
  
- **Ossaim:** Orixá das folhas, ervas, vegetação e das matas. O seu símbolo é uma haste de ferro com 7 pontas, encimada por um pássaro também de ferro. Ele representa a sabedoria ancestral do homem, que permite o domínio da natureza. Senhor da medicina iorubá. Patrono da ecologia. A manipulação dos objetos sagrados se faz com banhos prévios de infusões consagradas através do culto de Ossaim. Diferente da Nigéria, no Brasil seus filhos entram em transe.
  
- **Oxumarê:** Orixá do arco-íris, da serpente e da riqueza. Transportador de água entre o céu (*orum*) e a terra (*aiê*). Porta um *braja*, grande colar feito de cauris (búzios). Dança com uma cobra de metal em cada mão e um *ebiri*, espanador feito de folha de palmeiras. Suas principais invocações: *Dã*, *Dangbé*, *Bessém*, *Aidôu*.

- **Omolu/Obaluaiê:** É filho de Nanã. Seu símbolo maior é o sol. Está ligado a terra. Orixá da varíola, peste, doenças da pele e da AIDS. Veste-se com um capuz de palha-da-costa enfeitados de búzios(*ikó*) . É o senhor do *lagidigbá*, colar feito da semente de uma palmeira. É filho de Nanã. Sua festa chama-se *Olubajé*. Dança com um instrumento chamado *xaxará*, espécie de cetro, com o qual ele espanta as doenças do mundo. Sua dança é o *opanije* (ele mata qualquer um e o come) Seu toque sagrado é o *opanijê*. Suas principais invocações são: *Jagum* (senhor da morte), *Ajacá*, *Afomã*, *Xaponã*, *Ibonã*, *Etetu*, *Icorô*, *Alanô*..
- **Irocô:** Orixá cultuado na gameleira. Orixá de culto restrito, assim como *Apaocá*, orixá da jaqueira.
- **Xangô:** Foi rei de Oió. Orixá ligado à justiça. Protege os advogados, burocratas e juizes. É o dono do raio e do fogo. Estabelece a justiça e restabelece o equilíbrio cósmico. Como justiceiro é violento e cruel. Castiga ladrões, mentirosos e os bandidos. É marido de Oxum, Obá e Oiá. Dança com um machado duplo na mão (*oxé*). Seu ritmo é o *alujá*. É dono do instrumento musical usado apenas por ele: *xere*, chocalho de latão. Carrega o *laba*, saco de couro onde guarda as pedras que são pedaços do seu próprio corpo. Suas principais invocações são: *Airá Intilé*, *Airá Igbonam* e *Airá Adjaosi*, *Alacorô*, *Aganju*, *Afonjá*, *Dadá*, *Ogodô*, *Obacossô*, *Baru*, *Inquilá*, *Ossi*, *Igboná*, *Obalugbé*, *Jakuta*, *Oranian*.
- **Oxum:** É representada por um grande peixe, ou também, um grande pássaro. Orixá das águas doces (rios, fontes e lagos), do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor. Ela é a beleza, graça, abundância, feminilidade e a menstruação. Seus metais são o ouro e o bronze. Protege a mulher grávida. Foi esposa de Ogum,

Xangô e Oxóssi. Dança com um espelho-leque na mão, o *abebê*; pode usar espada quando guerreira. A segunda esposa de Xangô. Suas principais *invocações* são: *Apará e Ipondá* (as guerreiras), *Iaomi, Iabotô, Ajagurá, Ipetu, Euji, Ossobô, Igemu* (velha feiticeira), *Oloquê, Iaogá* (regente da menopausa), *Ieiê-Odô* (Oxum menina), *Carê* (Oxum do ouro), *Iyanlá* (velha), *Sekesé* (séria), *Ogá* (brigona), *Yeye Okê* (guerreira), *Ibu* (das águas salobras perto do mar), *Otodi* (do fundo dos rios), *Fumikê* (ligada a Oxalá).

- **Logun-edé:** Orixá filho de Oxum Ipondá com Erinlé. É metade Oxóssi e metade Oxum. Vive parte do tempo na mata e outra parte nas águas. É chamado de *Ocurin, Ojongolô, Socotô*. Carrega na mão uma balança com dois pratos.
- **Oiá/Iansã:** Senhora dos ventos e das tempestades. Dona do raio. Esposa de Ogum e Xangô. Dona das almas dos mortos (*eguns*). Seu culto está ligado aos ancestrais. Carrega uma espada e um espanta-mosca (*eru*). Suas principais *invocações* são: *Iá Meçã, Iá Petu, Onirá* (mulher de Xangô), *Odô, Oiá Igbé, Oiá Tope, Oiá Ibgalé* (a Iansã das almas).
- **Obá:** Orixá do rio Obá. Seu material é o cobre. Foi mulher de Ogum e Xangô. Protetora das cozinheiras e serviçais domésticas. É um orixá valente e guerreira. Dança empunhando uma espada e um escudo. Também usa arco e flecha.
- **Euá:** Orixá do rio Euá. Ligada a caça. Usa o *aracolê*, arma que ao atingir os olhos da pessoa deixa-a cega. Dança com um arpão e espada. Orixá das minas de água. É a *iabá* que cuida dos defuntos, habita os cemitérios e é uma virgem casta.

- **Naná Buruku:** É mãe de **Omolu/Obaluaiê**. Está ligada à terra e à agricultura. Senhora da lama do fundo dos rios, lama com a qual foram modelados os homens, das fontes e das águas paradas (mananciais, lagoas, pântano e lodaçais). Orixá feminino mais velho do panteão. Carrega na mão o *ibiri*, seu cetro. Dança de vagar como se tivesse nas mãos um pilão. No seu ritual não se usa a faca. Suas principais invocações são: *Iabaim*, *Obá-Iá*, *Ajaoci* (dona da chuva), *Adjapá* (a que teme a morte). Protetora dos enfermos desenganados, Patrona dos professores.
- **Iemanjá:** Tomou o lugar de **Olocum** (orixá do mar na Nigéria). É a dona dos mares e oceanos. É considerada a mão dos orixás. Suas principais invocações são: *Ogunté*, *Sobá*, *Aoiô*, *Ataramabá*, *Iamiodô*, *Acurá*, *Maialeuô*, *Conlá*, *Awoyó* (bela e rica), *Akuará* (das duas águas), *Okuté* (mulher companheira de Ogum nas batalhas), *Ayabu* (foi mulher de Orula), *Konlá* (dona da espuma e do limo), *Assesu* (mensageira de Olokum), *Mayaleô* (vive nas poças e nos mananciais), *Iemowô* (mulher de Oxalá), *Iamassê* (mãe de Xangô), *Olossá*.
- **Oxalá:** Orixá da criação e faz parte dos orixás *funfun*. É considerado o grande orixá. Seu metal é a prata. Veste-se de branco. Orixá da criação do homem da cultura material. Pai dos orixás. Orixá supremo. Suas principais invocações são: *Oxalufã* (tão velho e lento que para se mover apoia-se num bastão chamado *opaxorô*), *Lagbacê* (princípio da fecundação), *Oxaguiã* (o jovem guerreiro), *Ajagunã* (guerreiro), *Elemoço* (guerreiro que comanda as batalhas), *Obatala* (o princípio da existência), *Odudua*, *Orixá Okin*, *Orixá Lulu*, *Orixá Ko*, *Oluá Babá Roko*, *Babá Epe*, *Babá Lejugbe*, *Orixá Akanjapriku*, *Orixá Ifuru*, *Orixá Kere*, *Babá Igbô*, *Olissassa*.

- **Orunmilá:** Filho de Oxalá, amigo de Exu e de Xangô. Dono do tabuleiro de Ifá. Conhece e interpreta os desígnios de Ifá e pode modificar o destino. Senhor dos babalaôs, médico e divinizadores.

#### 4.6.1. Panteão Lucumi

A exemplo do panteão nagô, o lucumi também se estrutura a partir da mobilização das memórias coletivas das primeiras sacerdotisas e sacerdotes que plantaram o axé em Cuba. Numa trajetória simétrica, as restrições impostas pela escravidão e pela violência racial desarticularam o patrimônio original.

O processo impôs aos iniciadores cubanos a necessidade de recompor, dentro dos limites possíveis, o panteão tendo como pano de fundo a experiência iorubá. De maneira geral, a anatomia do panteão registrado por diversos pesquisadores cubanos (LACHATAÑERÉ, 1992, ALFONSO, 1994, ARÓSTEGUI, 1994, ARÓSTEGUI, 1997, PEDROSO, 1995) ficou dentro do seguinte padrão:

- **Olofin/Olorun/Olodumare:** Vive retira dos homens. Não se realiza nenhum ato religioso sem a presença de *Olofin*. É o que concede o *aché* vital aos orixás. Conhecido em alguns cultos como Olofi e Olodunmaré. Ele expressa a idéia de deus supremo. Seus cultuadores não entram em transe. Na região *lucumi*, é um ser onisciente e onipresente. Caracteriza-se pela paciência, candura e filosofia.
- **Olokun:** Orixá das profundezas dos oceanos. Encarna o oceano no seu aspectos mais aterrador e assustador.

- **Obbatalá:** Orixá das cabeças (*ori*), ligado ao complexo do *aché* branco. Senhor da criação: criou o céu, a terra e as cabeças dos homens. Domina os pensamentos e os sonhos humanos. Tem temperamento sereno e calmo. Simboliza a pureza, a paz e a misericórdia. Todos os é respeitado por todos. **Oduduwa:** É o caminho de *Obatalá* e *Chalofón*.
- **Eleguá Echu:** Orixá das encruzilhadas, caminhos e mercados. Ele abre e fecha as portas. Proporciona o bem e o mal. É identificado com a mobilidade e o imprevisto. É o protetor das casas e dos morados. O primeiro nas saudações e oferendas. Assim como Ogum e Oxóssi, é considerado um dos orixás guerreiros. Sua presença é obrigatória em todas as cerimônias. Ajudante o *Orula* e mensageiro de *Olofi*. Soma 21 qualidades. A manifestação dos males que persegue os homens materializa-se na sua qualidade Exu, concebido com a desgraça, a fatalidade, sem ser uma entidade satânica. **Qualidades:** *Beleké, Laroye, Exu, Alelí, Bi, Alagawana, Alayikí, Elufé, Eré*.
- **Babalú Ayé:** É especialista em dermatologia e amante das mulheres. Ele é o protetor dos leprosos. Protetor contra as enfermidades da pele, sangue, ossos e doenças venéreas. É um orixá muito venerado. **Qualidades:** *Agronigá-Omobitirá, Asajuano-Asyoricha, Yankó*.
- **Orúmbila/Orula/Orunla:** É o orixá médico de todas as enfermidades. Senhor dos domínios e segredos de Ifá e possui o oráculo do *ekuelé*. Conhecedor e revelador dos destinos dos homens e orixás. Seu culto é separado do dos orixás. Seu sacerdote é o *babalao*.

- **Changó:** Orixá do raio e do trovão. Senhor do fogo e da guerra. Seus símbolos são a pedra do raio, a bandeira vermelha e uma espada de madeira. Senhor da música, dos bailes e dos atabaques sagrados: os *bata*. Simboliza a virilidade e a guerra. É violento, mulherengo e dançarino. Marido de Obá, Oyá e Oxum. Orixá da beleza física viril. **Qualidades:** *Obara, Obakoso, Eyeo, Obayé.*
- **Oggún:** É o orixá dos montes e do ferro. Seus domínios são o mato, os minerais e os instrumentos de trabalho. Incansável na forja. Simboliza a força terrestre e primitiva, o trabalho e a tenacidade. Protetor dos ferreiros, mecânicos. Tem caráter violento. Os sacrifícios lhe pertencem. **Qualidades:** *Orere, Achiviriqui, Olaguede, Bichukire.*
- **Aggayú Sola:** Conhecido também por Sola ou Sholá. É o senhor das terras secas e dos desertos, e das energias terrenas: terremotos e força e da energia que faz a terra girar. Protege os caminhantes, motoristas, estivadores, aviadores e da cidade de *La Habana*. Orixá da força física. **Qualidades:** *Aggari, Badadina.*
- **Oyá/Yansã:** Esposa de Xangô. Senhora da morte. É o orixá dos cemitérios. Conhecida também como Iansã. É a senhora dos ventos, das tempestades e do relâmpago. É impetuosa e guerreira. Companheira de Ogum e Xangô. Presença obrigatória nos momentos finais da vida e nos primeiros momentos da morte. **Qualidades:** *Funkó, Obinidoddo, Mimú.*
- **Obba:** Orixá dos lagos e lagoas. Esposa de Xangô. Trabalhadora e complacente. Símbolo da sabedoria e da fidelidade conjugal. Patrona das letras e dos intelectuais. Habita, ao lado de Oiá e Euá, os cemitérios. **Qualidades:** *Yurú, Guirielú, Obalubbe.*

- **Yewá:** Senhora das cemitérios, sepulturas e mortos. É pudica, casta e séria. Símbolo da morte e virgindade feminina. Ao lado de Oiá, Obá, Euá forma a trilogia das *orixás mortuárias*.
- **Naná Burukú:** Vive no rio. Tem a forma de uma cobra. É um orixá misterioso e temido por todos. Está ligada ao culto de *Babalú-Ayé*.
- **Inlé:** Orixá da economia agrária. Andrógino, delicado e belo. Pescador e médico. Símbolo da pesca. Protege os médicos.
- **Oggué:** Patrono dos animais de cifres. Está ligado a Xangô.
- **Obeyis:** São os orixás dos gêmeos, nas variantes masculino, feminino e misto. Gozam do amor paterno e materno de todos os orixás. Brincalhões, travessos e gulosos. Protetores das crianças, barbeiros e cirurgiões. Filhos clandestinos do amor de Ochún e Changó. São estimados por seus excepcionais poderes mágicos. Orixás da fortuna. **Qualidades:** *Tawé* e *Kainde* (masculinos), *Olori* e *Oronia* (femininos) e *Arabá* e *Ainá* (misto).
- **Dadá:** Orixá dos recém-nascidos e dos vegetais.
- **Ochosi:** Orixá dos caçadores e da caça. Mago, adivinho, Seus domínios são as matas. Protetor dos que tem problemas com a Justiça e dos encarcerados. Ao lado de Exu e Ogum, um dos orixá guerreiro.

- **Ochumaré:** Orixá do arco-íris. Alguns o consideram a bandeira, a coroa de *Yemayá*; outros, de *Aggayú*.
- **Osain:** É o orixá da farmacopéia *lucumi*. Senhor de todas as ervas: natureza vegetal e conhecimentos dos poderes mágicos de todas as ervas. Símbolo da botânica iorubá. Médico popular. Qualidades: *Agguchuiye*.
- **Oddúa:** Representa os segredos e os mistérios da morte.
- **Ochún:** Orixá do dinheiro dos corais. É a senhor do amor e da sensualidade. A senhora das águas doces: rios lagos, mananciais, cascatas. É a personificação da beleza e do amor. Senhora das vida. Protetor da cabeça dos iniciados. Mensageira de Obatalá e Olofin. Viveu com Ogum, Xangô, Orunmilá e Inle. Gosta de festas, de dançar e da alegria. *Qualidades: Cole, Aña, Yeye, Kari, Oxum Fumike.*
- **Yemayá:** Orixá do mar, forte, indomável e justiceira. Dona do mar e de tudo que nele vive. É considerada a mãe de todos os orixás. Senhora da maternidade. Protege as baías, os portos, os barcos e os marinheiros. Sua natureza *Olokún* vive nas profundezas do mar e é temida pela sua violência. Junto com Obatalá, Xangô, Oxum, Iemanjá é considerada um orixá de *fundamento* e *santo de entrada*. Devido aos seus poderes e funções, eles são assentados obrigatoriamente nos processos de iniciação. *Qualidades: Asesú, Gunte, Achabá.*
- **Orichaoko:** Orixá dos lavradores. Laborioso trabalhador da terra. Confidente e casto. Senhor da agricultura e das colheitas. Símbolo da fertilidade da terra.

- **Oke:** Senhor das colinas, montanhas e de tudo que é alto. Sua força serve de retaguarda para todos os orixás. Vinculado a Obatalá.
- **Iroko:** Reside na paineira. Ele é considerado a própria paineira. Alguns o consideram uma qualidade masculina e antiga de Obatalá.

#### 4.7. Divinação Nagô

No Brasil, em grandes traços, o sistema divinatório nagô manteve as atribuições gerais e inerentes da matriz iorubá original: estabelecer comunicação entre os orixás e a humanidade e desvendar para o homem os seus desígnios diante da criação.

O sistema adotado no Brasil foi o dos búzios e a figura do babalaô foi substituída pela do pai e mãe-de-santo. O jogo se conformou às circunstâncias históricas e sociais do país, em conformidade com o restante da estrutura religiosa nagô.

Apesar dessas mudanças, o jogo divinatório continua a presidir os atos litúrgicos. No sistema nagô nenhuma decisão é tomada sem antes haver a consulta do oráculo. É pelo seu intermédio que os iniciadores conhecem o orixá do consulente e quais são os procedimentos necessários a serem adotadas para a resolução de determinados problemas, materiais ou religiosos. PRANDI (1991) depois de fazer pesquisa sobre a formação do candomblé em São Paulo define a importância do oráculo da seguinte forma:

O oráculo preside todas as cerimônias do candomblé. É o meio de ligação entre os homens e o mundo dos deuses e dos antepassados. É através do

oráculo que a mãe-de-santo descobre o orixá principal e demais orixás da pessoas. É pelo oráculo que os males são desvendados e os sacrifícios são prescritos com o fim de resolver os problemas (PRANDI, 1991: 187)

Aqui estão presentes todos os elementos que caracterizam o sistema divinatório iorubá: comunicação entre os orixás e os homens, entre os antepassados e seus descendentes; definição do orixá que rege a cabeça do consulente e a realização dos sacrifícios necessários para a obtenção dos objetivos.

Na reelaboração da estrutura religiosa no país, em especial, no seu principal foco de irradiação, a Bahia, quase não se preservou o culto público ao orixá da divinação, Orunmilá, como nas terras iorubás. Segundo BRAGA (1988), uma única casa faz um culto público consagrado a Ifá: o Ile Mariolage<sup>107</sup>. As demais casas tradicionais de matriz nagô em Salvador não preservaram cerimônias públicas vinculadas ao complexo divinatório<sup>108</sup>: Ilê ia Nassô, Ilê Iá Omi Axé Iá Massê e o Axé Opô Afonjá.

Na Bahia, um único candomblé consagra a Ifá uma cerimônia pública. É o terreiro Ile Mariolage, de Olga do Alaketo, umas das mais célebres mães-de-santo da Bahia. Cada ano, realiza nesse candomblé um ritual rico em simbolismos para o deus da adivinhação; a compreensão desse ritual é muito restrita, mesmo para os que conhecem os segredos da seita. Durante a

<sup>107</sup> Segundo a tradição oral de Salvador, o Ilê Mariolage, localizado no bairro do Matatu, foi fundado por duas princesas africanas. A tradição conta que essas princesas vendidas como escravas no Brasil foram resgatadas por um homem que na realidade era Oxumarê. Libertas, elas retornaram à África. Mais tarde, de volta ao Brasil, fundaram a roça, instando os cultos aos orixás, com base nas experiências e tradições de Ketu (SODRÉ, 1999:250-1).

<sup>108</sup> Nos últimos anos, com o aumento do fluxo de sacerdotes iorubás no Brasil, algumas casas instalaram cultos públicas e secretos a Ifá. Em outras casas, sacerdotes iniciadas na tradição iorubá ou lucumi também adotaram práticas semelhantes. Porém, entre as casas tradicionais de

cerimônia, são feitas oferendas a Ifã. Um dos filhos da mães-de-santo, especialmente iniciado no culto de Ifã, senta-se no centro do espaço sagrado onde se realizam as festas públicas. Vestido de branco, com um barrete na cabeça, ele lembra muito os babalaôs da África. Sentado em posição semelhante à dos adivinhos da Nigéria e do Benim quando lançam o opelê-ifã (rosário de Ifã), procede a uma sessão divinatória por meio de um orobô (*Garcinia gnetoides*) indagando das divindades se elas aceitaram os sacrifícios votivos efetuados naquele dia. Lembramos aqui que dois filhos de Olga Francisca Régis, José Francisco Barbosa (Zequinha) e Joilson Francisco Barbosa (Nilsinho) foram, ainda bem jovens, iniciados no culto de Ifã e receberam, respectivamente, os nomes iniciáticos de Baba Ebé e Baba Abiodum (BRAGA, 1988: 42).

Concentrado na mão de pai e mãe-de-santo, o jogo tomou outra feição. Na região iorubá ele era eminentemente uma função masculina. A presença feminina se dava como linha auxiliar. Nos primeiros momentos da reelaboração iorubá no Brasil, essa figura feminina cumpriu função simétricas às cumpridas no território iorubá.

Essa auxiliar do babalaô era sempre uma mulher de Oxum. As relações mitológicas dessa iyabá com o senhor do oráculo dá, segundo BRAGA (1988), à mulher um papel coadjuvante no cenário da divinação.

As relações místicas entre Ifã e o orixá Oxum ajudam a esclarecer o papel da mulher no contexto das práticas divinatórias e compreender a figura da auxiliar do babalaô conhecida por apetebi. A adivinhação, pelo menos a que é feita com o opelê-ifã, é, na África e parece que no Brasil também o tenha

---

matriz nagô a única a adotar tais ritos é a casa dirigida pela veneranda Iyalase, como ela se auto define, Olga do Alaketo.

sido, uma função essencialmente masculina. Na estrutura sacerdotal não existe a “mãe do segredo” que corresponderia, por oposição ao “pai do segredo”, o babalaô. No Brasil, os que pertencem aos candomblés sabem perfeitamente que o jogo do opelê é uma prerrogativa do homem. Entretanto, diversos autores assinalam a existência de um auxiliar do babalaô, sempre uma filha de Oxum e que tinha como função ajudá-lo durante as sessões de adivinhação por meio do opelê-ifá (1988: 49).

Mesmo não sobrevivendo como figura autônoma na estrutura nagô, os babalaôs foram personagens importantes na transposição da estrutura religiosa para o país. Nos principais centros nagô (Pernambuco e Bahia), seus nomes são lembrados em cerimônias privadas, em razão do destacado papel exercido por esse homens na ressemantização iorubá em terras brasileiras. São lembrados nomes mitológicos para os iniciados de Vicente Braga (*Aterê Kanyi*); Joaquim Braga (*Arô Moxegbileman*); Cassiano da Costa (*Adulenjdu*); João de Almeida (*Gogosara*); Cláudio de Almeida (*Bangboxê* ou *Oya-di-pê*); João da Costa (*Ewê-turô*); *Ossô Odubaladjé*; Tio Lino (*Abeilebojã*); João Bagatinha (*Ogunbiti*); *Alanderobê*, em Pernambuco; e os de Tio Agostinho, Felisberto Sowzer (*Benzinho*); Ti-dou-da Cerca; Leodovico; Tio Benedito; Joaquim *Obiticô* (originário de Pernambuco); Faustino *Dada Adengi*; e o mais famoso de entre os antigos babalaôs no país, Tio Martiniano Eliseu do Bonfim<sup>109</sup>, na Bahia (BRAGA, 1988: 38).

<sup>109</sup> Tio Martiniano (1859-1943) é provavelmente a figura mais extraordinária e, entre os babalaôs, mais citadas nos registros etnográficos do candomblé até os anos 40. Muito antes da atual onda de africanização, Tio Martiniano já havia exercitado essa prática no passado. “A luta de Martiniano Eliseu do Bonfim por um candomblé que se aproximasse de um padrão africano, ainda que este padrão fosse obviamente formal, é bem reveladora de uma resistência interna, **de dentro para dentro**, capaz de despertar, como efetivamente ocorreu, uma necessidade de defesa permanente contra a descaracterização e até mesmo perda de valores básicos e “fundamentais” da religião afro-brasileira. Embora movido por uma pretensão digamos “etno-nagoísta” ou

Estes, apesar do prestígio que tinham entre os religiosos, não resistiram a “institucionalização” da estrutura religiosa. Agentes ativos na “plantação” do axé ancestral, os babalaôs foram ficando à margem da estrutura. À distância, não tinham como manter a autoridade religiosa, a exemplo do que ocorria em terras iorubás. Essa autoridade aos poucos foi sendo exercida pelos pai e mãe-de-santo. Mesmo gozando de honrarias, destaques e respeito, os babalaôs perderam a primazia do jogo divinatório, que passou a ser prerrogativa exclusiva dos zeladores de orixás.

No candomblé do Brasil, após os anos 40, o oráculo é prerrogativa única da mãe e do pai-de-santo, que o exercem através do jogo de búzios. O antigo babalaô, sacerdote especializado do oráculo, do culto a Orunmilá, o orixá da adivinhação, não sobreviveu à organização brasileira do culto centrado em torno da mãe e do pai-de-santo. O oráculo agora é todo deles. No jogo de búzios falam os deuses (PRANDI, 1991: 197).

Segundo BENISTE (1998), os búzios foram adotados por permitir sua manipulação sagrada por homens e mulheres. Às mulheres estava vetadas as possibilidades do manuseio sagrado do opelê o do sistema de ikin. Já os búzios, em razão de um mito ligado a orixá Oxum, poderiam ser manipulados por sacerdotes de ambos os sexos.

O sistema adotado foi o *erindilogun*<sup>110</sup>, que quer dizer dezesseis. A palavra designa o conjunto de dezesseis búzios usados no sistema divinatório. Eles são

---

“nagocentrista” que limitou, em muito, sua atuação enquanto líder religioso, Martiniano parece ter acreditado a vida inteira que a preservação da tradição religiosa africanas na sua forma original era a condição essencial para sua continuidade” (BRAGA, 1995:54).

<sup>110</sup> Dezesseis *ówó*, búzios, *Mérindilógùn*; quatro , *ówó mèrin*, utilizado para perguntas e respostas no decorrer da consulta; um *ówó*, resultado da interação de todos os outros, é a representação de Oxum, em todo o sistema do oráculo, Odu Oxé Tuvá (SANTOS, O., 1991:48)

conchas marinhas compostas de duas faces: dianteiras e traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada de cima a baixo, a qual podemos chamar de boca, e é a parte que fala no jogo.

Já a face traseira é aberta para permitir o equilíbrio e a queda dos búzios em duas posições, aberto e fechado, com idênticas probabilidades. Segundo BENISTE (1998), o sistema adotado no Brasil foi o "sistema introduzido pelo babalaô Bamboxé<sup>111</sup>, figura mitológica do sistema religioso nagô. O babalaô teria simplificado o sistema, reduzindo-lhe os caminhos. Tais modificações não prejudicaram a compreensão geral do jogo e permitiram a preservação do sistema, numa situação histórica adversa.

O sistema de consulta utilizando búzios foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas ao tempo de Ìyá Nàsó, pela sua possível opção de ser utilizado por homens como por mulheres. Enquanto Ifá e o Òpèlè são, ainda hoje, utilizados somente por homens, os búzios foram opção viável se consideramos que os primeiros candomblés foram dirigidos exclusivamente por mulheres. Foi Bámgbósé que implantou um sistema de jogo apoiado em 16 odù, que se dividiam em 70 caminhos; para cada caminho, uma revelação diferente, o que faz o odù ter personalidade variada, na seqüência das jogadas efetuadas. Por esse motivo é que se efetuam diferentes jogadas e a interpretação feita pelo conjunto de odù apresentado nas caídas (BENISTE, 1997:110).

Na mesma linha de raciocínio sobre a simplificação do sistema de jogo no Brasil, BRAGA (1988) argumenta, baseado nos relatos orais, que os babalaôs

<sup>111</sup>Umas das figuras mais respeitadas do candomblé contemporâneo e a Iyalorisa Dona Regina Bamboxé, filha do conceituado babalaô.

brasileiros conheciam as regras da prática divinatória do opelê-ifá. Nas suas sessões cotidianos, porém, eles utilizavam o sistema de búzios. O opelê-ifá era consultado em situações excepcionais, complexos.

Assim, paulatinamente, elementos do jogo com o opelê foram se incorporando ao jogo de búzios ou foram reinterpretados dentro desse sistema divinatório, tomando-o, esse último, mais complexo e em condições de melhor servir às comunidades religiosas afro-brasileiras (BRAGA, 1988:79).

Nas cerimônias privadas, adotou o sistema baseado em quatro búzios que oferece ao divinador uma relação de favorável ou não favorável, em dicotômicos sim ou não, dependendo da formulação da pergunta ao orixá. Ele pode obter cinco respostas possíveis: aláfia, quatro búzios abertos; etauá, três búzios abertos; ejilaqueto, dois búzios abertos; ocarã, um búzio aberto; oeicu, quatro búzios fechados. Também são empregados o *obi* (semente da árvore *Cola acuminata*), e o *orobô* (*Garcinia gnetoides*), para saber se os orixás aceitaram ou não os sacrifícios feitos (BRAGA, 1988:96).

Segundo BRAGA (1988), há uma técnica no jogo de búzios que consolidou procedimentos básicos, em gerações sucessivas. O modelo considera quatorze combinações para um total de dezesseis búzios, “visto que não se consultam as duas últimas, que seriam de quinze e dezesseis búzios abertos”. Cada combinação recebe um nome do caminho (*odù*).

De acordo com essa técnica, a configuração geral do jogo é a seguinte:

Búzios Abertos	Odu
----------------	-----

1	Ocarã
2	Ejiocô
3	Eta-ogundá
4	Irossum
5	Oxé
6	Obará
7	Odi
8	Ejionilé
9	Ossá
10	Ofun
11	Owarin
12	Ejilá-Seborá
13	Ejiologbon
14	Iká

Fonte: BRAGA, 1988: 118

Para cada combinação, há um orixá que responde no jogo. Algumas combinações correspondem a mais de um orixá. Quando essas combinações ocorrem, o divinador adota um procedimento para identificar o orixá que vai responder efetivamente (BRAGA, 1988:118):

Búzios Abertos	Orixás
1	Exu
2	Ibêji
3	Ogum e Iemanjá

4	Oxóssi
5	Oxum/Euá/Iemanjá
6	Xangô
7	Exu
8	Oxalá
9	Iansã e Egum
10	Oxalá
11	Exu
12	Xangô
13	Omolu, Nanã e Oxumarê
14	Egum

Fonte: BRAGA, 1988:119

Adaptado a essa técnica, desenvolveu-se um complexo sistema de significados da queda dos búzios que reduzidamente, pode ser descrito da seguinte forma:

1. A parte aberta do búzio apoiada sobre a parte aberta de um outro.
  - Problemas conjugais.
2. A parte aberta do búzio cai na abertura de um outro; o búzio de cima fica ligeiramente deslocado para a direita.
  - Transgressão de uma ordem proscrita.
3. A extremidade mais larga do búzio está apoiada na parte aberta de um outro.
  - O santo não está contente. Deve se fazer um ebó.
4. A parte estreita de um búzio apoiada na parte aberta de um outro.
  - Morte. Sérias complicações de saúde.
5. A parte fechada de um búzio apoiada na parte aberta de um outro.

- Problemas de santo. Pergunta-se o que o santo deseja.
6. Dos dezesseis búzios, nove caem abertos, um cai em cima do outro.
- Problemas sexuais.
7. Dos dezesseis búzios, nove caem abertos, um cai em cima do outro e dois caem para um lado, juntos.
- O parceiro (sexual) irá embora.
8. Poucos búzios caem para um lado, formando um grupo separado.
- Complicações para o consulente.
9. Dois búzios caem para um lado, um fechado e outro aberto.
- O fechado indica morte; o aberto, a proteção do santo.
10. Um búzio cai fora do espaço reservado à adivinhação.
- O consulente deve fazer um “trabalho” em seu benefício.
11. Dois búzios caem para a esquerda, dentro do espaço sagrado, e outro cai num canto.
- Uma viagem com lucros financeiros.
12. Alguns búzios foram uma cruz.
- Promessa não cumprida.
13. Alguns búzios formam uma linha reta.
- O consulente não tem problemas. “Caminho aberto”.
14. Um búzio cai sobre um outro formando uma cruz.
- Sérias complicações para o consulente.
15. Dois búzios caem circundados por outros quatro abertos.
- A pessoa deve se submeter à iniciação.

Apontado, segundo o sistema Bamboxé, os seguintes caminhos:

Búzios Abertos	Nome do Odú	Caminhos
1	Òkànràn	5 caminhos
2	Éji Òkò	4 caminhos
3	Étá Ògúndá	5 caminhos
4	Iròsùn	5 caminhos
5	Òsé	5 caminhos
6	Òbàrà	4 caminhos
7	Òdi	5 caminhos
8	Éji Oníle	8 caminhos
9	Òsá	5 caminhos
10	Òfún	4 caminhos
11	Òwónrín	5 caminhos
12	Èjilá Seborà	5 caminhos
13	Éji Ológbon	5 caminhos
14	Ìka	5 caminhos
15	Ogbègúndá	
16	Àlàáfà	

Concluído esse complexo caminho, resta ao consulente a feitura do ebó (sacrifício) recomendado. Ele é um elementos constitutivo da operação divinatória, a exemplo do modelo iorubá. Com ebó prescrito pelo divinador é que o consulente espera alcançar o objetivo desejado. *É a fase última do processo divinatório* (BRAGA, 1988:108).

#### 4.7.1. Divinatório Lucumi

O sistema divinatório *lucumi* guarda grande simetria com o original *iorubá*. Diferente do que ocorreu no Brasil, em Cuba os *babalaos* foram preservados na reorganização religiosa do complexo de matriz *iorubá*. A ressemantização, a exemplo das demais esferas, seguiram peculiaridades históricas adequadas à ilha caribenha. Há, porém, aspectos comuns originários dos povos *iorubás* (LACHATAÑERÉ, 1992; ARÓSTEGUI, 1994; ALFONSO, 1994).

Os diversos oráculos dos *iorubás* que foram trazidos para Cuba pelos *iorubás* escravizados e, mais tarde, reelaborados pelos seus descendentes imediatos, os criadores do complexo religioso conhecido como a *Regla de Ocha*, tem influência ativa na vida dessa comunidade. Eles gozam de grande apoio popular (ARÓSTEGUI, 1994).

A vida dos religiosos *lucumi* é marcada pela presença dos oráculos em todas as suas dimensões, sociais e religiosas: comportamento do religioso frente às suas formas de expressão, suas comidas e alimentação cotidiana, suas roupas, o caminha a seguir durante toda sua vida, seus tabus e proibições. Esse complexo que pauta a vida do religioso tem grande significado na sociedade Cuba.

O complexo *lucumi* manteve a figura do *babalao* no seu sistema religioso, com grande simetria com o original *iorubá*. Em Cuba, o culto a Ifá é comum em casas tradicionais. Segundo ARÓSTEGUI (1994), *Orunla* é um dos principais *oricha* do panteão *iorubá*, e mediante suas histórias, transmitidas oralmente, se conhece o demais *orichas*. Em Cuba, ele também é o intermediário entre os *orichas* e os homens e entre estes e os antepassados.

Para alguns *babalaos* cubanos, a palavra Ifá significa “o que o tempo marca para você”. Em razão da sua importância para o complexo, há na ilha caribenha uma tradição de estudos sobre o sistema divinatório:

De Ifá a Orunla- também Orunla e Orúnmila- se tem escrito muito, com critérios controvertidos. O que temos podido conhecer em nossas pesquisa em diversas e prestigiosas casas cubanas de Ifá, é que as cerimônias preparadas para Ifá e Orunla se referem ao mesmo *oricha*; ou seja, em Ifá estão encerrados todos os conhecimentos secretos e a sabedoria contidas nas estruturas sociais dos iorubás. Tais segredos e sapiências se apresenta para os homens por intermédio do oráculo de Ifá: o *ékuele* e os *ekines*. Orunla é o *oricha* que fala pelos *oddum*; é quem ordena os *ebbó* e o que deve ser feito, que cantiga cantar e que refrão deve ser recitado. (ARÓSTEGUI, 1994: 97).

A importância do jogo se estende pela população cubano, ligado em sua teia de significados, iniciados e não-iniciados. Os cubanos fazem consultas freqüentes a esses oráculos, para requer deles desde respostas para problemas simples até a solução dos problemas mais complexos.

Segundo ARÓSTEGUI (1994), essa prática é visível em cada fim-de-ano. Nesse período, há a *tirada do fim de ano*, que se realiza nas casas de Ifá mais prestigiosas, nos últimos dias de um ano e o primeiro dia do ano seguinte, mediante complexos ritos e oferendas ao *orichas* e *orissas*. Os prognósticos relatam os fenômenos sociais, naturais e políticos que cobrirão no ano que se inicia.

Ciosos de seu ofício, o sistema de divinação é preservado por intermédio da história e pela mobilização da memória coletivo dos *lucumi*. A transmissão oral é feita, geralmente, de pai para filho. Os *cabildos*<sup>112</sup> contribuíram para a conservação das tradições, língua, danças, comidas, vestimentas, colares e iconografia desse complexo religioso, graças à oralidade e à memória coletiva contidas nas suas manifestações.

<sup>112</sup> Forma de manifestação cultural semelhante aos Afoxés brasileiros.

Muitos babalaos tiveram presenças marcantes nesses espaços de preservação da memória coletiva *lucumi*.

Ainda no período colonial e escravocrata, chegaram à Cuba famosos babalaos cujos nomes pertencem a história mitológica de Ifá na ilha. Entre os principais estão *Luguerre*, *Ifabi*, *Anai* e *Acaide*, que trouxeram o culto de *Olokun* para Cuba; *Pancho Carrabá*, *Oddé Obba* e *Bonifácio Valdés*, chamado *Cheché*. Esses babalaos africanos introduziram o sistema divinatório, e deles nasceram as ramificações de família religiosas de Ifá que se converteram em prestigiosas casas que regem a vida religiosas afro-cubana. Com eles vieram os cultos de *Olofi*, *Oddúa*, *Olokun*, *Ochaoko*, *Osain*, *Ibuañá*, *Boromú* e *Broschia*, guardiões, os *Elegguá* de *Oddúa*.

Segundo ARÓSTEGUI (1992), os principais babalaos no final dos século passado foram: *Eulogio Gutiérrez* (*Addé Shiná*), *Omo Koloba Olofi*. *Oddé Siná* entregou Ifá a *Taita Gaytán* (*Oggunda Ofún*) e que foi consagrado por *Luguerre*, mestre de cerimônias, que tinha fundamento de *Olofi*. Este tinha em sua casa as máscaras de *Olokun* que até os anos cinquenta eram usadas nas atividades públicas por venerados babalaos e anciãos de tradição *lucumi*.

Mais tarde, *Taita* entregou Ifá a *Bernabé Menocal* (*Babá Eyiogbe*). Os iniciados por *Oddé Shiná* se converteram nos iniciadores da maioria dos babalaos atuais, tais como *Bernado Rojas Iglesias*, *Addé Kolá* e *Ifá Omí* (*Adolfo Fresneda*), entre outros espalhados pelas ilha cubana.

Nas dobras de suas memórias coletivas, os babalaos cubanos mantiveram procedimento iniciáticos específicos em relação ao conjunto dos *lucumi*. A confraria dos babalaos mantém particularidades e direitos exclusivos, tanto no processo iniciático quando nos procedimentos religiosos e litúrgicos.

<i>Ocha</i> (Santeiro)	Ifá (Babalao)
1. O santero de <i>Elegguá</i> tem mão de búzios	1. A iniciação do babalao dá a ele <i>Echu</i> e outros segredos de Ifá
2. Consagra o <i>oricha</i> na cabeça	2. Recebe <i>Orula</i>
3. Homens e mulheres podem se consagrar	3. Só homens podem se consagrar
4. Os fundamentos dos santeiros são a pedra e o caracol	4. Os fundamentos de Ifá são a pedra e os <i>ekines</i>
5. O santeiro faz <i>ebbó</i>	O <i>babalao</i> faz <i>ebbó</i> mediante consulta ao tabuleiro de Ifá
6. O santeiro não tem nível de dependência em relação ao <i>babalao</i>	6. Os <i>babalaos</i> têm dependência em relação ao santeiro para determinar <i>ebbó</i> . Em algumas funções, o <i>babalao</i> precisa do fundamento da <i>Regla de Ocha</i>
7. O <i>dilogún</i> tem dezesseis letras, das quais o santeiro só lê doze	O jogo do <i>ékuele</i> e dos <i>ekines</i> tem dezesseis letras ( <i>oddun</i> ), que são lidos com suas respectivas combinações
8. Os santeiros adoram <i>Olofi</i> por intermédio de <i>Obbatalá</i> e os demais <i>orichas</i> e o <i>orun</i> pelo sol	Os <i>babalaos</i> têm os segredos de <i>Olofi</i> , <i>Olorun</i> , <i>Oddé (oddun)</i> <i>Eledá</i> , <i>Osain</i> , <i>Olokun</i> , <i>Oroiña (Araíña)</i> , <i>Ochaoko</i> , <i>Achikuelú</i> , <i>Aña</i> e <i>Oddúa</i>

ARÓSTEGUI, 1994: 99-100

No sistema *lucumi*, os *babalaos* mais sérios e estudiosos aplicam o oráculo dando explicações simples e didáticas, com mensagens atuais, contendo os versos correspondentes e suas proibições e restrições. Os *babalaos* podem interpretar o

complexo de Ifá, mediante os jogos do *obi* e do *diloggún*, tirados estes dois últimos por *babalochas* e *iyalochas*.

Na adaptação dos sistema de Ifá em Cuba, o coco assumiu uma importante função ritual e litúrgica. De modo geral, ele substituiu o *obi* em diversas atividades religiosas.

O coco é o fruto mais importante na Santeria ou *Regla de Ocha*: sem coco não há santo. Seu deus é *Obbatalá*; e é o meio mais direto de comunicação com os *orichas* e os *eggum*. Quando se inicia qualquer cerimônia em Cuba é comum, ofertá-lo. Através das distintas posições do coco se pode ler o *Diloggún* e Ifá, ainda que na atualidade se utiliza um sistema mais simples para perguntas simples. Quando os santeiros vão usar o coco, o atiram contra o chão ou o parte com algo duro, não sem dizer antes uma *moyugba* ao santo. Partido o coco, se toma cada pedaço, lapidando-o com a unha e se oferece ao santo- a isso se dá o nome de *obipikuti*- Quando são arredondados os quatro pedaços, se *moyugba* a Olofi, a Olorun, e Olordumare, a todas as deidades e os *eggum*, ao *eledá* da oferenda; enfim, a todos os *babalochas* e *iyalochas* que estão no céu, pedindo que falem por meio do coco (ARÓSTEGUI, 1994: 12)

O sistema de divinação com o coco<sup>113</sup> é o mais simples de todos. Ele se equívale ao sistema de *obi* ou de quatro búzios: são utilizados quatro pedaços de coco que ao cair com a forma côncavo (a polpa) ou convexa (a casca) dão as configurações do

<sup>113</sup> Oráculo de Biagué é o nome que recebe o método, o sistema de adivinhar mediante o uso de quatro pedaços de coco. Este oráculo recebe tal nome porque, segundo o *apattakí* correspondente, foi um *awó* (adivinho) chamado Biagué quem criou tal sistema de adivinhação, tendo transmitido, mais tarde, esse segredo a seu filho *Adiátoto* (FOLKLOREAFRO-CUBANO, 1958).

sistema. Nele há cinco possibilidades de respostas. Segundo ALFONSO (1994), essas possibilidades são as seguintes:

- quatro côncavos<sup>114</sup>: *Aláfia* (saúde); positiva, afirmativa e favorável. Nesta configuração respondem Changó e Orula.
- três côncavos e um convexo: *Otawo*; favorável, diz sim. Respondem Oggún, Changó, Ochosi e Yemayá
- dois côncavos e dois convexos: *Ellifê*; ratifica a resposta afirmativa de *aláfia*.
- um côncavo e três convexos: *Okana*; prejudicial, diz não; anuncia algo mau. Respondem Elleguá, Babalú-Ayé, Changó, Aggayú, Oyá, Yewá, e Iku.
- quatro convexos: *Oyekun*; negativa, anuncia a morte. Respondem Changó e Oyá

As configurações possíveis são as seguintes:

Alafia	○○○○
Otawo	∅○○○
Eyeife	∅∅○○
Okana	∅∅∅○
Oyekun	∅∅∅∅

ARÓSTEGUI, 1994: 15

Nesse sistema de adivinhação são utilizados 16 *caracoles* (*Cyprea moneta*) (*dilogún*) cujas jogadas somam 12 letras, cada uma acompanhada de um refrão ou sentença que remetem a vários mitos (*patakines*). Cada letra tem seu nome, e os orixás que falam através de cada uma delas são os seguintes:

<sup>114</sup> 1) Evife, afirmação; Etaque, dúvida; Alafia, êxito; Okana, negação; Oyekú, fracasso transitório (LACHATAÑERÉ, 1992: 346). 1). Alafia, respondem Obbatalá, Changó, Orula, Ibeyis e Babalú-Ayé; 2) Otague-Otawo, respondem Changó, Inle, Ochún e Yemayá; 3) Okana ou Okana Soddé, respondem Obba, Oyá, Naná Burukú e Yewá; Oyekun, os orichas emudecem (ARÓSTEGUI, 1994: 13-4).

Configuração	Queda dos <i>caracoles</i>
Okana	1 caracol de boca para cima
Eyioko	2 caracoles de boca para cima
Oggundá	3 caracoles de boca para cima
Iroso	4 caracoles de boca para cima
Oché	5 caracoles de boca para cima
Obbara	6 caracoles de boca para cima
Oddí	7 caracoles de boca para cima
Eyionle	8 caracoles de boca para cima
Osá	9 caracoles de boca para cima
Ofún	10 caracoles de boca para cima
Ojuani Shobbe	11 caracoles de boca para cima
Eyilá	12 caracoles de boca para cima
Metanlá	Todos os caracoles de boca para baixo

ARÓSTEGUI, 1994:46.

Caracoles Abertos	Oddun <sup>115</sup>	Orichá
1	Ocanasodi ou Okana	Elegguá em sua qualidade Echu
2	Elli oco ou Eyioko	Ochosi e Obbatalá
3	Ogunda ou Oggundá	Oggún

<sup>115</sup> 1) Okanasorde, Eleguá e Ogún; 2) Eyioko, Ochosi, Yeguá e Orichaoko; 3) Orgunda, Ogún, Yemayá e Eleguá; 4) Eyi Olosum, Yeguá e Obatalá; 5) Oche, Maferefun e Ochún; 6) Obara, Changó e Orúnbila; 7) Odi, Yemayá, Babalú-Ayé e Inlé; 8) Eyi Ondé, Obatalá e Orúnbila; 9) Osa, Oyá e Argayú; 10) Ofún, Meferefun, Obatalá, Ochún e Osain; 11) Oguani, Eleguá, Ogún e Ochosi; 12) Eyila Che Bora, Maferefun, Changó e Yeguá; 13) Metanla, Maferefu e Babalu-Ayé (LACHATANAÉRE, 1992: 129).

4	Yllosun ou Iroso	Changó
5	Oche ou Oché	Ochún
6	Olvara ou Obbara	Changó
7	Oldi ou Oddí	Yemayá
8	Ellionle ou Eyionle	Obbatalá
9	Osa ou Osá	Oyá e Babalú-Ayé
10	Ofun ou Ofún	Obbatalá
11	Oguani ou Ojuani Shobbe	Elegguá
12	Oldi Lache Vora ou Eyilá	Changó

Fonte: ARÓSTEGUI, 1994; ALFONSO, 1994

Além dos sistema de coco e dos caracoles, os dois outros sistemas de divinação gozam de grande prestígio entre os afrodescendentes cubanos: o *ékuelé* (*okpelé*) o os *ikines*.

De acordo com ALFONSO (1994), o sistema de *ékuelé* consiste em uma cadeia de metal ou (casca de coco, caroço de manga, carapaça de tartaruga ou cobre). O babalao deve ter dezesseis *ékuele*, semelhante aos dezesseis *oddun* pelos quais fala Orunla. "Segurando-se no centro da cadeia, ela apresenta dois lados com quatro peças em cada um deles, oferecendo aleatoriamente um conjunto de combinações cujo total é de 256 signos, 'letras' ou 'odu' (ALFONSO, 1994:206).

Já no sistema dos *ikines*, os babalao utilizam o tabuleiro chamado *opón Ifá*. De acordo com ARÓSTEGUI (1994), ele representa a cabeça e também o mundo. É redondo, de madeira dura e sinaliza os quatro pontos cardiais: Norte- Sol- *Olorun*; Sul- Cruz- Vida e Morte; Leste- Lua- Enfermidades, e Oeste- Quarta Minguante- Tragédia.

O babalao utiliza 16 *ikines* que são frutos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*). Há um pó (*yefá*) feito de inhame seco ralado que é jogado sobre o tabuleiro. Nele se

inscrevem os *oddun*. Entre os instrumentos usados pelo *babalao* está o *irofá*, o *iruke* feito de crina de cavalo.. O *irofá* é usado em algumas das cerimônias para golpear e rezar sobre o tabuleiro. O *iruke* serve para limpar os caminhos das más influências.

O *babalao* coloca os 16 *ikines* da mão esquerda e, com movimentos rápidos da mão direita, retira 14 ou 15, permanecendo 1 ou 2 *ikines*. Cada resultado é marcado no tabuleiro de Ifá, dando as configurações do jogo.

Cada uma das “letras” correspondentes a ambos os sistemas possui seu próprio nome e está associada não somente a um ou vários orixás e seus respectivos *patakis*<sup>116</sup>, mas igualmente a regulamentações e proibições de natureza diversa, entre as quais se destacam as alimentares (ALFONSO, 1994:206).

#### 4.8. Iniciação Nagô

Os afrodescendentes de matriz iorubá no Brasil, os *nagôs* instituíram um elaborado sistema de iniciação religiosa, num período que se estende do início do século 19 ao início do século 20, fase em que se institucionaliza a religião no país.

Para tanto, recorreram aos retalhos de memória coletiva preservada pelos mais velhos, em seus arquivos mentais, e pelas novas aquisições adquiridas nas recentes viagens feitas a terra dos ancestrais. Esses pioneiros do *candomblé* objetivavam *plantar, preservar e ampliar* o *axé* ancestral em sua nova terra.

Segundo VERGER (1981) há uma grande simetria entre o processo de iniciação no Brasil em relação ao iorubano, na África. A seqüência ritual é a mesma, com pequenas alterações pontuais ou circunstanciais. “A primeira diferença entre a África e

<sup>116</sup>Mitos relativos aos orixás. O mesmo que *oriki*.

o Brasil deve-se ao, fato de que, no primeiro caso, a iniciação se faz para noviços pertencentes ao mesmo orixá, enquanto no segundo caso ela é realizada, simultaneamente, por noviços pertencentes a diferentes orixás de um mesmo barco"<sup>117</sup> (VERGER, 1981:45).

Apesar dessas particularidades, os aspectos conceituais e o processo ritualístico na iniciação mantêm-se nas grandes linhas traçadas. Também no Brasil mantém o conceito de que a iniciação implica despertar no interior do noviço uma memória ancestral adormecida, oculta pelas convenções sociais impostas rigidamente.

O noviço ao se iniciar vai ao encontro de um passado ancestral que, despertado, passa a fazer parte constitutiva de sua identidade religiosa/social. A iniciação coloca-o diante do seu passado, revivido mitologicamente em cerimônias religiosas:

A iniciação consiste em suscitar, ou melhor, em ressuscitar no noviço, em certas circunstâncias, aspectos dessa personalidade escondida; aqueles correspondentes à personalidade do ancestral divinizado, presente nele em estado latente (mesmo sendo só em razão dos gens herdados), inibidos e alienados pelas circunstâncias da existência levada por ele até essa data. A menos que se trate de um arquétipo de comportamento, reprimido até então, que possa se exprimir num transe de libertação (VERGER, 1981:44).

O sistema de processo iniciático elaborado no país tem três estágios distintos que podem ser resumidos entre o período anterior a iniciação, nos procedimentos adotados durante a reclusão iniciático, e a fase posterior de readaptação à vida

---

<sup>117</sup>Expressão usada no Brasil para os iniciados juntos.

cotidiana. Esse três largos estágios estão presentes no sistema iorubano, registrado na África.

No Brasil, o primeiro estágio tomou a conformação de um mecanismo de aproximação entre o noviço e a estrutura religiosa. Nele, o noviço toma o nome de *abian*, que o caracteriza com não-iniciado na estrutura religiosa. Sua participação é limitada no processo litúrgico. Ele está experimentando e sendo experimentado pela coletividade religiosa a qual ele pretende se vincular:

No primeiro estágio de suas relações com a “seita”, o futuro iniciado é chamado de *abian*. É necessário que passe ainda pela prova de ter recebido o apelo de um orixá e de ter tido o afã de cair em transe (“bolar<sup>118</sup>” é o termo empregado nos meios do candomblé) no decurso de uma cerimônia, quando os ritmos dos tambores são tocados com insistência. (...) (VERGER, 1981:44).

Na segunda fase, o noviço parcialmente integrado à comunidade, passa pela sua primeira experiência ritual: a cerimônia do *bori*<sup>119</sup>. Nela ele fortalece os seus vínculos com a comunidade/terreiro com a sua nova família religiosa. Segundo VERGER (1981), essa fase é um passo decisivo para o processo de iniciação do noviço na comunidade: *O segundo passo no caminho da iniciação completa-se ao se fazer um bori, oferendas à cabeça do abian.* (...) (1981:45).

<sup>118</sup> No candomblé nagô há duas categorias de sacerdotes que não entram em transe: os ogãs e as equedis. Eles cumprem suas funções sacerdotais conscientemente. Sobre a iniciação e as funções religiosas dessas categorias de sacerdotes ver o trabalho de Júlio Braga “A cadeira do Ogã e outros ensaios”, 1999.

<sup>119</sup> Sobre a cerimônia do bori ver o trabalho de Pierre Verger “Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África”, 1999. Nele a autor faz um descrição da cerimônia bori, registrada por ela em fevereiro de 1951, em um terreiro de Salvador.

O *abian*<sup>120</sup> passa a usar contas (colar) com as cores do seu orixá e a participar de algumas cerimônias públicas realizadas fora do quarto-de-santo, local sagrado onde apenas os iniciados tem acesso. Esta fase é a de aprendizado do futuro iniciado. Ele fortalece suas relações e toma contato com os seus prováveis irmãos-de-santo que se iniciaram com ele, no mesmo barco, a fim de reduzir o gasto com a iniciação que, geralmente, são custosos:

O *abian* torna-se, então, um freqüentador do terreiro, indo assistir regularmente às cerimônias dedicadas aos orixás, sem ainda tomar parte nelas. Seja homem ou mulher, o *abian* começa a se familiarizar com o ritual e as pessoas e a reunir tudo aquilo que será brevemente necessário para terminar sua iniciação. As despesas são freqüentemente elevadas e devem cobrir os gastos com a confecção de roupas e a fabricação de objetos simbólicos usados pelo deus encarnado nos dias de festas. É necessário que compre os diferentes animais para os sacrifícios, devendo esperar ainda que outros *abian* estejam prontos para fazer as suas iniciações, formando com eles um grupo designado sob o nome de “barco” (VERGER, 1981:45).

Já como membro da comunidade terreiro, chega o momento de o *abian* dá o passo decisivo entre o profano e o sagrado: ser raspado e pintado, alusão ao procedimento ritualísticos de iniciação que ele terá que enfrentar. Para tanto, ele

<sup>120</sup> É toda e qualquer pessoa que tenha conta lavada, obrigações de bôrí e Orisa assentado (uma pré-iniciação). A participação na vida litúrgica da comunidade do filho de “conta lava” é mínima. Diga-se o mesmo para os de bôrí. Pode ajudar no serviço doméstico, do terreiro: varrer a casa, principalmente a de Sàngó, local de maior movimento, Sede do terreiro; ajudar nos cafés da manhã e almoço comunitário, realizados em dias de festa do Orisa, lavar louças, ajudar na arrumação, limpeza e decoração do barracão; enfim, em tarefas de natureza civil, sem maior envolvimento religioso (SANTOS, M., 1993).

deverá ficar recluso durante esse período de iniciação, que pode variar de uma casa para outra de candomblé: doze, dezesseis, vinte e um ou mais dias.

Os abian chegam ao terreiro alguns dias antes do início dos rituais, para relaxarem num ambiente de calma, longe das preocupações e problemas cotidianos. (...) A *igbó Ikú* da África é substituída pelo que se chama no Brasil de “ronco” ou “camarinha”; um quarto estritamente fechado, sem janelas e mobiliado com algumas esteiras apenas (VERGER, 1981:45).

Recolhido, o noviço passa pelas cerimônias de raspagem da cabeça, incisões litúrgicas e os sacrifícios votivos de iniciação:

A iniciação começa, em geral, na noite de uma quarta ou quinta-feira, ocasião em que se raspam as cabeças dos noviços, fazem-se as incisões no alto de seu crânio, e eles recebem o banho de sangue como nas cerimônias africanas (VERGER, 1981:46).

Nesse período de reclusão, o noviço faz uma série de aparições públicas, em especial nos terceiro e sétimo dias da iniciação, sob a supervisão restrita de seus iniciadores e responsáveis:

Como na África, as saídas em público dos “adoxús” realizam-se no terceiro dia, quando os noviços são cobertos de traços e pontos brancos com giz e usam roupas brancas em homenagem a Oxalá. Os noviços chegam ao barracão protegidos por um grande pano branco (*àlà*), como na África, esticado por cima deles. Caminham com a cabeça baixa e passos vacilantes,

precedidos por seus pai e mãe pequenos ( ou *Baba* e *Ìyá Kékeré*), que os guiam e os amparam. Esteiras são estendidas, sucessivamente, diante da porta do barracão, diante dos atabaques, diante da porta da sala dedicada a Oxalá e, finalmente, aos pés do pai e da mãe-de-santo. Nesse local cada iniciado realiza reverências chamadas *dobale* ou *iká*, dependendo de ser o orixá masculino ou feminino, e executa uma série de batidas de mãos, chamadas “bater pau”, para demonstrar seu respeito, já que durante os dezessete dias deve respeito a lei do silêncio. Esboçam estão danças ainda desajeitadas ao som dos atabaques (VERGER, 1981: 46).

No final dessa fase de reclusão, o noviço é apresentado à comunidade/terreiro. Numa festa pública, com a presença de pessoas de outras casas, ele pronuncia, pela primeira vez, o seu nome religioso, pelo qual ele passará a ser conhecido. A cerimônia é conhecida com “saída de santo” ou cerimônia de “proclamação do nome<sup>121</sup>”:

É chegada a hora tão esperada da “proclamação do nome”, que segue um ritual estereotipado. O pai ou a mãe-de-santo solicita a um dos visitantes distintos, membro de um outro terreiro de candomblé, que peça ao “adoxú”, em estado de transe, a revelação do seu novo nome. O costume exige que o visitante, agitando continuamente uma sineta (*adja*) tome o “adoxú” pelo braço e caminhe com ele pela sala, num vaivém constante, e que o noviço responda duas vezes de maneira inaudível. Na terceira vez, o visitante diz: “Vamos, faça um esforço e diga-nos em voz alta e com clareza qual é o seu nome. Que todo mundo na cidade e no mercado o ouça com clareza!!!” O

<sup>121</sup> “Bàbá mi (Ìyá mi) Kíni orúko re?/ Sé e gbó orúko òrìsà?/ Ràrá o!/  
Bàbá mi (Ìyá mi) Kíni Orúko re?/ Eyin ngbó bi?/ Ràrá o!/ Nísisiyi,  
sòro sókè fún gbogbo ènia gbó e! (Meu Pai (Minha Mãe) Qual é o seu  
nome? / Vocês ouviram o nome do òrìsà?/ Não!/ Meu Pai (Minha Mãe) Qual

iniciado se decide então, dá um pulo, girando sobre si mesmo, e grita seu nome. Esse fato é acolhido com os aplausos da assistência e a entrada em transe de um certo número de filhos e filhas-de-santo presentes à cerimônia. Cantos e toques dão as boas-vindas ao novo iniciado. É com esse novo nome que ele será conhecido a partir desse momento pela gente do candomblé (VERGER, 1981:47).

O *abian* torna-se um *iaô*. Ele focará nessa categoria até completar o seu ciclo de obrigações religiosas com sete anos de iniciação. Ele passará a categoria de *ebomi*. Feita a saída ritual no final da reclusão, o *iaô* começa a se preparar, ainda dentro do terreiro, para retomar as suas atividades cotidianas, na cerimônia denominada *panan*:

A volta à consciência e à vida normal só se torna completa depois de uma cerimônia chamada *panan*, durante a qual os novos iniciados devem reaprender, como na África, as atividades da vida cotidiana. Os homens imitam os trabalhos do campo e várias outras atividades; as mulheres simulam as atividades domésticas, a ida ao mercado e outras ocupações femininas. Os iniciados estão em estado de “erê” e a festa transcorre numa atmosfera alegre e jovial, que dá lugar a uma diversão relaxante, após dezessete dias de reclusão e rígida disciplina (VERGER, 1981: 47).

Na fase de consolidação das práticas religiosas de matriz iorubá no Brasil, os *nagôs* constituíram uma sofisticada estrutura hierárquica e centralizada. O espelho dessa estrutura foi a complexa sociedade iorubá, reinventada no espaço sagrado do terreiro. Ela permitiu a preservação do complexo civilizatório iorubá nas terras

---

é o seu nome? / Vocês estão ouvindo? / Não!/ Agora, fale alto para que todos o (a) ouçam!” (BENISTE, 1997: 271-2).

brasileiros, utilizando-se da régua e do compasso o original iorubano (BENISTE, 1997; SANTOS, J., 1993; SANTOS, D., 1994; SILVA, 1995):.

**Omo Òrìṣà:** É toda aquele iniciado na religião nagô, no Brasil.

**Ègbón Òrìṣà/ Ègbónmi:** O mais velho aquele que passou pela obrigação de sete anos;

**Àbúrò Òrìṣà:** o mais novo. São todos os iniciados por uma mesma Ìyálórìṣà.

**Irmão de Àṣe:** São todas as pessoas iniciadas no mesmo axé, mesmo que tenham mães-de-santo diferentes.

**Irmão-de-Barco:** São aqueles que participaram do mesmo barco de iniciação; iniciados no mesmo período, e dando o nome no mesmo dia.

**Borizado:** Não-iniciado que fez a cerimônia do *bori*.

**Ìyálórìṣà:** É a autoridade máxima no terreiro de candomblé. A sucessão só se dá depois da sua morte. Significa, literalmente, *a mãe que possui o conhecimento do orixá*. Nos candomblés mais antigos, há os cargos de òtún e òsì, à direita e à esquerda da mãe-de-santo. O equivalente masculino é o Bábálórìṣà.

**Olúwo:** É o sacerdote encarregado do sistema divinatório. Normalmente é a mãe ou pai-de-santo que manipula o sistema divinatório.

**Ìyáláṣe:** *A mãe que tem conhecimento e zela pelo axé*. Toda a Ìyálòrìṣà é uma Ìyáláṣe, mas nem todas as Ìyáláṣe são Ìyálòrìṣà.

**Ìyá Kékeré:** *Mãe pequena*. É a segunda em autoridade da casa de candomblé. O equivalente masculino é o Bábákékeré.

**Ìyá Égbé:** Mãe da sociedade. É a conselheira da mãe-de-santo.

**Ìyádagan:** Auxiliar direta nos ritos de Ìpàdé. Há as òtún e òsidagan.

**Ajíbóna:** *Mãe criadeira*. Acompanha os iniciados na camarinha, durante o processo de iniciação.

**Ìyá Efun:** *Mãe do efun.* Cuida das pinturas ritualísticas dos iniciados, utilizando as nervuras do dendezeiro. Normalmente é uma pessoa de Oxalá.

**Ìyá gbàsè:** É a responsável pela cozinha do santo

**Ìyábàsè:** A responsável pela cozinha dos filhos-de-santo.

**Ìyámórò:** Aquela que dança com a cuia no ritual do Ìpàdé.

**Ekedi:** *A segunda pessoa.* Em algumas casas, a expressa usada para essa função e *Ajòyè*, aquela que possui o título. Função feminina de quem não entra em transe.

**Bàbálósányin:** *O dono do culto de Osányin.* Sacerdote do orixá Ossaim. O colhedor de folhas sagradas e rituais.

**Sárepegbé:** Transmite as decisões da sociedade. Geralmente é alguém de Ògún.

**Àjimúdà:** É um título do culto de Yánsàn.

**Apètèbí:** A auxiliar do Olúwo. Geralmente é alguém de Oxum.

**Ògán<sup>122</sup>:** É uma função masculino de quem é escolhido pelo orixá e não entra em transe. Ele pode desempenhar vários papéis dentro da estrutura religiosa: **Àsògún:** *O possuidor do axé de Ògún.* Responsável pelos sacrifícios votivos e pelos cânticos que os acompanham. Possui *òtún* e *òsì*. **Alágbé:** É o tocador, encarregado dos instrumentos (atabaques, agbé, gan); ele também é conhecido como *Ògán ilù*, o tocador de atabaque.

**Àsógbá:** Título masculino no culto de Omolu. **Olosun:** *Aquele que possui Oxum.* Sacerdote no culto do orixá Oxum. **Pejigan:** Responsável pelo quarto de santo (peji).

**Ìyáwó:** É o recém-iniciado na religião.

**Abfíyan:** Aquele que está no primeiro degrau da estrutura religiosa. O não-iniciado.

<sup>122</sup> *Ogã Alabê*, o tocador; *Ogã Apontado*, apontado como possível candidato a ogã; *Ogã de Atabaque*, ogã tocador dos tambores sagrados; *Ogã Axogum*, ogã responsável pelos sacrifícios votivos; *Ogã de bênção*, termo depreciativo para o ogã que não cumpre com seus deveres; *Ogã Confirmado*, ogã que realizou suas obrigações religiosas; *Ogã de Faca*, o mesmo que axogum; *Ogã Ilu*, o mesmo que alabê; *Ogã de Rua*, ogã que se encarrega das oferendas que são feitas fora do terreiro; *Ogã de Sala*, ogã responsável pela disciplina do barracão; *Ogã de Sopro*, termo depreciativo do ogã que foi escolhido de maneira excepcional; *Ogã*

#### 4.8.1. Iniciação Lucumi

O processo de iniciação *lucumi* guarda, em seus aspectos gerais, simetrias com os processo iorubá e nagô. Nela, o noviço fica recluso na casa do *padrinho* ou *madrinha* por pelo menos 72 horas antes da cerimônia de iniciação.

Essa reclusão pode demorar, dependendo das circunstâncias, de três a sete dias. Nesse período, o candidato à iniciação passa por uma série de procedimentos religiosos que marca sua passagem do profano para o sagrado dentro dessa estrutura religiosa: *ebó de entrada*, purificação no rio, rogativa de cabeça, a *prendición*, a preparação da cabeça, imposição dos "otás", os sacrifícios votivos, o dia do meio, o dia do itá, e o último dia do processo (ALFONSO, 1994).

No *ebó de entrada* faz-se uma consulta ao *babalao* para que este determine a natureza desse rito de purificação. Nele serão eliminadas as *faltas e impurezas* do iniciado, antes de ser apresentado ao orixá. A seguir o iniciado faz a *purificação no rio*. Nessa cerimônia, o noviço é conduzido ao um rio, por um *santero* ou *santera*, para saudar Oxum, fazer oferendas e banhar-se. No regresso à casa do *padrinho* ou *madrinha*, o noviço veste uma roupa nova.

Eliminado das impureza, o noviço faz a *rogativa de cabeça*. Essa é uma cerimônia para o *Eledá* do noviço. Nela procura-se obter a permissão do "Anjo da Guarda" que reside na cabeça do iniciado. Ela também é uma cerimônia para o dono das cabeças, Obatalá. Na cerimônia seguinte, a *prendición*, o noviço recebe um colar de contas brancas, em homenagem a Obatalá. Nessa fase do processo iniciático, prepara-se o *omiero*, com distintos tipos de água e elementos de axé o orixá. Com esse

---

*Suspense*, ogã que ainda não realizou as suas obrigações religiosas de confirmação (BRAGA, 1999:95-7).

preparado são lavados os assentamentos, as ferramentas e os atributos dos orixás. O iniciado se banhará e tomará essa água, durante o período em que durar o *asiento*.

Na *preparação da cabeça* prepara-se o local onde serão recebidos e assentados os orixás. raspa-se a cabeça do noviço. Depois, ele é pintado com a cor do orixá. Pintam-se círculos correspondentes aos quatro *orixás de fundamento*: Obbatalá, Changó, Ochum e Yemayá. A imposição dos otás ou coroação é o momento mais importante do assentamento do orixá. Segundo ALFONSO (1994):

É o momento mais importante da cerimônia de assentamento. Começando por Eleguá e finalizando com os otás do orixá que será assentado, esse rito requer extrema solenidade, enriquecida pelas rezas e cantos de cada um dos orixás recebidos e do orixá assentado. Termina com a manifestação do orixá assentado, o qual é chamado para “dançar” (ALFONSO, 1994: 208).

Na cerimônia denominada “comida dos orixás” são feitos os sacrifícios dos votivos dos animais oferecidos aos orixás. Parte deles é oferecida aos otás, colares e demais atributos do orixá. No *dia do meio*, aquele que fica entre as duas cerimônias mais importantes do assentamento do orixá, o *iyabó* veste seu traje cerimonial e se instala no “trono”. Ali ele será saudado e cumprimentado por todos os presentes a cerimônia.

No *dia do itá*, reúnem-se todos os *italeros* e jogam os búzios. Depois eles comunicam ao *iyabó* suas proibições, obrigações e seus comportamentos futuros. Define-se os orixás que ele receberá e, por fim, escolhe-se o nome ritual que o noviço receberá.

No último dia, faz-se a apresentação pública do *iyabó*, num mercado da cidade:

Vestido todo de branco, o *iyabó* é conduzido por outros iniciados a um mercado, onde comprará frutas (uma delas tem que ser roubada para Eleguá) e recolherá substâncias para o seu “resguardo”. Ao regressar à “casa templo”, as frutas serão oferecidas aos orixás, sacrifica-se um galo, e se dá um obi a Eleguá. Após esse rito, o *iyabó* pode ir para sua casa e “levantar” seus orixás, isto é, levar seus otás (ALFONSO, 1994: 209).

Findada a fase da reclusão, o *iyabó* recebe do padrinho ou madrinha todas as suas restrições que deverão ser cumpridas pelo período de um ano (ALFONSO, 1994: 209-10):

1. Castidade absoluta.
2. Não oferecer a mão para saudar alguém, a não ser a saudação ritual e outros iniciados.
3. Asseio rigoroso.
4. vestir roupa branca.
5. Não visitar doentes, velórios, hospitais e cemitérios.
6. Se for mulher, não usar enfeites e maquilagem, nem olhar-se no espelho.
7. Durante os três primeiros meses não deve sentar-se à mesa com outros comensais.
8. Não comer os alimentos que seu orixá de assentamento proibiu.

Mediante consulta ao orixá, muitas dessas proibições podem ser relaxadas, segundo a determinação do padrinho ou madrinha. Depois de três meses, porém, os iniciados devem fazer uma oferenda aos orixás. Nessa cerimônia, eles devem transladar os otás de seus orixás até a casa do padrinho ou madrinha, e ali oferecer aos orixás frutas, doces e animais.

No término de um ano, o *iyabó* conclui suas obrigações apresentando-se aos *batá*, caso não tenha feito isso durante a iniciação:

Também durante esse primeiro ano, caso não se tenha apresentado aos tambores sagrados durante a cerimônia de iniciação, deve fazer sua apresentação aos *batá*. Este é um rito realizado no *igbodú*, onde o *iyabó*, vestido com seu traje cerimonial, se dirige em procissão, com outros *iyabó*, até os *batá*, deposita uma oferenda e os beija. geralmente o *iyabó*, enquanto dança para seu orixá, é possuído por ele (ALFONSO, 1994: 210).

A exemplo dos *nagôs* no Brasil, os *lucumis* organizaram um corpo sacerdotal que se espelha no originário *iorubá*. Todas as dimensões litúrgicas da estrutura *lucumi* são contempladas com sacerdotes especialmente iniciados para executá-las. A sombra que se agiganta por trás dessa estrutura é a mesma que se projeta entre os *nagôs*: a noção de família com muito parentes e diversas ramificações que anima o universo familiar *iorubá*.

Entre os sacerdotes desse corpo sacerdotal, os principais são:

- **Iyabó:** Neófito durante o seu primeiro ano de iniciação.
- **Iyalocha ou Santera:** Sacerdotisa dos orixás.
- **Babalocha ou Santero:** Sacerdote dos orixás.
- **Iyaré:** Santera que cumpre a função de primeira madrinha na cerimônia de iniciação.
- **Babaré:** Santero que cumpre a função de primeiro padrinho na cerimônia de iniciação.

- **Yibona** ou **Ollubona**: Santera ou Santero com a função de segunda madrinha ou padrinho durante a iniciação.
- **Axogún**: Iniciado como filho de Ògún, designado para realizar os sacrifícios de animais.
- **Osainista**: Conhecedor profundo das ervas, de seus segredos e dos atributos de Osain, designado para realizar o assentamento do orixá.
- **Afinfín**: Especializado em confeccionar talhas, ferramentas e os demais objetos utilizados no culto.
- **Italeros**: Santeros ou Santeras que celebram o *itá*, isto é, a reunião para consultar, através dos búzios, a futura vida do recém-iniciado.
- **Olú batá**: Tocadores do *iyá*, *itótele* e *ohónkolo*, nomes que recebem os três tambores sagrados batá.
- **Oriate**: Personagem encarregado de organizar e dirigir as cerimônias dos diversos rituais.
- **Akpuón**: Cantor solista da música coral antifonal lucumi. Para exercer a função, exige-se anos de treinamento e aprendizado.
- **Babalao**: É a hierarquia máxima do complexo religioso que forma a Santeria. Sacerdote especializado no culto a Orula e o único designado a treinado para exercitar o oráculo de ifá. Somente os homens podem ocupar essa função. Há três fases de iniciação de um babalao: a primeira é a consagração primária de ifá, quando ele recebe “mão de Orula” e o iniciado se converte em babalao; na segunda, a pessoa se torna capacitada a realizar os sacrifícios votivos dos animais de quatro patas, pois “recebe faca”, e se denomina olúo; a última categoria é integrada somente por aqueles babalaos que, em virtude de cerimônias muito especiais, tem Olofin assentado.

- **Apestebí:** Santeras, em especial filhas de Oxum que, devido a resultados divinatórios, passam a estabelecer uma relação com Orula, que lhes permite “receber a mão de Orula”. Elas são consideradas esposas do orixá e participam de alguns segredos de seu culto (ALFONSO, 1994: 201-3).

## 5. CONCLUSÃO

### PEDRAS RECOLHIDAS NAS VEREDAS SAGRADAS DO BOSQUE SAGRADO

---

Nós chegamos.

Ó! Nós chegamos.

Os seguidores do orixá.

Nós chegamos.

Nós, filhos de Odudua,

Nós chegamos.

Como sistema de análise do *multiverso* iorubá, na parte relativa à metodologia, propus quatro angulações críticas capazes de escrutinar criteriosamente as três equivalências universais estudadas nesta dissertação: a contextualização do sistema civilizatório iorubá e suas múltiplas ramificações, em especial no Brasil e em Cuba; a conexão universal de todos as ramificações derivadas desse complexo civilizatório; a unidade dos elementos contraditórios contidas no original iorubá e nas reinvenções *nagô* e *lucumi*, e a dinamicidade interna e externa presentes nos três complexos estudados. Essas categorias de análises são imprescindíveis para a análise das três

equivalências universais (panteão, sistema divinatório, processo iniciático) e para dar resposta satisfatória à hipótese formulada e ao objetivo traçado.

- **Panteão**

Na região onde floresceu a civilização iorubá estava em curso um processo milenar de diferenciação civilizatória: diferenciação lingüística, humanística, tecnológica, cultural, religiosa, social e histórica. O ponto de convergência que deu um traço comum à essa civilização foi a crença num descendente único: Oduduwa.

Não há consenso quanto ao fato de a civilização iorubá ter tido ou não uma unidade orgânica no seu sistema religioso. Para alguns pesquisadores essa unidade era inexistente. Não há dúvida, porém, que em muitas localidades houve a elaboração de um sofisticado sistema religioso e de culto aos orixás: Ògún em Irê, Oṣun em Osobó, Ṣangò em Oyo.

Entretanto, todos os pesquisadores apontam para um estrutura panteônica com traços comuns. Nela, a figura do Olodunmaré aparece como absoluta e “epicêntrica”: uma enorme densidade de probabilidades que gerou toda a existência. Esse fundo mitológico serviu de cenário para a reprodução do universo cosmográfico iorubá na terra. O espaço geográfica no qual se desdobrou a civilização iorubá, antes da chegada dos europeus, era a reprodução do seu cosmo. Os textos sagrados de Ifá apresentam duas dimensões dessa reprodução: uma *transcendental*, as vias de acesso ao sagrado ou dos caminhos que levam a Olodunmaré, e outra *imane*nte, as formas com as quais deveriam ser preservadas as memórias ancestrais por intermédio dos cultos aos orixás.

A primeira, por ser permanente, preservou-se e serviu de base matricial para a ressemantização religiosa em outros contextos. A segundo, por ser temporal, adaptou-se às circunstâncias históricas e por elas foi moldada.

Assim, o panteão foi formado, segundo a memória coletiva vinculada aos versos sagrados de ifá, pelos orixás primordiais que recebem a incumbências de criar a existência das mãos de Olodunmaré. Olodunmaré deu a orientação de como proceder em relação as suas magnas tarefas. Esse é o conteúdo do mito de Oxetura<sup>123</sup>, que é significativo para a compreensão dos mecanismos de formaram a estrutura panteônica iorubá. Este mito tem em sua narrativa a estrutura panteônica que se conformará nas terras iorubás, desdobrando-se pelo mundo afora.

Nesse mito há tarefas que caracterizaram cada um dos orixás e a natureza monoteísta da estrutura religiosa iorubá. Em correspondência a essas particularidades dos orixás moldaram-se o panteão iorubá e os cultos aos orixás primordiais, em primeiro lugar, e não-primordiais, a seguir.

No Brasil, a memória coletivo dos primeiros iorubás que se lançaram na árdua tarefa de reconstrução da estrutura religiosa guardou em suas fichas mentais fragmentos dessa estrutura panteônica. O complexo nagô reproduziu no país, no espaço físico do terreiro<sup>124</sup>, a dimensão geográfica das terras iorubás, centralizando num único espaço os cultos aos orixás. Ali eles reproduziram as dimensões geográficas das terras iorubás e a cosmográfica dessa civilização.

Há indicações de que no Brasil houve uma redução do panteão nagô. No geral, alguns orixás tornaram-se mais populares; outros mantiveram seus cultos em caráter privado.

---

<sup>123</sup> O livro de Juana Elbein dos SANTOS, (1993) "Os Nàgó e a Morte" traz uma versão traduzida desse importante mito iorubá. Segundo o mito, Olodunmaré delega a dezesseis orixás primordiais as tarefas de reproduzirem a terra a estrutura civilizatório iorubá, existente no orun.

O mesmo ocorreu em Cuba<sup>125</sup> na reconstrução do panteão lucumi. O panteão lucumi mantém, apesar das particularidades como por exemplo a manutenção do culto a Olokun, profunda simetria com o original iorubá. Inclusive os atributos dos orixás são, em linhas gerais, os mesmos. Por maior que tenha sido o impacto da publicação de novos títulos sobre o panteão iorubá e a universalização das informações propiciadas pelas viagens de sacerdotes iorubás e pela realização dos congressos internacionais, os panteões nagô e lucumi têm simetrias e assimetrias em relação ao iorubá. Mas mantêm um núcleo comum com o original.

Tanto no Brasil quanto em Cuba, os panteões moldaram-se com o barro histórico desses países e com as condições de vida e morte dos descendentes dos iorubás. O contexto iorubá imprimiu particularidades na sua estrutura panteônica. O mesmo ocorreu com os panteões nagô e lucumi. A simetria é mantida pela essência desses panteões. A assimetria é produto das circunstâncias e contextos históricos que assistiram o desdobrar desses complexos em suas respectivas regiões.

Pode-se afirmar, assim, que há uma conexão universal entre esses três panteões. O núcleo da estrutura (transcendência), os cultos (imaneente), e os atributos (títulos, denominações, qualidades) dos orixás preservaram-se com grande integridade. Tudo o que singulariza Ògún na Nigéria, é visível tanto no Brasil como em Cuba. O mesmo pode se dizer das principais figuras do panteão.

É natural que algumas dessas figuras percam importância fora do seu contexto histórico, das teias que teceram suas narrativas heróicas significativas e significantes. É o caso por exemplo de Orixá Oko, o orixá da agricultura. Numa contexto de escravidão, os produtores, no caso os iorubás escravizados nas Américas, não tinham

<sup>124</sup> Essa é uma feliz expressão que preserva a polissemia do termo Ilé, como espaço geográfica e como realidade palpável.

<sup>125</sup> Para mais informações sobre essa reprodução, leia o livro de Lydia CABRERA (1968) "El monte".

o interessa na abundância da colheita. Mesmo assim, entre os lucumi, essa figura mitológica fora preservada, adequada à novas circunstâncias.

Há, porém, uma profunda ligação, vinculação, conexão de caráter universal que traduz uma unidade *transnacional*. Essa unidade por ter se adequado às especificidades históricas, incorporou elementos contraditórios na sua estrutura. Não se pode dizer que haja divergências profundas no interior do panteão. Mas há elementos estranhos ao modelo original. Alguns atributos dos santos católicos que determinados orixás incorporaram foram, com o passar do tempo, assimilados pelo culto desses orixás<sup>126</sup>.

No conjunto, há dois níveis de unidade de elementos contraditórios: interno ao sistema global dos três complexos e dentro de cada um em particular.

Essa constatação é mais evidente em Cuba, onde há em algumas circunstâncias uma imbricação entre o panteão iorubá e a tradição dos santos católicos. O mesmo ocorre entre os nagô. Contradições essas que as atuais lideranças religiosas nagô e lucumi procuram afastar de suas tradições. Entretanto, muitos desses elementos contraditórios criaram autonomia, interna e externa aos complexos.

No aspecto externo, a dinâmica impôs uma sincronicidade ainda existente entre o calendário católico e as festividades nagô e lucumi. De modo geral, o calendários religioso católico pautou a formação do calendário religioso nagô e lucumi, mesmo quando essa sincronicidade não é admitida pelos sacerdotes desses complexos. As fogueira de Xangô, por exemplo, quase sempre se confunde com as festas feitas a santo Antônio, no Brasil. O mesmo ocorre com a festividades a nossa Senhora do Cobre em Cuba, cuja festa pauta as festividades de *Ochun* naquele país.

Essa dinamicidade se repete, em menor ou maior grau, nos aspectos internos do panteão. Há uma série de características atribuídas a determinados orixás que não

têm correspondência com o modelo iorubá. Os aspecto mais profundo do orixá Oxum que a vincula ao poder mítico da mulher é secundarizado, tanto entre os nagôs quanto entre os lucumi. Nesses complexos aflora com maior intensidade os aspectos secundário desse importante orixá feminino, como por exemplo, a vaidade<sup>127</sup>.

- **Sistema Divinatório**

O sistema divinatório sofreu as mesmas pressões. Os diversos autores falam indistintamente em divinação e adivinhação, quando parece-nos mais adequado o termo divinação, condicionado pela realidade iorubá: sistema de comunicação para se ter acesso aos desígnios, tanto para os orixás quanto para os homens. O sacerdote é apenas um intermediário entre os orixás e homens e os seus desígnios, o sagrado.

No modelo iorubá, o sistema divinatório era um atributo do homem: o *babalawo*. Entre os vários sistemas de Ifá, havia o jogo de ikin, o opelê, os cauris, o obi e o orobo. O aprendizado era longo e os versos exemplares fundamentais para a compreensão do sistema. Nas Américas era natural que o sistema sofresse alteração circunstâncias. Enquanto na região iorubá a apreensão da técnica de jogo levava anos de ensinamentos e prática, a vida útil de um africano escravizado nas Américas era de cerca de sete anos. Não havia tempo de vida suficiente para a apreensão do complexo sistema divinatório. A simplificação do sistema foi uma necessidade de sobrevivência, imposta pela realidade circundante.

No sistema nagô há uma adequação que impõe o sistema de búzios, facultativo a homens e mulheres. Não se preservaram ao longo da estrada dessa tradição os sistemas de ikin e opelê. Os intrincados caminhos complexos do sistema foram

<sup>126</sup> Há em curso tanto entre os nagô como entre os lucumi um esforço de alguns sacerdotes em eliminar o sincretismo religioso.

<sup>127</sup> Há nessa transcodificação uma forte traço da cultura machista.

reduzidos. A importância dos versos na divinação, também. Preservou-se, entretanto, os sistema de obi e orobo. Diferente do que ocorreu em Cuba.

Lá, pela inexistência de obi, plantado ou comprado, introduziu-se o coco. Mudou o material, mas preservou-se a lógico do sistema. Outra particularidade de Cuba foi a preservação da figura do *babalao*, inclusive com um sistema específico de iniciação, diferente dos demais. Ou seja, nos complexos nagô e lucumi, as circunstâncias históricos definiram o traçado que o sistema divinatório tomou em cada um dos complexos.

Há, porém, um traço comum em todas essas tradições: o sistema divinatório é um elemento indispensável à tradição de matriz iorubá. A exemplo dos complexo iorubá, os nagôs e lucumis têm nesses sistema a bússola que orienta suas atividades sociais e religiosas. A divinação é imprescindível aos nagô e lucumi. Mesmo acrescentando ao sistema seus temperos típicos, o núcleo conceitual da divinação se preservou nas Américas.

Há elementos contraditórios acrescentados a cada complexo. Não há correspondência entre os odu (nome e posição)<sup>128</sup>. Nem entre os orixás que respondem em cada um deles. Mas, o mesmo ocorre em terras iorubás. Além disso, outras modalidades oraculares de outras matrizes africanas influenciaram o sistema iorubá nas Américas. Com a dinâmica própria assumida pelo sistema, nos aspectos internos e externos, esses elementos foram incorporados às tradições nagô e lucumi.

---

<sup>128</sup> Veja os Anexos 5 e 6.

- **Iniciação**

Mantida como marca de transição entre o profano e o sagrado e como processo iniciático, a iniciação é, provavelmente, entre as três equivalências universais a que mais teve impressas digitais singularizados nos complexos nagô e lucumi em relação ao original iorubá.

Na região iorubana a iniciação se faz num complexo dedicado àquele orixá no qual o noviço se iniciará. Há a presença física de elementos importantes à iniciação, em alguns casos o rio e o bosque. No sistema nagô há uma reelaboração desse processo. O bosque iorubá foi substituído pela camarinha, roncó. Há casos em que o rio é substituído por um poço. Isso porque, para os nagô, o terreiro é uma reinvenção do espaço geográfico iorubá. Se na região iorubá o noviço de *Ògún* é iniciado em Irê, no complexo nagô ele é iniciado na casa de *Ogum*.

A adaptação é ainda mais radical no complexo lucumi. Lá não houve, a exemplo do Brasil, a institucionalização de um espaço sagrado. A iniciação é feita na casa da santera ou santero. Em alguns casos uma casa é alugada e sacralizada para se fazer uma iniciação. Muitas vezes nessas casas o espaço sagrado iorubá é reproduzido numa prateleira, onde a santera ou santero coloca os assentamentos de seus orixás.

Nos espaços comuns, como por exemplo os congressos internacionais, porém, todos se reivindicam como iniciados ou na tradição do orixá ou nas tradições nagô e lucumi. Ou seja, há do ponto de vista sacerdotal um reconhecimento universal da iniciação. Essa conexão universal é um dos elementos que tem impulsionado o estreitamente das múltiplas relações entre esses sistemas. O trânsito entre os complexos iorubá, nagô e lucumi intensificou-se nos últimos anos, em razão dessas equivalências.

Mantendo em muitas circunstâncias elementos estranhos ao original iorubá. Há variações no tempo de iniciação entre os nagô e lucumi. Há variações quanto aos elementos utilizados no processo. Há variações de atributos sacerdotais. Essas variações impostas pela conjuntura foram incorporadas e mantidas, com o tempo. Havia entre os nagôs e lucumis a tradição de se levar o recém-iniciado à uma igreja para receber a bênção de um padre católico. Prática estranha ao original iorubá.

Por fim, muitos desses elementos tomaram dinâmica própria. As marcas iniciáticas são diferentes nos três complexos. Os nagôs levam sete anos para saírem da condição de iaô. Os lucumis levam um único ano. Os nagôs mantêm o assentamento dos orixás no terreiro onde eles se iniciaram. Os lucumi levam os seus assentamentos para casa.

As três equivalências universais estudadas pela angulação das quatro lentes proposta (contextualização, conexão universal, unidade dos elementos contraditórios e dinamicidade interna e externa) mostram mais simetrias do que assimetrias. As protuberâncias singulares não dissolvem as semelhanças. Pelo contrário. Fortalecem, no conjunto do complexo de matriz iorubá, as equivalências universais como marcas digitais dessa civilização: o panteão, o sistema divinatório e o processo de iniciação. Essas equivalências dão o selo de fabricação de matriz iorubá aos complexos nagôs e lucumis.

No seu conjunto o processo caracteriza-se como uma *destruição criativa*: a destruição pela escravização dos iorubás de um modelo original e a criação simultânea dos modelos iorubá, nagô e lucumi, com profundas correspondências entre si.

Assim, pode-se responder afirmativamente às duas indagações feitas nesta dissertação: o complexo civilizatório iorubá tem elementos que favorecem a construção de uma identidade. Mobilizados, eles são capazes de aumentar a auto-estima dos afrodescendentes, impulsionando-os em direção à cidadania plena. Essa identidade

afrodescendente vinculada aos valores humanísticos das ancestralidades africanas favorece a luta pela superação do preconceito, da discriminação e do racismo.

As heróicas realizações narradas pelos tios e tias, nagôs e lucumis, preservadas pela memória coletivos dos afrodescendentes são evidências de que o *iwa* (caráter) e o axé ancestrais (capacidade de realização) são capazes de fazer quando se mantém viva a reverência às ancestralidades africanas e aos seus valores humanísticos universais.

## 6. GLOSSÁRIO

O glossário foi elaborado com o propósito de evidenciar a unidade lingüística existente entre os três complexos. Com pequenas variações as expressões registradas estão presentes e freqüentam os universos religiosos e sociais dos *iorubás*, *nagôs* e *lucumis*. Procurou-se registrar os mais freqüentes. Em alguns casos, quando foi necessário, registrou-se também a expressão *nagô* ou *lucumi*, além da *iorubá*. O objetivo é ampliá-lo com o tempo.

## -A-

**Abalá:** Tiras de pano de várias cores que formam a parte central da roupa de egum.

**Abará:** Bolinho de feijão-fradinho, cozido em banho-maria, envolto em folha de bananeira.

**Abeokuta:** Literalmente, cidade sob pedras. Capital do estado de Ogun, na Nigéria. Terra iorubá. Cidade de forte devoção a Iemanjá.

**Abiku:** Crianças nascidas para morrer. Com o objetivo de causar sofrimentos a uma mulher, um espírito encarna várias vezes sucessivas, como seu filho. Assim, a mulher engravida, as gestações chegam a termo, as crianças nascem bem mas morrem ainda pequenas ou quando jovens. Trata-se de um mesmo e único espírito que encarna e desencarna sucessivas vezes. Há recursos espirituais para impedir o desencarne a fim de que a criança possa desenvolver-se. Para o iorubá, morrer jovem é um desastre, algo péssimo.

**Abiyan:** Grau pré-iniciático, denominação afro-brasileira. Pessoa que passou por ritos simples, sem caráter de iniciação: realizar a cerimônia de bori, lavar contas, entre outras.

**Abòriṣa:** Iniciado , cultuadores de Orixá. Pessoas iniciadas na religião. O mesmo que lesse orixá.

**Abòriṣa Okunrin:** Sacerdote masculino, homem iniciado em orixá.

**Àbúró:** Iniciado mais novo, irmão. Pessoa recém iniciada. Iniciado em processo de aprendizado.

**Aboulá:** Nome de egum egbá protetor do terreiro da Bela Vista, em Ponta da Areia, na ilha de Itaparica (BA).

**Acaçá:** Bolo de arroz ou de milho , moído em pedra e cozido em ponto de gelatina, servido em folhas verdes de bananeira dobradas em forma retangular. No candomblé do Brasil, comida ligada ao complexo de Oxalá.

**Acarajé:** Hoje, prato da cozinha típica baiana, é iguaria de origem africana. Comida sagrada dos orixás, trata-se de uma massa de feijão-fradinho, frita em azeite de dendê. Comida ligada ao complexo do orixá Oia/Iansã.

**Acu:** Cerimônia inicial de coletivização de um ancestral.

**Adi:** Óleo extraído da semente do fruto que dá origem ao azeite de dendê.

**Adosu:** Iniciado. Pessoa que carregou o osu, símbolo da iniciação.

**Adura:** Reza. Texto propiciatório.

**Aferi:** Magia que torna a pessoa invisível.

**Aficode:** Título usado no Opó Àfonjá como chefe do culto de Ode.

**Afose:** Recurso mágico que concede a seu usuário o poder de comando através da fala, de tal modo que uma ordem verbal não poderá ser desobedecida. A mesma força de realização através da palavra pode ser empregada nas orações. Este termo sofreu distorção de sentido ao ser aportuguesado. No Dicionário da Língua Portuguesa , de

Aurélio Buarque de Holanda, encontramos p seguinte : cortejo carnavalesco de negros que cantam canções de candomblé em nagô ou iorubá. Bloco constituído por descendentes de iorubá na primeira metade do século 19 para divulgar parte do complexo cultural iorubá, com características laica, porém, estreitamente vinculado aos complexo religioso.

**Àgba/Agbá:** O mais velho, o superior, o sábio. O mais velho, o mais respeitado ; ex. : egum agbá, ojé agbá.

**Agbeni:** Aquele que dá apoio, a orixá Xangô. Também título usado no Opó Afonjá.

**Agbo:** Preparado medicinal de origem mineral , vegetal e animal, cozido ou não. É ingerido e usado para banhar-se.

**Àgò:** Dê licença.

**Agogô:** Instrumento musical usado no culto de Ogum e tocado, também , por ocasião de oferendas a vários orixás. Instrumento tocado nas festas públicas que faz a marcação dos atabaques.

**Àgutã:** Ovelha.

**Aiyagbá:** Orixá feminino, senhora idosa, de respeito.

**AiyeAye:** “O universo”. O universo , a humanidade. Refere-se aos bruxos e bruxas. Também, forma de referência a todas as fontes de conhecimento do sagrado. O mundo terrestre. Terra/dimensão da matéria física.

**Airá:** Uma qualidade de Xangô.

**Àjà:** Campainha, sino.

**Aje:** Mulheres com poderes sobrenaturais que, segundo a concepção iorubá, pratica tanto o bem como o mal. Mulheres detentoras de poderosos conhecimentos sagrados. Mulheres perseguidas como feiticeiras, no final do século passado, na Nigéria.

**Àjàpá:** Cágado. Tartaruga.

**Àjèjè:** Nome dado ao ritual fúnebre do caçador. Mais tarde, axexe.

**Ajimudá/Àjímúdà:** Aquela que carrega a espada, título feminino, usado no culto de Oya e Gelede. Título sacerdotal.

**Akara:** Bolinho frito, feito de feijão , temperado ou não , oferecido às divindades como sinal de abundância e de multiplicidade. Equivalente ao acarajé brasileiro.

**Àkòró:** Uma das invocações e dos nomes de Ogum. Espécie de capacete feito com fibras de mario.

**Àku:** Obrigação funerária.

**Àkùkò:** Galo.

**Àlà:** Espécie de pano branco.

**Aláàpin'ni/Alapini:** Sacerdote supremo de uma comunidade em que se cultuam os espíritos ancestrais. Título do sumo sacerdote do culto aos ancestrais, Egun.

**Alabá:** Sacerdote-chefe de um terreiro-de-egum.

**Alabá Babá Mariô:** Título honorífico do sacerdote-chefe do terreiro-de-egum.

**Alabase:** Companheirismo, ajuda.

**Alabé:** Profissional que faz incisões ornamentais na pele das pessoas. Tais incisões indicam diferenças de linhagem e clã, entre as outras, ou tem função ornamental. De origem Afro-Brasileira.

**Alabê:** Tocar de abe. Tocador de atabaque; iniciado integrante da orquestra ritual.

**Alade Sessefun:** O senhor da coroa feita de cauris e contas brancas. Esta coroa é um dos símbolos mais importantes de Obatalá. Constitui um de seus epítetos, bem como uma das formas de saudá-lo.

**Àláfîà:** Felicidade; tudo de bom e para o bem.

**Alàfîn/Alafin :** Invocação de Xangô: e nome do rei de Oiô- Nigéria. Dono do palácio , ou seja, rei.

**Alàgbà/Alágbà:** O Senhor, o mais notável. Nome de um grande sacerdote do culto dos ancestrais, Egun.

**Alágbe:** Tocador do abe. Tocadores de atabaques. Título afro-brasileira de Oga.

**Alâse:** Cozinheira.

**Alase:** O Senhor do axé.

**Alakaye:** O Senhor do universo, epíteto de Ogum.

**Alaketu:** Rei de Ketu, epíteto de Oxóssi e Exu.

**Alé:** Noite.

**Alôko:** Mulher da roça, fazenda ou sítio.

**Aluá/Aruá:** No Brasil, refresco feito de rapadura com casca de abacaxi ou tamarindo.

**Àmàlà:** Comida feita de quiabo com Èbá - angu de farinha. Comida vinculada ao complexo do orixá Xangô.

**Amuixã:** Primeiro estágio de iniciação ao culto de babá egum.

**Apâôkã:** Uma jaqueira que tem esse nome no Axé Opô Afonjá.

**Apèrè:** Corruptela do apoti na concepção afro-brasileira.

**Apere:** Cesta.

**Ara:** Raio.

**Ara:** Corpo.

**Aramefã/Aràmêfã:** Seis corpos. Conselho de Oxossi, composto de seis pessoas.

**Àre:** Sorte.

**Àre:** Nome do primeiro Obá da direita de Xangô no Opó Afonja, Salvador (BA).

**Aressá/Àressà:** Um dos Obá da esquerda de Xangô no Opó Afonja, Salvador (BA).

**Aro:** Nome que se dá ao par de chifres de boi usado para chamar Oxossi.

**Àrólu/Àròlù:** Nome de um dos Obá da direita de Xangô no Opó Afonja, Salvador (BA).

**Aroni:** O mais importante dos companheiros de Osanyin (Ossaim). Possui cabeça de cachorro e uma única perna. É um mestre que seqüestra seres humanos talentosos e os faz viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas.

**Ase:** Axé, poder de realização através de força sobrenatural. Significa também “Assim seja”. Energia, poder, força da natureza. Uma das prerrogativas de Olodunmare. O axé pode ser acumulado, transferido e extinto. Ele é adquirido por introjeção ou em contato com instrumentos sagrados.

**Aṣese/Àsèsè:** (Corruptela de Ajeje)- ritual fúnebre. Cerimônia fúnebre.

**Asèdá:** Oriki, nome sacerdotal.

**Aṣiwaju:** Líder. O vanguardeiro. Aquele que caminha à frente. Título do orixá Ogum.

**Aso:** Roupa.

**Aṣogbà/Asogbá:** Título usado no Opó Àfonjá relacionado com Omólú. Sumo sacerdote do culto de Obaluaiyé.

**Asògún/Asògun:** Encarregado do Sacrifício de Animais. Axogun. Aquele que carrega o axé de Ogum. O sacrificador (realizador do sagrado ofício).

**Àti:** e (conjunção).

**Atoque:** Responsável por um egum.

**Àtòri:** Pequena vara usada no culto de Oxalá. Pequena vara utilizada para percutir os atabaques e agogô.

**Àwa:** Nós.

**Awo:** Segredo; coisas secretas relacionadas à sociedade secreta ogbóni, ao culto de Ifá e ao culto de orixá. Forma de designar o iniciado.

**Àwon:** Eles.

**Ayaba:** Esposa do rei.

**Ayinni Oya:** Adorador de Oya/Iansã.

-B-

**Baba/Bàbá/Babá:** Pai. Pai; refere-se aos ancestrais.

**Babá Egum:** Nome ritual de egum.

**Babá Iaô:** Nome de egum cultuado na Bela Vista, Ilha de Itaparica.

**Babaláwo/Babalawo/ Babalaô:** : “Senhor do segredo”. Aquele que tem conhecimento e autoridade para realizar jogo de Ifá; Sacerdote, pai do mistério, aquele que faz consultas do jogo. Sacerdote do culto de Ifá, o mesmo que olhador.

**Babaláwo Obitiko:** Sacerdote do culto de Xangô.

**Babalòriṣa/Babalorisa/Babalorixá:** Homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos Orixás. No Brasil conhecido como Pai-de-Santo.

**Baba-Nla:** Ancestral. Grande ancestral.

**Babá Nilá:** Nome de egum protetor do terreiro de babá Nilá, na Baixada Fluminense.

**Bada/Bádà/Bada :** Um dos líderes dos guerreiros. Título sacerdotal. Nome do guerreiro que anuncia a sua chegada. (Olufan Deiyi).

**Báiyáni:** Orixá considerada mãe de Xangô.

**Bálè:** Chefe de comunidade.

**Balé Ilé Oya:** Chefe supremo da casa de Oya.

**Balé Sàngó:** Sacerdote supremo do culto ao Orixá Xangô.

**Balógun:** Guerreiro, título dado no culto ao Ogum. Líder da guerra.

**Balùwè:** Banheiro.

**Banté:** Parte da roupa de egum na qual se aplicam búzios, guizos, espelhos e contas.

**Be:** Pular, pedir.

**Bi:** Nascer, perguntar.

**Biba:** Está aceito.

**Bibe:** Está seco.

**Biwa:** Nasceu para nós.

**Biyi:** Nasceu aqui, agora.

**Bò:** Adorar.

**Bò:** Cobrir.

**Bode:** Estar fora.

**Bòri/Borí:** Ritual de oferenda ao ori. Ori, "Orixá do Destino". Oferenda à cabeça.

Adoração do ori.

**Borógun:** Oriki, aquele que adora Ogum, saudação da família Asípá, Oba Tossi.

**-D-**

**Dagan/ Dagàn :** Título usado no Opó Àfonjá de origem afro-brasileira. Título sacerdotal.

**De:** Chegar.

**Dedi:** Levantar.

**Deiyi:** Chegou agora.

**Dòbále/ Dòdobálé/Dòbàlê:** Forma de cumprimentar o Orixá ou os sacerdotes. Estirar de peito no chão.

**Dòdò:** Banana da terra frita.

**Dúró:** Esperar.

**-E-**

**Ebo:** Comida feita de milho branco, especial para Oxalá.

**Ebó:** Oferendas ou sacrifícios, feitos com ou sem animais. Qualquer tipo de sacrifício.

**Edun:** Macaco sagrado , consagrado aos Ibeji. É esperto, rápido, hábil e possui longa vida. Sua caça é proibida. O vocábulo Edun é usado , também, como forma abreviada de Edunjobi.

**Edun Ibeji:** Irmãos gêmeos.

**Edunjobi:** Epíteto de Ibeji.

**Eeepa Heyi!:** Saudações a Oyá/Iansã.

**Efun:** Potente e sagrado cal natural. Giz branco usado para pintar o iaô ou usado como oferenda a Oxalá.

**Egbè:** Sociedade, associação.

**Egbómi/ Egbón :** Meu irmão mais velho. Iniciado com mais de sete anos no candomblé do Brasil.

**Egum/Egún/Egun:** Espírito ancestral. Diminutivo de Egungun. Espírito ancestral. Também **eegun**. Abreviatura de **egungun**.

**Egum Agbá:** Ancestrais , espíritos antigos , fundadores e líderes do povo nagô.

**Egungun/Egúngún:** Culto ao ancestral masculino. Culto secreto aos ancestrais masculinos. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, são evocados e caminham pelas ruas das cidades abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participam dos rituais de iniciação no culto a Oyá. O mesmo que Egun.

**Egungun Ilé Agboulá:** Egungun. O ancestral da casa da família Agboula.

**Eiyelé:** Pombo.

**Eja:** Peixe.

**Eji:** Dois.

**Ejilasebora:** Nome que se dá às 12 qualidades de Xangô.

**Ejionile:** Nome de um Odu, jogo do Orixá Ifá (DMS)

**Ejire:** Irmãos gêmeos.

**Ejire Okin:** (ejire = irmãos gêmeos/okin = pavão)- expressão empregada para comparar a beleza do pavão à beleza de se possuir gêmeos.

**Ekú:** Preá.

**Ekuru:** Inhame cozido e amassado com dendê. Também. Feijão descascado, moído, temperado com sal, cozido em banho-maria. Chamado Ekuru-funfun se não-

acompanhado de molho e Ekuru-pupa, caso seja acompanhado de molho preparado com azeite de dendê, pimenta e outros temperos.

**Eledunmare:** O mesmo que Eledumare, Olodunmare, Olodumare, Oluwa, Olorun - Deus Supremo.

**Elemere:** Ser humano.

**Èpà:** Amendoim.

**Epo:** Azeite de dendê.

**Eran:** Carne.

**Ère/Erê:** As esculturas do Orixá Beji (dos gêmeos). Corruptela de Ibeji.

**Erindilogun:** Jogo divinatório que faz uso de 16 búzios. Ao serem lançados, cada búzio exibe uma de suas faces. Conta-se a quantidade de búzios caídos com determinada face voltada para cima e assim se obtém um número que varia entre 1 e 16. A cada número desses corresponde um Odu e cada Odu corresponde um (ou alguns poucos) orixás, bem como uma série de energias reveladoras de acontecimentos passados, presentes e futuros.

**Esa:** Nomes dos ancestrais fundadores do aramefá de Oxossi.

**Eṣu/Exu/Èsù:** Divindade primordial, que age como intermediário entre o homem e as divindades. Nome de um importante Orixá erradamente associado ao diabo católico.

**Etù:** Coquem.

**Étutu:** Oferenda de apaziguamento no culto ao orixá, rituais.

**Ewa/Ewà:** Divindade associada à natureza. Nome de uma Orixá.

**Ewo/Ewo:** Proibições. Quizilas, restrições alimentares, restrição no uso pessoal de determinadas cores e recomendações de conduta moral, como por exemplo, não poder mentir ou não poder brigar.

**Ewuré:** Cabra.

-E-

**Èbà:** Pirão de farinha de mandioca ou inhame.

**Èbó/Èbò:** Ritual de oferendas, para restabelecer a energia. Sacrifício ou oferenda.

**Edun:** Nome próprio.

**Èfù fu Lele:** O grande vendaval. Um dos epítetos de Oyá (Iansã).

**Egbé de Ifá:** Sociedade de Ifá.

**Eje/Èjè:** Sangue.

**Èkèfà:** Sexto (número ordinal).

**Èkéjilá:** Décimo segundo (número ordinal).

**Èketa:** Terceiro (número ordinal).

**Èkò/Èkó:** Mingau feito de farinha de milho usado como oferenda a diversas divindades. Comida feita com milho branco ou de galinha; acaçá.

**Èlébó:** Aquele que faz o sacrifício.

**Èlédà:** Orixá, guia, criador da pessoa.

**Èlemasò:** Título de um sacerdote no culto de Oxalá.

**Èlérin:** Um dos Obá da esquerda de Xangô.

**Èlésè:** Que está aos pés, seguidor.

**Èlémòsò:** Formas de se referir aos poderes sobrenaturais. Título de Oxaguian.

**Èrù:** Carrego.

**Èrukéré:** Emblema feito com cabeça de animais, usado por Oxossi, Oyá, Egun e pessoas importantes do culto.

**Ewa:** Feijão.

**Eyin Osun:** Nome em homenagem à divindade Oxum.

-F-

**Fatumbi:** Título de um sacerdote de Ifá. Renascido por Ifá.

**Filà:** Gorro.

**Foribalê:** Louvar, respeitar.

**Fún:** Dar.

**Funké:** Nome sacerdotal.

**-G-**

**Gan:** Outro nome do agogô.

**Gbogbo:** Todos.

**-H-**

**Heepa Hei:** Forma de saudar Oya.

**-I-**

**Iá-Ebé:** Título feminino de grande significação dos terreiros-de-egum.

**Iánlê:** As partes da comida que são oferecidas ao Orixá.

**Iansã:** Prestigiada divindade do panteão afro-brasileiro; deusa dos ventos e das tempestades.

**Ibi:** Aqui.

**Ìbírí:** Emblema do Orixá Nanã , feito em palha , couros e contas.

**Ibó/Íbó:** Ato de venerar, veneração. Lugar de adoração. Espaço onde se cultuam os mortos ilustres do terreiro de candomblé.

**Idé/Ide:** Bronze, ide-owo , (bracelete). Bronze e metais amarelos. No culto a Oxum , esse metais são utilizados como representantes do ouro.

**Idowu:** Nome dado à criança que nasce após o parto de gêmeos.

**Ìyemojá:** Guardiã do rio Ogum. No sincretismo afro-brasileiro virou sereia, patrocinando o mar e a pesca. O orixá mais conhecido no Brasil.

**Ifá:** Deus da adivinhação. Orunmilá, o oráculo divino, deus da sabedoria iorubá. Também jogo divinatório realizado com ikin ou opele.

**Ifé/Ife (Ile Ife):** Terra sagrada dos iorubás, Nigéria. Cidade sagrada, localizada no estado de Oyo, na Nigéria. Segundo a crença iorubá, foi ali que ocorreu o nascimento da humanidade.

**Igbá:** Cuia.

**Igbalé:** Casa de culto dos eguns.

**Igbeniju:** Epíteto de Ibeji.

**Igbo:** Mato.

**Ìjèsà:** Nome de uma região da Nigéria e de um toque característico para Oxum.

**Iji Tolú:** Nome.

**Iji Tundé:** Nome.

**Ìjòyè:** Aquele que possui título.

**Iká:** Modo de deitar-se das pessoas de Orixá feminino, para saudação.

**Ikin:** Fruto sagrado da palmeira ope ifá , constituem o símbolo e o instrumento divinatório mais importante de Ifá. São coquinhos do tamanho de um ovo de pomba.

De acordo com o mito apresentado no Odu Iwori Meji, Ifá , ao retornar ao orun deixou os ikin como seus representantes na terra, tornando-se eles, desde então, o mais importante de comunicação entre Ifá e os homens.

**Ikú:** Morte.

**Ìkúnlè:** Ajoelhar-se.

**Ilé/Ilè:** Terra.

**Ile/Ilé/Ilê:** Casa

**Ilé Agboulá:** Casa de Agboulá.

**Ilé Auô:** Casa do segredo.

**Ilé Axipá:** Terreiro-de-egum fundado e dirigido pelo alapini Deoscoredes M. dos Santos, Didi.

**Ilé Baba Agboulá:** Casa do ancião Agboulá.

**Ilé Eṣu:** Casa de Exú.

**Ilé Ibó Ikú:** Casa onde se venera os ancestrais.

**Ilé Oḍe:** Casa do Caçador.

**Ilé Ogún:** Casa de Ogún.

**Ilé Ohun Lailai:** Casa da antigüidade, museu.

**Ilé Oiá:** Casa de Oiá, nome do terreiro-de-egum dirigido por Roxinho, Faboum.

**Ilé Olúwàye:** Casa de Olúwàye. Obaluwaye.

**Ilé Opô Obaladê:** Terreiro-de-egum situado no Bairro Branco, Ilha de Itaparica, dirigido por Eduardo Daniel de Paula.

**Ilé Ossanyin:** Casa de Ossaim.

**Ilé Ṣangó:** Casa de Xangô.

**Iluaiê:** África mítica.

**Imale:** Nome atribuído a todos os seres espirituais.

**Iná:** Fogo.

**Iorubá:** Nome moderno da nação nagô.

**Ipadé:** Ritual propiciatório de Exu.

**Iperilode:** Título usado no culto de Oḍe.

**Ipeté/Ìpètè:** Comida de Oxum. Inhame cozido, pisado, temperado com camarão seco, sal, azeite dendê e cebola.

**Irá:** Cidade sagrada onde Oyá nasceu.

**Ire:** Bondade.

**Iroco/Ìrokò/Iroko:** Divindade do culto fitolátrico na Bahia. Árvore sagrada, gameleira no Brasil. Árvore sagrada, habitada por vários espíritos. Suas folhas são utilizadas para o preparo de agbo. A ela rende-se culto.

**Irunmale:** Forma de referência aos orixás. O mesmo que imale.

**Isokun:** Forma de referência ao universo espiritual dos Ibeji.

**Isu:** Inhame.

**Ìtánnán:** Vela, lâmpada, Fifo.

**Ìwíndejá:** Título sacerdotal.

**Ìwíntonán:** Título sacerdotal.

**Ixã:** Instrumento ritual do culto aos eguns usado pelos seus sacerdotes, amuixã e ojé; vara que mantém os limites entre os vivos e os ancestrais.

**Iyá/Ìyá:** Mãe.

**Iyá Àgba:** Mãe superiora, senhora.

**Iyábase/Ìyábase:** Título afro-brasileiro. Cozinheira.

**Iya Efun:** Sacerdote do culto de Obatalá, também título afro-brasileiro dado a pessoa responsável pela pintura do iniciado.

**Iyá Egbé:** Líder feminino de uma associação.

**Iyá Labakè:** Título afro-brasileiro.

**Iyalode:** A primeira dama de uma cidade.

**Iya Lóna:** Mãe no caminho.

**Iyalorisa/Ìyálòriṣa/Ìyálôriṣà:** Mulher que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos orixás. Ialorixá. No Brasil também chamada mãe de santo. Iyalorixá, sacerdote feminina que ocupa o mais importante e elevado cargo dentro do culto aos orixás. Mãe do Orixá , zeladora do culto.

**Iya Mi Agba:** Minha mãe superior.

**Iyá Naso:** Título supremo feminino no culto de Xangô.

**Iyá Oba Biyi:** Senhora Obá Biyi.

**Iyásán:** Orixá patrono dos ventos , relâmpagos e do rio Níger.

**Iyá Tojuomó:** Título afro-brasileiro.

**Iyakékeré:** Mãe-pequena, hierarquicamente auxiliar da Iyálorisa.

**Iyálase/Iyálàsè:** Senhora dona do Axé. Mãe do axé do terreiro.

**Ìyámase:** Orixá da casa de Xangô.

**Ìyámorò:** Título de uma sacerdotisa do templo de Obaluaiyê.

**Iyawó/ Iyàwó/Iyawo:** A esposa, o iniciante, o iniciado Nome dos iniciados antes de sete anos de iniciação. No culto aos orixás designa a pessoa em processo de iniciação.

**Iyerosun:** Pó amarelo oriundo da árvore irosun.

**-J-**

**Jeje:** Um dos grupos étnicos que vivem na República do Benin. Povo fon do Benin.

**Jí:** Despertar.

**Jínsi:** Título sacerdotal.

**Jó:** Dançar.

**Jobí:** Título sacerdotal.

**Jùbà:** Saudar, louvar.

**-K-**

**Kàiyòdé:** Nome de uma sacerdotisa de Oxossi.

**Kakanfó/Kakanfô:** Alto Oba de Xangô. Um dos obá da direita de Xangô.

**Kare O:** Saudação a Oxum.

**Kare O Yeye:** Saudação a Oxum.

**Kaweó:** Um título no Opó Àfonjá.

**Kerinde:** Entre os gêmeos, o irmão que nasce em segundo lugar e que é o espírito mais velho. Vemos nos versos que Taye Lolu ia na frente e Kehinde, devagarinho, atrás. Taiwo é o irmão mais novo vai experimentar a vida e Kehinde, o mais velho, o último a chegar.

**Ketu:** Cidade na República do Benin, onde o Exu e Oxóssi foram reis.

**Kékeré:** Pequeno.

**Ki Lẹ Nfi Oya Pé !:** O que você pensam que é Oyá ?

**Kólàbà/Kolàbà:** Um título relacionado ao culto de Xangô no Opó Àfonjá. Nome de uma sacerdotisa do culto de Xangô.

**Kòpánije:** Um toque especial do Orixá Obaluaiyê.

**Korikòwé/Kori Koiê:** Escrivão. Título honorífico do escrivão no terreiro-de-egum.

**Kòsikú:** Não existe morte.

**Kosere:** Que seja feliz, e que tudo de bom aconteça.

-L-

**Làbá:** Símbolo de Xangô feito de couro e enfeitado com contas multicoloridas usado para colher as pedras de raio. Bolsa de couro usada no culto de Xangô.

**Lagdibá:** Colar nobre de cor preta, usado no culto de Obaluwaye.

**Lára:** No corpo.

**Le:** Forte.

**Lésè:** Aos pés.

**Lesè Oriṣa:** Junto ao Orixá. Seguidores do orixá.

**Lessém:** Parte interna do terreiro-de-egum a que têm acesso somente os ojés.

**Lo:** Ir.

**Lòde:** Lado de fora ; lá fora.

**L'odò:** No rio.

**Logún:** Pessoa que pertença ao Orixá Ogun.

**Logunedé/Lògúnedé:** Divindade masculina, associado a caça e prosperidade, também considerado filho de Oxóssi e Oxum. Nome de um Orixá.

**Lônà:** No caminho.

-M-

**Maioió:** Título honorífico do terreiro-de-egum.

**Mariô/Màriwó:** Peça ritual feita do dendezeiro. Chama-se também de mariô , as pessoas confirmadas no terreiro-de-egum. Tala do olho do dendezeiro desfiada. Roupas de Ogum.

**Mayê:** Título.

**Mbò:** Está vindo, está chegando.

**Mo-Dé:** Cheguei.

**Mogbà:** Título de um sacerdote do culto de Xangô.

**Mo-Júbà:** Apresentando meu humilde respeito.

**Motumbá:** Eu vos saúdo, forma de saudar os superiores no culto ao Orixá.

-N-

**Nāna:** Diminutivo de Nana Buruku. Nome da Orixá mãe de Obaluaíyê. Divindade mãe mitológica de Obaluaê.

**Nagô:** Refere-se aos povos do antigo império africano cuja capital era Oyó.

**Nilé:** Na casa.

**Nla Ode:** Grande Caçador.

**Nupe:** Grupo étnico da Nigéria, segundo os mitos , tanto o Xangô como Oyá tem origens.

**-O-**

**Oba:** Rei.

**Obi:** Pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos itens mais importantes do culto aos Orixás, sendo indispensável em qualquer ritual. Pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos itens mais importantes do culto aos orixás, sendo indispensável em qualquer ritual. É usado nas oferendas e como recurso divinatório. Uma das espécies de obi e o abata, que possui quatro gomos em média. Detentor de axé, pode ser comido e oferecido aos orixás. Outras espécie é o obi gbanja, que possui apenas dois gomos e não serve para oferendas. Em português , obi.

**Obúko:** Cabrito.

**Òde:** Fora, rua.

**Odi:** Nome de um odu , jogo de Ifá.

**Odò:** Rio.

**Odi/Odu:** A posição em que caem os búzios ou o opelé Ifá quando consultados. Caminho, destino. O oráculo sagrado possui 4.096 (16X16X16) poemas. Com base nesses poemas é feita a interpretação no jogo adivinatório de Ifá ou de búzios. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura , através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o odu de nascimento do iaô que passará a cultuar também o

orixá relativo a esse odu, respeitando os ewo (restrições) por ele prescritos. O odu de nascimento orienta o iaô quanto ao seu destino , nos mais diversos níveis.

**Odùduwà:** Orixá criador da terra.

**Oduleke:** Nome corruptela de Olude.

**Òfún:** Nome de um odu.

**Ògá/Ogã:** Nome dos homens escolhidos para participar do terreiro. Título honorífico de protetor do candomblé podendo ter funções rituais específicos.

**Ògbùró:** Alto título da hierarquia do culto.

**Oge:** Instrumento de percussão feito de chifres de boi.

**Ògòdò:** Uma qualidade de Xangô.

**Ogotun:** Título usado na casa de Oxum (título afro-brasileiro).

**Ogún/ Ògún/ Ogum :** Divindade da guerra e caça. Orixá patrono do ferro, do desbravamento, da guerra e do desenvolvimento tecnológico.

**Ojé:** Sacerdote do culto aos eguns.

**Ojé Agbá:** Velho sacerdote do culto aos eguns.

**Ojú:** Rosto.

**Ojú Omi:** Superfície das águas, também nome em homenagem às divindades que têm como símbolo a água.

**Ojúbo:** Lugar de adoração.

**Ojubona:** Assistente dos Oluwo.

**Òkè-Aró:** Saudação para Oxossi.

**Oke Orun:** Mundo dos ancestrais.

**Oko:** Roça, fazenda.

**Òkúnlé:** Ajoelhar-se.

**Olocotum:** Nome de egum agbá.

**Olocum/Olokun:** Orixá patrono do oceano.

**Olòde/Olôde:** O senhor dos caminhos. O senhor da rua, do espaço fora.

**Ològún:** Iniciado em Ogun.

**Olópondá:** Iniciado em Oxum que tem Iponda como a qualidade de sua Oxum.

**Olárisa:** O iniciado, aquele que tem Orixá como sua religião.

**Olori Egum:** O cabeça dos eguns, o mais antigo dos ancestrais; é nome atributivo do afamado Egum Agbá Babá Olocotum.

**Olòrisá Obinrin:** A iniciada.

**Olòrisá Okunrin:** O iniciado.

**Olórógùn:** Festa de encerramento do terreiro antes da quaresma.

**Olówó:** Homem rico ; senhor do dinheiro.

**Olóye:** Membro do conselho com título de conselheiro.

**Olúaiyé:** Senhor do mundo.

**Olúbaje:** Cerimônia onde Obaluaiyé reparte sua comida com seus filhos e seguidores.

**Olubojô:** Nome de famoso babá egum cultuado no Ilê Babá Aboulá.

**Olugbón:** O sábio.

**Olúkòtun:** O nome do ancestral mais velho, cabeça do culto de Egun.

**Olú Qde:** O caçador mais importante.

**Olúwa:** Senhor.

**Olúwàye:** Diminutivo de Obaluwaye (Obaluaê, Orixá da terra e varíola, também conhecido como Xapanã).

**Oluwo:** Título de líder na comunidade. O olhador , o que joga os búzios e o opelé Ifá.

**Omi:** Água.

**Omo Bibi:** Pessoas bem nascidas.

**Omo Ilê:** Filho da casa, membro de um terreiro.

**Omo Ilê Aboulá:** Terreiro-de-egum localizado em Ponta de Areia, Ilha de Itaparica, que tem o Egum Babá Aboulá como patrono.

**Omojobi:** Expressão denotativa da alegria de possuir Ibeji.

**Ona:** Caminho.

**Onje:** Comida.

**Oni Yemoja:** Iniciado em Yemoja.

**Onikoyi:** Um dos obá da esquerda de Xangô.

**Onilè/Onilé/Onile:** O dono da terra. Dono da Casa.

**Onire:** Epíteto de Ogum, o dono da cidade e Ire.

**Oni Sàngó:** Iniciado em Xangô.

**Oogun:** Significa medicina e, também, magia. O fato de magia e medicina serem designadas pelo mesmo vocábulo serve para indicar o alto grau de associação entre ambas.

**Opelê Ifá:** Instrumento divinatório do jogo de Ifá.

**Opele:** Corrente divinatória. Trata-se de uma corrente de metal (ou fio grosso de algodão) com oito meias-partes do fruto da árvore *opele* consagrada a Ifá. Quando o sacerdote a pega entre os dedos, segurando-a pelo ponto central, distribuem-se, de cada lado, quatro meias-partes de fruto, a igual distância uma da outra. Cada meia-parte dessas possui uma face côncava e outra convexa. Quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana, cada uma das oito meias-partes pode exibir a face côncava ou a convexa. A combinação de apresentações possíveis das faces côncavo/convexas perfaz um total de 256 possibilidades (16 vezes 16).

**Òpó:** Pilastra.

**Opó Àfonjá:** Opó = Raiz, enquanto Àfonjá é epíteto de Xangô, ou seja a “raiz de Xangô”.

**Ori:** Cabeças, símbolo do destino. Literalmente, cabeça física. Esta é, entretanto, símbolo da cabeça interior chamada ori inu, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde antes do

nascimento, durante toda a vida após a morte. É pois, a centelha divina no humano. Ori é que recebe de deus o destino, por ocasião do nascimento da pessoa. Um dos nomes de deus é Orise, fonte da qual originam-se os seres. Todo ori é originalmente bom, porém sujeito a mudanças que podem torná-lo mau. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformá-lo negativamente, sendo sinal dessa transformação , uma cadeia interminável de infelicidade na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O ori, entidade parcialmente independente , considerado uma divindade , é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações.

**Oriki:** Nome atributivo em forma de frase ou poema. Composto de ori e ki. Ki significa saudar. Oriki é pois , uma saudação ao ser, referindo-se a sua origem, suas qualidades e seus ancestrais. Dessa forma são saudados os orixás , as pessoas e também os animais. Geralmente incluem descrições de características e feitos do seu saudado. Evocação, forma de louvar e saudar as divindades.

**Oriḽ:** Grupo de origem ; linhagem.

**Orin:** Cantiga.

**Orisa/Orisa/Orixá:** Orixá, divindade yorubá. Entidades que governam as forças da natureza.

**Orisa Agba:** Divindade velha.

**Orisa Funfun:** Divindade que tem como símbolo a cor branca "Orixá da pureza". O mesmo que Oxalá e Obatalá.

**Orisa Nla:** Obatalá, Oxalá.

**Orisa Obinrin:** Divindade feminina.

**Orisa Olòde:** Orixá da caça.

**Orixalá:** O grande orixá; o mesmo que Oxalá.

**Orò:** Preceito, costume tradicional.

**Orogbo:** Fruta sagrada, usada nos rituais, indispensável no culto de Xangô. Fruta bastante utilizada nos rituais sagrados. Uma das oferendas preferidas de Xangô.

**Oruko/Orúko:** Nome. Nome próprio.

**Orumilá:** Divindade primordial. O oráculo divino. orixá primordial que introduziu o sistema divinatório de Ifá. Também denominado Ifá.

**Orun:** Dimensão do supra-sensível.

**Òsá:** Nome de um odu Ifá.

**Òsàgìyán:** Uma qualidade de Oxalá relacionado com o inhame novo.

**Òsálá:** O mais respeitado, o pai de todos os Orixás.

**Òsàlùfàn:** Uma qualidade de Oxalá ; Oxalá velho.

**Osanyin:** Orixá da essência do mundo vegetal. Como Exu, é companhia indispensável de Ifá. Possui apenas uma perna. O bastão de ferro forjado que lhe pertence, com a representação de galhos e pássaros, não pode ser guardado em posição horizontal, nem pode cair. O mais importante de seus companheiros seguidores é Aroni, que possui cabeça de cachorro e uma única perna.

**Oṣe:** Símbolo de Xangô, machado.

**Òsè:** Semana; rito semanal.

**Osi:** Esquerdo. Terceira pessoa de um cargo.

**Osi Dagan:** Assistente de Dagan.

**Osorongá:** Forma respeitosa de referência às ajé. Mães superiores, com amplos conhecimentos e, por isso , temidas e veneradas.

**Òsun:** Uma das Orixá das águas. Orixá das águas e dos metais nobres ; da fertilidade e da prosperidade.

**Osumare/Òsùmàrè:** Divindade associada ao arco-íris.

**Otí:** Aguardente.

**Otum:** Lado direito.

**Otum Alabá:** Substituto do alabá.

**Otum Oluidê:** Substituto da direita do oluidê.

**Oya:** Orixá dos ventos e tempestades. Iansã. Supõe-se que o nome Iansã corresponda à expressão Oya mesan- Oya das nove partes, uma vez que o número nove acha-se intimamente associado a ela.

**Oyè:** Título, hierarquia.

**Oyin:** Mel.

**Owó:** Dinheiro.

**-O-**

**Oba/Oba:** Rei (no Opô Afonjá, ministro de Xangô).

**Oba Arc:** Um dos membros do conselho de Oba de Xangô.

**Oba Biyi:** Xangô fez este nascer.

**Oba Kakanfo:** O grande rei.

**Oba Kayode:** O rei trouxe felicidade.

**Oba Olósedé:** O rei, senhor do machado, chegou.

**Oba Sannyà:** Xangô me deu apoio com sua força.

**Oba Tosin:** O rei (Xangô) é suficientemente grande para ser venerado.

**Obágesi:** O rei montou no cavalo, o rei esta possuído.

**Obálúaiyé:** Nome do orixá patrono das doenças epidêmicas.

**Obarayi:** Nome de uma sacerdotisa filha de Xangô.

**Obátálá:** Uma qualidade de Oxalá.

**Obatela:** Nome de um dos Obá da direita de Xangô.

**Obasorun:** Nome de um dos Obá da esquerda de Xangô.

**Ode:** O caçador, outro nome de Oxóssi.

**Ode Kayode:** Nome em homenagem a Oxóssi, Orixá da caça e fartura “O caçador trouxe a felicidade”.

**Ode Taiwo:** Odé foi experimentar o mundo.

**Ode Tayó:** Odé tem felicidade.

**Òdòfin:** Nome de um dos Obá da direita de Xangô.

**Ogálá:** Título.

**Ogan:** Título afro-brasileiro.

**Ojá:** Pano usado no culto dos Orixás amarrado na cintura ou no peito. Ornamento feito com tira de pano.

**Ojà:** Feira , mercado.

**Òjè:** Sacerdote do culto de Egun ou Egungun.

**Ojó:** Dia da semana.

**Okán Baba:** Título , literalmente o coração do pai.

**Òkan:** Um (número cardinal).

**Òké:** Título sacerdotal.

**Okò:** Marido.

**Okurin:** Homem.

**Òlele:** Bolo feito com feijão fradinho ; abará.

**Oloje:** Sacerdote supremo do culto de Egungun.

**Olórun:** Ser supremo. Entidade suprema, força maior , que está acima de todos os Orixás.

**Olósun:** Iniciados em Oxum.

**Oloya:** Iniciados em Oyá.

**Omo:** Filho, criança.

**Omo Olúwàye:** O iniciado em Obaluwaye.

**Omo Orisa/Omòrìsà:** O iniciado “filho de Orixá”.

**Omo Osala:** O iniciado em Oxalá.

**Omolará:** Título.

**Omolú/Omolu:** Divindade. Um dos nomes de Obaluaiyê.

**Ònan-Sokun/Onàsokun:** Um dos obá da esquerda de Xangô.

**Opaşoro:** Emblema de Oxalá.

**Òranियàn:** Na mitologia baiana, é o pai de Xangô.

**Orun:** Céu, mundo invisível (plano dos ancestrais).

**Osala:** Oxalá, Orixá da pureza ; a ele é associada a cor branca. O mesmo que Obatalá.

**Osanyin:** Orixá das folhas. Orixá patrono das ervas.

**Ose:** Ritual ciclo em homenagem ao Orixá.

**Ose:** Sabão da costa africana.

**Osoosi/Òsôsi:** Divindade da caça. Também chamado de Ode. Orixá patrono da floresta e da caça.

**Òsòsó:** Milho cozido com pedaços de coco ; comida do Orixá Ogun.

**Oşun:** Oxum, Orixá das águas doces e dos metais nobres, divindade associada a fertilidade e prosperidade.

**Oşun Fumilayú:** Oxum que deu a felicidade.

**Oşun Fumise:** Oxum me deu a graça para realização.

**Oşun Géré:** Oxum trouxe a sorte.

**Oşun Muiwá:** Oxum trouxe louvor.

**Oşun Toki:** Oxum é suficientemente louvável.

**Oşun Tomilá:** Oxum é suficientemente grande para abrir o caminho para o progresso.

**Òfun:** Direita, ou a segunda pessoa de um cargo.

**Oya:** Orixá dos ventos e tempestades, a preferida esposa de Xangô.

**Oya Delé:** Nome em homenagem a Oyá, literalmente, Oya chegou em casa.

**Oya Temi:** Oya me apoiou.

**Oya Toki:** Oya é suficientemente louvável.

**Oyakébe:** Nome de uma sacerdotisa de Iansan.

**Oyakòrómilona:** Literalmente, Oya me encontrou no caminho com sua força.

**Oyg:** Cidade nigeriana onde Xangô reinou.

**-P-**

**Pa:** Matar.

**Pádé/Padê:** Encontrar. Cerimônia propiciatória de encontro da comunidade religiosa afro-brasileira sob a proteção de Exu.

**Pè:** Chamar.

**Pèjí:** Altar.

**Pelebe:** Uma coisa bem chata.

**Pepele:** Banco.

**Pépéye:** Pato.

**-R-**

**Rà:** Comprar.

**Re:** Quebrar, cortar, murchar, cair.

**Rí:** Ver.

**Rin:** Andar.

**Ro:** Doer.

**Rò:** Pensar.

**-S-**

**Sárépegbé/Sarapegbé:** Título. Mensageiro dos assuntos do egbé.

**Sí:** Para.

**Soró:** Falar.

**Sùn:** Dormir.

**Súrefúnmi:** Forma pela qual o iniciado pede ao seu sacerdote que o abençoe.

**-S-**

**Sàngó:** Orixá do raio, justiça, fogo, raio e trovão.

**Sàsàrà:** Emblema do Orixá Obaluaiyê.

**Saworo:** Pequenos guizos.

**Se:** Fazer.

**Sèkèrè:** Cabaça revestida com constas de Santa Maria ou búzios.

**Séré:** Chocalho especial para saudar Xangô, em cabaça com cabo ou em cobre.

**Siré:** Brincar. Festa, Brincadeira.

**Sobalóju:** Título masculino e feminino. O mais importante e atraente, o preferido do rei.

**Sòkòtò:** Calças.

**Sòro:** Fazer ritual.

**-T-**

**Taiwo:** O irmão que nasce primeiro num parto de gêmeos e que é o espírito mais novo.

Literalmente, vai experimentar a vida. Taye Lolu ia na frente e Kehinde, devagarinho,

atrás. Taiwo é o irmão mais novo e Kehinde , o mais velho , literalmente , o último a chegar.

**Taye-Ejire:** Epíteto de Ibeji. Formar de saudar Ibeji.

**Taye-Lolu:** Epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

**Taye-Lolu Ejire:** Epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

**Teni:** Nome sacerdotal.

**Teobolá:** Título.

**Tó:** Suficiente, basta.

**Tókí:** Nome usado pelas sacerdotisas.

**Tòlola:** Nome usado pelas sacerdotisas.

**Tolá:** O que pode trazer prosperidade.

**Túmba Mi:** Saudação.

**-U-**

**Uessa:** Ancestrais coletivos que ajudaram na edificação dos cultos afro-brasileiros.

**Wá:** Vir.

**Wò:** Olhar, reparar.

**-Y-**

**Yangf:** Nome do Rei dos Exu , o primeiro a ser criado.

**Yago:** Forma de pedir licença.

**Yemanja/Yemoja:** Orixá patrono das águas correntes. Divindade associada às águas do mar e rios, literalmente, “Mãe dos filhos peixes”.

**Yoruba:** Grupo étnico da Nigéria, Togo e República do Benin, com origem em Ile-Ifé na Nigéria, também denominação do idioma falado pelo grupo. No Brasil são chamados de Nagô.

## 7. ANEXOS

## ANEXO 1- ARCO-ÍRIS RACIAL DO PAIS (PNAD/IBGE, 1976)

Acastanhada	Agalegada	Alva	Alva-Escura	Alvarenta
Alvarinha	Alva Rosada	Alvinha	Amarela	Amarelada
Amarela Queimada	Amarelosa	Amorenada	Avermelhada	Azul
Azul-Marinho	Baiano	Bem Branca	Bem Clara	Bem Morena
Branca	Branca Avermelhada	Branca Melada	Branca-Morena	Branca-Pálida
Branca- Queimada	Branca- Sardenta	Branca-Suja	Branquinha	Branquiça
Bronze	Bronzeada	Bugrezinha- Escura	Burro Quando Foge	Cabocla
Cabo Verde	Café	Café Com Leite	Canela	Canelada
Cardão	Castanha	Castanha-Clara	Castanha- Escura	Chocolate
Clara	Clarinha	Cobre	Corada	Cor-de-Café
Cor-de-Canela	Cor-de-Cuia	Cor-de-Leite	Cor-de-Ouro	Cor-de-Rosa
Cor Firme	Crioula	Encerada	Enxofrada	Esbranquicenta

Escura	Escurinha	Fogoio	Galega	Galegada
Jambo	Laranja	Lilás	Loiro-Clara	Loura
Lourinha	Malaia	Marinheira	Marron	Meio Amarela
Meio Branca	Meio Morena	Meio Preta	Melada	Mestiça
Miscigenação	Mista	Morena	Morena Bem Clara	Morena Bronzeada
Morena-Canela	Morena- Castanha	Morena-Clara	Morena Cor-de- Canela	Morena-Jambo
Morenada	Morena-Escura	Morena- Fechada	Morenã	Morena-Parda
Morena-Roxa	Morena-Ruiva	Morena- Trigueira	Moreninha	Mulata
Mulatinha	Negra	Negrota	Pálida	Paraíba
Parda	Parda-Clara	Polaca	Pouco Clara	Pouco Morena
Preta	Pretinha	Puxa Para Branca	Quase Negra	Queimada
Queimada De Praia	Queimada De Sol	Regular	Retinta	Rosa
Rosada	Rosa-Queimada	Roxa	Ruiva	Russo
Sapecada	Sarará	Saraúba	Tostada	Trigo
Trigueira		Verde		Vermelha

## ANEXO 2 - CARTA DE PRINCÍPIOS DO MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO

Nós, membros da população negra brasileira- entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pelo, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça- , reunidos em Assembléia Nacional, CONVENCIDOS da existência de:

- discriminação racial
  - marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro
  - péssimas condições de vida
  - desemprego
  - subemprego
  - discriminação na admissão em empregos e perseguição racial no trabalho
  - condições subumanas de vida dos presidiários
  - permanente repressão, perseguição e violência policial
  - exploração sexual, econômica e social da mulher negra
  - abandono e mal tratamento dos menores, negros em sua maioria
  - colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura
- mito da democracia racial

RESOLVEMOS juntar nossas forças e lutar por:

- defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de:
- maiores oportunidades de emprego
- melhor assistência à saúde, à educação e à habitação
- reavaliação do papel do negro na história do Brasil
- valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção

- extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos

liberdade de organização e de expressão do povo negro

E CONSIDERAMOS ENFIM QUE:

- nossa luta de libertação deve ser somente dirigida por nós
- queremos uma *nova* sociedade onde *todos* realmente participem

como não estamos isolados do restante da sociedade brasileira

NOS SOLIDARIZAMOS:

- a) com todo e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais;
- b) com a luta internacional contra o racismo.

POR UMA AUTÊNTICA DEMOCRACIA RACIAL!

PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO!

**ANEXO 3 - NÚCLEO DE CONSCIÊNCIA NEGRA NA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, I ENCONTRO NACIONAL DE ENTIDADES NEGRAS, SÃO PAULO - 14 A**

17/11/91

Companheiros: Os resultados dessa pesquisa serão importantes para o futuro de nosso movimento. Responda com atenção a este questionário, assinalando com um X em cima do número da resposta que você preferir. Não existem respostas certas ou erradas. Queremos conhecer o que pensam os delegados desse importante acontecimento da história do Movimento Negro Brasileiro.

1. Sexo

- (1)           feminino
- (2)           masculino

2. Idade:

3. Em que Estado você nasceu? (Se você nasceu em outro país, escreva o nome desse país):

4. Você é:

- (1)           solteiro
- (2)           casado ou vivendo maritalmente

- (3) divorciado ou separado
- (4) viúvo (não casado outra vez)
- (5) outra situação

5. Qual sua escolaridade:

- (1) não sei ler nem escrever
- (2) não terminei o primário (menos de 4 anos de escolaridade)
- (3) completei o primário (fiz 4 anos de estudo)
- (4) não completei o ginásio (menos de 8 anos de estudo)
- (5) completei o ginásio (fiz 8 anos de estudo)
- (6) completei o colégio
- (7) não completei o colégio
- (8) não completei a universidade
- (9) completei a universidade

6. (Só responda se você cursa a universidade) - A faculdade que você cursa é:

- (1) pública federal
- (2) pública estadual
- (3) pública municipal
- (4) particular

7. você é delegado de:

- (1) grupo eminentemente cultural

- (2) grupo cultural com ação político-comunitária
- (3) grupo de mulheres
- (4) outro tipo de entidade:

8. Escreva o nome de sua entidade de forma bem legível:

9. Escreva o nome da cidade e do Estado de sua entidade:

10. Na sua entidade você é:

- (1) membro da diretoria
- (2) apenas associado
- (3) associado com alguma função na entidade, membro de alguma comissão etc.
- (4) outra situação. Qual:

11. (Só responda se você for membro da diretoria) - Qual o cargo que você exerce na diretoria:

12. (Só responda se você for membro da diretoria) Há quanto tempo você ocupa algum cargo na diretoria? - some o tempo de todos os cargos caso tenha tido mais de um

13. Há quanto tempo você milita no movimento negro? (considere todo o tempo de militância no MN)

14. Você já participou de algum outro Encontro Nacional do Movimento Negro?

- (1) não
- (2) sim. Qual? ano

15. Qual a sua profissão? (se você tiver mais de uma anote a que você considera a mais importante; descreva o que você faz no seu trabalho)

16. Qual o partido de sua preferência? *se não souber*

17. Você está filiado a algum partido?

- (1) não
- (2) sim. Qual?

Companheiro: è importante para nossa entidade saber o que os delegados pensam sobre algumas questões importante para o Movimento. Dê sua opinião, lembrando-se que não existem respostas certas ou erradas.

18. Com qual dessas frases você concorda mais:

- (1) O principal papel do Movimento Negro é atuar politicamente, pressionando o governo e os políticos em defesa dos interesses dos negros.
- (2) Sempre que possível, o Movimento Negro deve ficar longe da política e do governo, ocupando-se exclusivamente de assuntos do movimento.
- (3) Não sei dizer, não tenho opinião.

19. Com qual dessas frases você concorda mais:

- (1) Os negros deveriam se preocupar com suas raízes e recuperar suas tradições africanas, inclusive a religião.
- (2) É mais importante para os negros se preocuparem com a sociedade e a cultura no Brasil atual, deixando de lado as origens africanas.
- (3) As duas posições são muito importantes.
- (4) Não tenho opinião formada.

20. Qual é na sua opinião, a melhor forma de denominar as pessoas de origem negra?

- (1) negro
- (2) preto
- (3) afro-brasileiro
- (4) de cor
- (5) outra. Qual:

21. Você acha que nos períodos eleitorais, o Movimento Negro:

- (1) deve indicar seus próprios candidatos
- (2) deve influenciar o voto dos negros
- (3) deve deixar que os negros escolham livremente
- (4) não sei dizer, não tenho opinião formada

22. Com qual dessas frases você concorda mais:

- (1) O Brasil é um país em que o preconceito racial tem pouca importância.
- (2) Apesar de o Brasil ser chamado de democracia racial, na verdade o negro é discriminado.
- (3) Não sei dizer, não tenho opinião.

23. Com qual dessas frases você concorda mais:

- (1) No Brasil a vida do negro é mais afetada por causa das condições de classe social do que pela sua cor.
- (2) No Brasil a superação das dificuldades econômicas pelo negro não é capaz de evitar que ele sofra preconceito racial.
- (3) Não sei dizer, não tenho opinião.

24. Com qual dessas frases você concorda mais:

- (1) No Brasil só os negros têm preconceito em relação aos brancos.
- (2) Só os brancos têm preconceito em relação aos negros.
- (3) Os negros têm preconceito em relação aos negros.
- (4) Todos têm preconceito em relação a todos.
- (5) Não há preconceito de cor no Brasil.
- (6) Não sei dizer, não tenho opinião.

25. Você é adepto de alguma religião? Qual?

- (1) não/nenhuma
- (2) católico

- (3) evangélico/pentecostal
- (4) protestante não pentecostal
- (5) espírita kardecista
- (6) afro-brasileiro. Qual?
- (7) outra. Qual?

26. Nas eleições presidenciais, no primeiro turno, em quem você votou?

- (1) nome do candidato:
- (2) não votei (não era eleitor, estava em trânsito etc.)
- (3) não me lembro

Muito obrigado pela sua colaboração. Se você quiser fazer alguma observação, utilize o verso deste questionário. E não se esqueça de devolvê-lo.

## **ANEXO 4 - ESBOÇO DA ENTREVISTA**

As entrevistas será semi-aberta. Ou seja, elas girarão em torno de eixos fundamentais, sem, porém, ter um roteiro de perguntas fechado. Os eixos centrais serão os aspectos pessoais, religiosos e ligados aos três conjuntos aqui considerados equivalências universais.

### **PESSOAL**

- Nome
- Idade
- Local de nascimento

### **RELIGIOSO**

- Nome Religioso
- Local onde se iniciou
- Complexo a qual está vinculado
- Ancestrais cultuados

### **PANTEÃO**

1. Aspectos sobre a estrutura do Panteão, tais como o monoteísmo
2. Organização e estruturação panteônica
3. Definição das deidades que constituem o panteão iorubá nos complexos estudados
4. Características dos seguintes orixás:
  - Exu
  - Ogum

- Odé
- Ossaim
- Omolu
- Obaluaiê
- Oxumaré
- Xangô
- Oia
- Euá
- Obá
- Oxum
- Iemanjá
- Naná
- Oxaguian
- Oxalufã
- Odudua
- Orunmila
- Olocun
- outros

5 - Relação religiosa com a ancestralidade

6 - Relação dos iniciados com o orixá

### **SISTEMA DIVINATÓRIO**

- Importância do sistema divinatório no complexo religioso iorubá
- Processo de iniciação no sistema divinatório de matriz iorubá
- O sistema divinatório e os instrumentos sagrados indispensáveis (Ikin, Opelê, Cauri/Búzios, Obi, Orobo)

- Odu
- Relação babalaô, consulente e divindade

## **INICIAÇÃO**

- Relação entre identidade e a pertença ao grupo religioso
- Processo iniciático; relação profano sagrado
- Sistema hierárquico
- Processo de aprendizado
- Manipulação do sagrado
- Mecanismos sociais e religiosos que legitimam o processo iniciático
- Agentes no processo de iniciação

## ANEXO 5 - NOMES DOS ODUS REGISTRADOS

Nomes dos odus no jogo do búzios, segundo fontes etnográficas para África, Cuba e Brasil			
Búzios abertos	NIGÉRIA Cidade de Ifé	CUBA Havana	BRASIL Salvador
1	Okaran Sode	Okana Sode	Okanran
2	Eji Okô	Eji Ojô	Ejiokô
3	Ogunda	Ogunda	Etaogundá
4	Ogbe' Rosun	Eji Orosun	Orosun
5	Ogbe' Shegun	Oche	Oxé
6	Obara b'Ogbe	Obara	Obará
7	Edi Meji	Odi	Odi
8	Ogbe Meji	Eji Onle	Ejionilê
9	Osa' wori	Osa	Osá
10	Ofun Mewa	Ofun	Ofu
11	Oworin	Ogbani	Owarin
12	Ejilewa Ishe Ebura	Ejila Chebora	Ejila Seborá
13	Metala	-	Eji Ologbon
14	-	-	Ika
15	-	-	(?)
16	-	-	-

BASCOM (1969); BRAGA (1988); LACHATAÑERE (1992); ARÓSTEGUI (1994); PRANDI (1994)

## ANEXO 6 - NOMES DOS ORIXÁS NO JOGO DE BÚZIOS

Nomes dos orixás segundo os odus			
búzios abertos	Nigéria	Cuba	Brasil
2	Ebêji, Xangô, Ogum	gêmeos e outros	Ibêji
3	Ogum, Iemanjá	Ogum	Ogum, Iemanjá
4	Xangô, Iemanjá, Oxalá	Olokun, Euá	Oxóssi
5	Oxum, Iemanjá	Oxum	Oxum, Euá, Iemanjá
6	Orunmila, Ogum, Odés	Xangô, Oxum, Elegua	Xangô
7	Orunmila, Exu, Oxalá, Iemanjá	Iemanjá	Exu
8	Oxalá, Okê, Orunmila	Obatalá, Orunmila	Oxalá (Oxaguiã)
9	Iemanjá, Ossaim, Oiá, Ajagunã	Oiá	Iansã, Egum
10	Oxalá, Olokun	Obatalá, Oiá, Oxum	Oxalá (Oxalufã)
11	Egum, Obaluaiê	Eleguá, Egum, Oxóssi	Exu
12	Xangô	Xangô	Xangô
13	Obaluaiê, Omulu, Nanã	Obaluaiê	Obaluaiê, Nanã, Oxumarê
14	Egum, Oxumarê, Orixá Okô, Ossaim	-	Egum
15	Oxalá, Ogum	-	-
16	Oxalá	-	-

BASCOM (1969), BRAGA (1988), LACHATAÑERÉ (1992), ARÓSTEGUI (1994), PRANDI (1994)

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## 1. LIVRO

- ABIMBOLA, W. The concept of good character in Ifá literary corpus. In: ABIMBOLA, W., org. **Yoruba oral tradition- poetry in music, dance and drama**. Ibadan: Ibadan University Press, 1975, p.389-419.
- ABIODUN, R. Ifa art objects: an interpretation based on oral traditions. In ABIMBOLA, W. , org. **Yoruba oral tradition- poetry in music, dance and drama**. Ibadan: Ibadan University Press, 1975, p. 421-469.
- AFANÁSSIEN, V.G. **Fundamentos da filosofia**. Moscou: Edições Progresso, 2º ed., 1985.
- AFLALO, F. **Candomblé : uma visão de mundo**. São Paulo: Mandarin,1996.
- ALFONSO, J. L. H Santería : uma religião cubana de origem africana. In: MOURA, C. E. M., org. **As senhoras do pássaro da noite, escritos sobre a religião dos orixás V**. São Paulo: EDUSP, Axis Mundi, 1994, p. 189-212.
- AMADO, J. **O sumiço da santa: uma história de feitiçaria**. Rio de Janeiro: Recorde, 2º ed., 1992.
- ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 1986.
- ARÓSTEGUI, N.B. **Opolopo Owo- los sistemas adivinatorios de la regla de Ocha**. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciências Sociales. Calle Nº 4104, Playa, 1994.
- ARÓSTEGUI, N. B. **Orula en el deambular por las antiguas civilizaciones**. La Habana: Editorial Calle 11 no. 160, 1995.

- ARÓSTEGUI, N.B. **Cuba: imágenes y relatos de un mundo mágico**. La habana: Ediciones Unión, 1997.
- AWOLALU, J.O. **Yoruba beliefs and sacrificial rites**. England: Longman, 1979.
- BARBOSA, J. M. **Obi- oráculos e oferendas**. Recife: D'Jumbay, 1993.
- BARROS, J. F. P. **O segredo das folhas- sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje- nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Palas/UERJ, 1993.
- BASCOM, W. **Ifa Divination: communication between gods and men ind west Africa**. London: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 3º ed., 1989.
- BAUER, C. **A hegemonia vermelha**. São Paulo: Edições Pulsar, 1995.
- BERENDT, J. E. **O jazz do rag ao rock**. Trad. Júlio Medaglia. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BERND, Z. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BERTAUX, P. **Africa desde la prehistoria hasta los estados actuales**. Historia Universal Siglo XXI, 3º ed., 1974.
- BILLARD, F. **No mundo do jazz- Estados Unidos: das origens à década de 50**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, Círculo do Livro, Série Vida Cotidiana, 1990.
- BONATTI, M. **Negra bela raiz- a presença negra na formação do Brasil**. São Paulo: ed. Santuário, 1991.
- BOTAS, P. C. L. **Carne do sagrado- edun ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás**. Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço/Vozes, 1996.

- BRAGA, J.O **jogo de búzios- um estudo da adivinhação no candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRAGA, J. **Ancestralidade afro-brasileira; o culto de babá egum**. São Paulo: EDUFBA/Ianamá, 2º ed., 1995a.
- BRAGA, J. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995b.
- BRAGA, J. **A cadeira do Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- CABRERA, L. **El monte**. Miami: 2º ed., 1968.
- CALADO, C. **Jazz ao vivo**. São Paulo: Perspectiva, Série Debates, 1989.
- CALADO, C. **O jazz como espetáculo**. São Paulo: Perspectiva, Secretaria de Estado da Cultura, Série Debates, 1990.
- CARNEIRO, E. **Religiões negras : notas de etnografia religiosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2º ed., INL, 1981.
- CARRERAS, J. A. **Esclavitud, abolicion y racismo**. La habana: Editorial Ciencias Sociales, 1989.
- CARVALHO, J. J. **Cantos sagrados do Xangô do Recife**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.
- CHATWIN, B. **O vice-rei de Uidá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CHOMSKY, N. **Diálogos com Mitsou Ronat**. Trad. Álvaro Lorencini e Sandra Margarida Nitrini. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.
- CONRAD, R. E. **Tumbeiros- o tráfico de escravos para o Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CONTIER, A. D. **Imprensa e ideologia em São Paulo - 1822-1842: matizes do vocabulário político e social**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- COSTA, M. N. **Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife (167-187)**. In MOURA, C. E. M.,

- org. **As senhoras do pássaro da noite, escritos sobre a religião dos orixás V.** São Paulo: EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- CUTI, L. S. **E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigo/José Correia Leite.** São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- ECO, H. **Metodologia, como se faz uma tese.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.
- ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Centro Editorial e didático da UFBA, 1984.
- ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. Salvador, anais, Centro de Estudos Afro-Orientais, Fundação Gregório de Mattos, Câmara de Vereadores, 1997.
- ENGELS, F. **A dialética da natureza.** Rio de Janeiro: 4º ed. , Paz e Terra, 1979a.
- ENGELS, F. **Anti-Dühring: filosofia, economia política, socialismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2º ed., 1979b.
- ESPINO, H.F. **Yoruba- un acercamiento a nuestras raíces.** La Habana: Editora Política, 1993.
- FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: EDUSP, 1995.
- FOLKLOREAFRO-CUBANO. **El arte de tirar los caracoles e interpretar los cocos: los oráculos de Biague y dialoggun.** La Habana: 1958.
- FRAGINALS, M. M. **El ingenio - complejo económico social cubano del azúcar I, II e III.** Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.
- FRY, P. **Feijoada e 'Soul Food': notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais.** In **Ensaio de Opiniões**, 1977, vol. 4, p. 47-53.
- GIORDAN, M. C. **História da África anterior aos descobrimentos.** Idade Moderna I. Vozes, 1985.
- GÓES, J. R. **O cativo imperfeito - um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX.** Vitória: Editora Lineart, 1993.

- HELMS, J.E. **Black and white racial identity: theory, research and practice**. New York: Greenwood Press, 1990.
- HOBBSAWM, E. J. **História Social do Jazz**. Trad. Angela Noronha. Rio de Janeiro: 2ª ed., Paz e Terra, 1990.
- IANNI, O. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed., 1993.
- IANNI, O. **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- INIKORI, J. E. O tráfico negreiro e as economias atlânticas de 1451 a 1870. In: UNESCO. **O tráfico de escravos negros- sécs. XV-XIX**. Lisboa: Trad. António Luz Correia. Edições 70, 1979,
- KOWARICK, L. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2ª ed. 1994.
- KURZ, R. **O colapso da modernidade: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KURZ, R. **O retorno de Potemkin: capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- LACHATAÑERÉ, R. **El sistema religioso de los afrocubanos**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Civilização Brasileira, 1947.
- LIMA, V. C. Os obás de Xangô. In: MOURA, C. E. M. coordenador. **Olóórìṣà- escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981, p. 87-126.
- LIMA, V. C. Ainda sobre a nação Queto. In: MARTINS, C.; LODY, R., **Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 67-80.
- LOPES, M. I. V. **Pesquisa em comunicação: formulação de um modelo metodológico**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

- MACIEL, C. **Candomblé e umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosos afro-capixabas**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. Lisboa: 2º ed., Biblioteca 70, Sociologia, (Éditions Sociales, Paris), 1972.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Antologia filosófica**. Lisboa: Clássicos de Bolso, Editora Estampa Ltda., 1974.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Miséria da filosofia- resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon (1847)**. Porto: Publicações Escorpião, 1976.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2º ed., 1983.
- MOSQUERA, G. **Cozido e cru**. Fundação Memorial da América Latina. São Paulo: 1996.
- MOURA, C. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Série Princípios, Editora Ática, 1989.
- MOURA, C. **A dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora, Anita, 1994.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO 1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- MUNANGA, K. **Negritude- usos e sentidos**. São Paulo: Série Princípios, Editora Ática, 1986.
- NENINHO DE OBALUAÊ- SILVA, J. A. G. **Beco sem saída: eu vivi no Carandiru**. Rio de Janeiro: Rercord, Rosa dos Tempos, 1999.
- NOGUEIRA, O. **Pesquisa social: introdução às suas técnicas**. São Paulo: Editora Nacional, 2º ed., 1973.
- OGUNBA, O. The performance ou Yorùbá oral poetry. In: ABIMBOLA, W., org. **Yoruba oral tradition- poetry in music, dance and drama**. Ibadan: Ibadan University Press, p. 807-876, 1975.

- OLIVEIRA, I. Nação angola. In: Encontro de nações de candomblé. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa "A cor da Bahia": Fundação Gregório de Mattos, Câmara Municipal de Salvador, 1997, p. 43-67.
- ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- ORTIZ, F. *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985.
- ORTIZ, F. *Los negros curros*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1986.
- ORTIZ, F. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1987.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro, umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2º ed., 1994.
- O TRÁFICO DE ESCRAVOS NEGROS- SÉCULOS XV-XIX. Documentos de trabalho e relatório da reunião de peritos organizada pela Unesco em Port-au-Prince, Haiti: de 31 de janeiro a 4 de fevereiro de 1978, 1979.
- PEDROSO, L. (Ogun Tola). *Obbedi- cantos a los Orishas: traduccion e historia*. Cuba: Ediciones Artex, 1995.
- PEREIRA, J. B.B. Raça e Classe Social no Brasil. In D'INCAO, M. A. *O saber militante- ensaios sobre Florestan Fernandes*. São Paulo: Paz & Terra, Editora UNESP, 1987, p. 151-160.
- POR UMA POLÍTICA NACIONAL DE COMBATE AO RACISMO E À DESIGUALDADE RACIAL: marcha zumbi contra o racismo, pela cidadania e a vida, Brasília: Editora Ltda., 1996.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: EDUSP, 1991.

- PRANDI, R. *As artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de búzios*.  
 In MOURA, C. E. M., org. *As senhoras do pássaro da noite, escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: EDUSP, Axis Mundi, 1994, p. 121-165.
- PRANDI, R. *Herdeiras do axé- sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- ROCHA, E. P. G., *O que é etnocentrismo?*, SANTOS, J. R., *O que é racismo*, BERND, Z., *O que é negritude*, Primeiros Passos ,volume 28, São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 4º ed., 1979.
- RAMOS, M. *Ori I*. (Inédito). Miami, 1999.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro- evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, R. *Alma africana no Brasil- Os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
- RISÉRIO, A. *Oriki orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- ROBAINA, T.F. *Hablen paleros y santeros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.
- ROCHA, A. M. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro : Topbooks, 1994.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 6. ed. [Brasília], Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- SÀLÁMÌ, S. *A mitologia dos orixás africanos*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- SÀLÁMÌ, S. *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.
- SANTOS, D. M. (Mestre Didi, Alipini). *História de um terreiro nagô, crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.
- SANTOS, J. E. *Os Nàgò e a Morte: pàdè, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 7º ed., 1993.
- SANTOS, M. S. A. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

- SANTOS, O. J. **Orunmilá & Exú**. Curitiba: Ed. Independente, 1991.
- SANTOS, O. J. **Ko èkó iyàwó- Série Aprende Ìyawó**. São Paulo: Editora Omodé, 1997.
- SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil- 1870/1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SERRA, O. **Águas do rei**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- SILVA, A.C.A. Questões legais e racismo na História do Brasil. In: MUNANGA, K., org. **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 121-132.
- SILVA, A. C. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. São Paulo: EDUSP, 1992.
- SILVA, V. G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- SOARES, C. E. L. **A negregada instituição- os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850 - 1890**. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca - volume 34, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.
- SODRÉ, J. Ialorixá, o poder singular feminino. In: MARTINS, C; LODY, R. org. **Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.249-262.
- SPROUL, B. **Mitos primais**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Siciliano, 1994.
- SHAW, T. Pré-história da África Ocidental. In: KI-ZERBO, J. , coordenador. **História Geral da África**. Trad. Beatriz Turquetti. São Paulo: Ática, 1982, p. 619-643.
- THIOLLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. Coleção Teoria e História, 5º ed., Editora Polis, 1987.
- TORRES-CUEVAS, E.; REYES, E. **Esclavitud y sociedad- notas y documentos para la historia de la esclavitud negra en Cuba**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. coordenador. **História Geral da África: I metodologia e pré-história da África.** Trad. Beatriz Turquetti. São Paulo: Ática, 1982, p. 157-179.
- VERGER, P. F. (1981) **Orixás- deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** São Paulo: Corrupio Edições e Promoções Culturais Ltda., 1981.
- VERGER, P. F. **Fluxo e refluxo do tráfico entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos: dos séculos XVII a XIX.** São Paulo: Corrupio, 1987.
- VERGER, P. F. **Artigos.** São Paulo: Corrupio, 1992.
- VERGER, P. F. **Os libertos : sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX.** São Paulo: Corrupio, 1992.
- VERGER, P. F. **Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá.** São Paulo: Companhia das Letras., 1995.
- VERGER, P. F. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** Trad. MOURA, C. E. M.. São Paulo: EDUSP, 1999.

## 2. DISSERTAÇÕES E TESES

- BARBOSA, M. I. S. **Acesso aos serviços de emergência médica: resgate - caso de polícia.** São Paulo: dissertação PUC/SP, 1992.
- CUNHA, M. O. **Em busca de um espaço- a linguagem gestual no candomblé Angola.** São Paulo: dissertação de mestrado FFLCH/USP, Antropologia Social, 1986.
- GOMES, F. S. **Histórias de quilombos- mocambo e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro- século XIX.** São Paulo: dissertação de mestrado DHIFCH/Unicamp, 1992.

- JOAQUIM, M. S. **A liderança das mães-de-santo: dilemas e paradoxos na construção da identidade negra.** São Paulo: doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduação em Psicologia Social, PUC/SP, 1996.
- PINTO, R. P. **O movimento negro em São Paulo : luta e identidade.** São Paulo: tese de doutorado FFLCH/USP, 1993.
- REIS, L. V. S. **Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição.** São Paulo: dissertação de mestrado em Antropologia Social apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. orientadora : Profa. Dra. Paula Monteiro, 1993.
- RIBEIRO, R. O. **Mãe negra, o significado iorubá da maternidade.** São Paulo, tese de doutorado em antropologia social, São Paulo: FFLCH Universidade de São Paulo. (orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga), 1995.
- SANTOS, G. G. **Partidos políticos e etnia negra.** São Paulo: dissertação CSPUC/SP, 1992.
- TAVARES, J. C. S. **Dança da Guerra : Arquivo-Arma.** Brasília: dissertação apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, 1984.

### 3. CADERNOS

- A CONTRIBUIÇÃO DO AFRICANO ESCRAVIZADO NA FORMAÇÃO CULTURAL, SOCIAL E POLÍTICA DO POVO BRASILEIRO. Estudos Afro-Brasileiros, Memorial Zumbi. Prefeitura Cidade de Volta Redonda: 1995.
- ADESOJI, M. A. **Nigéria -história- costumes, cultura do povo Iorubá e a origem dos seus orixás,** 1990.
- ALCANCE E LIMITES DA PREDISPOSIÇÃO BIOLÓGICA. São Paulo: Cadernos de Pesquisa, CEBRAP, nº 2, 1994.
- ALENCASTRO, L. F. **Geopolítica da mestiçagem.** In: **Novos Estudos.** São Paulo: CEBRAP, 1985, p. 49-63.

- BATISTA, P. N. **Caderno da Dívida Externa**. São Paulo: setembro, 1994.
- BERQUÓ, E. **Esterilização e raça em São Paulo**. São Paulo: CEBRAP, 1994.
- CALMON, J. **O vereador Manuel Querino**. Câmara Municipal de Salvador. Salvador: 1995.
- CHIF FASOGBON M.O. **The principle of the ancient constitutional history of Ile Ife Ooyelagbo: Ile Ife**, 1985.
- DESIGUALDADE RACIAL NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS: UMA COMPARAÇÃO ESTATÍSTICA. **Estudos Afro-Asiáticos**. 1992, p. 47-83.
- EL MOVIMIENTO DE LOS DERECHOS CIVILES Y EL LEGADO DE MARTIN LUTHER KING JR. EUA: Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos, 1989.
- ESTERILIZAÇÃO: impunidade ou regulamentação. **Cadernos Geledés**. São Paulo: 1991.
- FERNANDES, F. **Consciência negra e transformação da realidade**. Brasília: Centro de Documentação e Informação Coordenação e Publicações, Câmara Federal, 1994.
- FERRETTI, M. M. R. Mina, uma religião de origem africana. In: **Cadernos de Pesquisa**, vol. 4, 1988, p. 39-58, jan./jun.
- FERRETTI, M. M. R. Religião afro-brasileira, como resposta às aflições. In: **Cadernos de Pesquisa**, vol. 4, 1988, p. 87-97. jan./jun.
- FERRETTI, S. F. Revoltas de escravos na Bahia em início do século XIX. **Cadernos de Pesquisa**, vol. 4, 1988, p. 65-86, jan./jun.
- LODY, R. G. **Cultura material dos Xangôs e candomblés: em torno da etnografia religiosa do Nordeste**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, Instituto Nacional do Folclore, 1987.
- MEDEIROS, C.A. Abdias Nascimento: um Quixote vence os moinhos de vento. In: **População Negra em Destaque**. São Paulo: CEBRAP, 1998, p 94-98.

- MOURA, C. **A República de Palmares e o seu significado sócio-político**. São Paulo, 1995.
- MULHER NEGRA E SAÚDE. São Paulo: **Cadernos Geledés**. 1991.
- NEGROCIDADÃO - levante e lute pelos seus direitos. São Paulo: **Caderno da UNEGRO**, 1998.
- O FUTURO TAMBÉM PRECISA SER NEGRO. **Coordenadoria Especial do Negro, Prefeitura de São Paulo**. Biênio 1991/1992.
- PEREIRA, A. M. **Três desafios para o movimento negro: articulação, mobilização, organização**. Rio de Janeiro: Programa de Publicações IPCN, 1995.
- PROGRAMA DE AÇÃO DO MNU. **IX Congresso Nacional**. Belo Horizonte, 1990.
- REBELO, A. **Zumbi- 300 anos**. Brasília: Centro de Documentação e Informação, Coordenação de Publicação. Câmara dos Deputados Federais, 1995.
- SANT'ANNA, W. **Decifra-me ou te devoro: o IBGE e a nova classificação racial**. In **População Negra em destaque**. São Paulo: CEBRAP, 1998, p. 42-48.

#### 4. PAPER

- ANDREW, G.R. **Ação Afirmativa: um modelo para o Brasil?** Texto apresentado no seminário sobre "Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos contemporâneos". Brasília: 2-5 de julho, 1996.
- BACCEGA, M.A.; LIMA, S.M.C.L. **Manipulação e construção da identidade da África Negra na imprensa brasileira**. Conferência da IAMCR/AIERI, 18, Guarujá: 16-21, sessão Ethnicity, Racism and media, 1992.
- COMBATE AO EXTERMÍNIO DOS POVOS NEGROS E POBRES. Proposta da UNEGRO para o 1º ENEN. São Paulo, 1991.
- CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO RACIAL. Brasília: Ministério das Relações Exteriores. Seção de Publicações, 1970.

CUNHA JR., H. **Afrodescendência e africanidades brasileiras: a condição necessária, porém, não suficiente para compreensão da história sociológica do povo brasileiro.** Texto apresentado no NEINB/USP, 1997.

DECLARAÇÃO DOS POVOS NEGROS DAS AMÉRICAS NOS TREZENTOS ANOS DA IMORTALIDADE DE ZUMBI DOS PALMARES. Comitê Internacional do Encontro. São Paulo, 1995.

DICK, M. V. P. A. **Porque (não) afro-descendência.** Texto apresentado no NEINB/USP, 1997.

FALAGBE ESUTUNMIBI. **Degradação da imagem de Exu como estratégia de dominação branca e resgate da cosmovisão negra como estratégia de libertação.** São Paulo: Documento apresentado em palestra no Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra de, 1997.

FALAGBE ESUTUNMIBI. **A questão do Deus único nas religiões africanas e afrodescendentes- monoteísmo versus politeísmo- identidade e valia nos afrodescendentes.** São Paulo, 1997.

JOHNSON, G. T. **Affirmative Action: Keeping the Promise of Equality Alive.** Conference on Racial Equality II, Theme A : "Affirmative Action as a Tool of Change". EUA: George Meany Center for Labor Studies, August 22, 1995.

MOSQUERA, G. **Plastica del Caribe.** La Habana: Letras Cubanas, 1989.

MOSQUERA, G. **Africa en el arte latinoamerica.** Gial, 1991.

MUNANGA, K. **Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades.** Aula ministrada na Universidade de São Paulo, em 9.11.1989.

PAS, M. V. **O papel histórico da mulher negra.** Vitória, 1991.

RACISMO À BRASILEIRA. Salvador: Conferência Sindical Interamericana Pela Igualdade Racial. CUT, CGT, Força Sindical, 1994.

SKIDMORE, T. E. **Affirmative Action in Brazil?**- reflection of a brazilianist, conference on affirmative action sponsored by the ministry of Justice. Brasília, 1996.

WALTERS, R. **O princípio da ação afirmativa e o progresso racial nos Estados Unidos.** 1995.

## 5. REVISTAS

ALAI- Agência Latino-Americana de Informação .**Afro-americanos: de volta às raízes,** afirmando a identidade. Brasil, 1995.

CARNEIRO, E. Perfil do negro brasileiro. São Paulo: **Revista Princípios** nº 11, 1985, p. 45-50, agosto.

CONGRESSO CONTINENTAL DE LOS PUEBLOS NEGROS. **Boletim Campesino-Indígena de Intercambio Informativo, nº 31.** Quito, Equador, 1995.

CUTI, L. S. Frente à Frente Negra Brasileira. **Revista Proposta,** nº 51, 1991, p. 18-21.

GULLO, C. O fim do mito. São Paulo: **IstoÉ,** nº 1405, 1996, p. 74-80.

MOSQUERA, G. África dentro da plástica Caribeña. In: **Arte e Cultura da América Latina.** São Paulo: Cesa NO, ano I, julho, 1990.

MOURA, C. Cem anos de abolição do escravismo no Brasil. **Revista Princípios,** nº 15. São Paulo: 1988, p. 3-8.

MOURA, C. O racismo como arma ideológica de dominação. **Revista Princípio.** São Paulo: nº 34. São Paulo: 1994, p. 28-38.

MOURA, C.(1995/1996). Os quilombos e a luta de classes no Brasil. São Paulo: **Revista Debate Sindical,** ano 9, nº 20, 1995/1996, p. 43-48.

MUNANGA, K. (1978). Preconceito de Cor: diversas formas, um mesmo objeto- Estados Unidos, África e Brasil. **Revista de Antropologia,** vol. 21, segunda parte, 1978, p. 145-153.

OS HERDEIROS DA NOITE, fragmentos do imaginário negro 300 anos de Zumbi.

Belo Horizonte: **Revista nº 22**, Pinacoteca 90 anos, 1995.

OS ORIXÁS. **Revista Planeta**. São Paulo: Cultos afro-brasileiros, nº 1, 6º ed., 1996.

PEREIRA, J. B.B. (1983). São Paulo: Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. **Revista de Antropologia**, separata do volume XXVI, 1983, p. 93-105.

RAÇA NEGRA E EDUCAÇÃO. **Revista Estudos e Pesquisa em Educação**. Fundação Carlos Chagas, nº 63, 1987.

REVISTA DA USP. Dossiê Brasil/África. São Paulo: nº 18, 1993.

REVISTA DA USP (1995/1996). Dossiê povo negro- 300 anos. São Paulo, nº 28, 1995/1996.

REVUE NOIRE, BRÉZIL BRAZIL AFRO-BRASILEIRO - african contemporary art- art contemporain african . **Revista**, nº 22, 1996.

SANT'ANNA, W.; PAIXÃO, M. Desenvolvimento humano e população afro-descendente no Brasil: uma questão de raça. **Revista Proposta**, nº 73, 1997.

SCHERER-WARREN, I. Organizações Não-Governamentais na América Latina: seu papel na construção civil. **Revista da Fundação Seade**, volume 8/ nº 3/ jul-set, 1994.

TERRA, P. Esterilização- uma arma política. **Cadernos do Terceiro Mundo**, nº 141, 1991.

UMA GERAÇÃO DE MUDANÇAS, O movimento pelos direitos civis na América. **Agência de Divulgação dos Estados Unidos**. 1989.

XAVIER, J. T. P. No al genocidio programado. **ALAI Servicio Informativo** 225, separata, 1996.

Y nosotras latinoamericanas?, Estudos sobre Gênero e Raça. **Relatório Fundação Memorial da América Latina**, 1992.

## 6. JORNAIS

- ABONG. **Órgão da Associação Brasileira de Organização Não Governamentais.** Jornal Eleições 1996, agosto.
- ADEKOYA, A. **Ògún Ye, Deus do Ferro.** **Jornal Umbanda & Candomblé.** São Paulo, 1997, p.3.
- BENISTE, J. Os métodos tradicionais da educação Yorubá- o conceito da ancestralidade. **Griô.** Salvador, ano 1, 1993.
- CORREIO DA UNESCO. **De onde vem o racismo?.** Brasil, 1996.
- FERREIRA, G. (Esu Akerekoro). Ifon, uma nação em questão. **Jornal Correio Afro.** São Paulo, 1996, p. 5.
- FERREIRA, G. (Esu Akerekoro). Visão de Ifá e os problemas da morte, a doação de órgãos, o uso de próteses, a cremação e o aborto. **Jornal Correio Afro.** São Paulo, 1997, p. 2.
- IYA WANDA D'OSUN. (1997). Do abian ao iyawó- a destituição de uma tradição afrodescendente. **Correio Afro.** São Paulo, 1997, p. 3.
- JORNAL DA USP. Especial, Coordenadoria de Comunicação Social, ano XII, nº 371, Grupo de Políticas Públicas. São Paulo, 1995.
- NETO, M. C. O filho do trovão- Mário Cravo Neto entrevista Pierre Verger. **Caderno Mais, FSP,** p. 4-6. São Paulo, 18.02.1996.
- RACISMO cordial. **Jornal FSP.** São Paulo, 25.06.1995.
- SANTOS, N. B. Exclusão nunca mais- o município também pode colaborar na inclusão dos negros na sociedade brasileira. **Jornal da Abong,** nº 16, 1996.
- VINTE ANOS DO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA. (1971-1991). **Jornal Nacional do MNU,** nº 20, 1991.
- XAVIER, J. T. P. A construção do olhar negro no Brasil e na África. **Jornal Correio Afro.** São Paulo, 1996.

XAVIER, J. T. P. Candomblé: equivalente universal da ancestralidade africana. **Jornal Correio Afro**. São Paulo, 1997, p.3.

#### 7. ENCARTE

Neto, D. R. Vai-Vai, orgulho da saracura: 1980, 50 anos de carnaval paulista. São Paulo, 1980.

Orisa World. San Francisco, Califórnia, 1997.