

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Jamile Dantas Nascimento Santos

Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana

Ribeirão Preto

2023

Jamile Dantas Nascimento Santos

Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de mestrado em Psicologia

Área de Concentração: Processos Culturais e
Subjetivação

Orientador: Prof. Dr. José Francisco Miguel
Henriques Bairrão

Ribeirão Preto

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte. Em consonância com o sugerido pela Biblioteca da Universidade de São Paulo/Ribeirão Preto, a formatação do presente trabalho segue o formato digital.

Santos, Jamile Dantas Nascimento.

Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana/ Jamile Dantas Nascimento Santos; orientador José Francisco Miguel Henriques Bairrão. – Ribeirão Preto, 2023.

119 p. il; 30 cm

Dissertação (Mestrado) -- Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Pós-graduação em Psicologia. Área de concentração: Processos culturais e subjetivação.

1. Etnopsicologia. 2. Religião yoruba. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Psicologia eReligião.

Folha de Aprovação

Nome: Santos Jamile Dantas Nascimento

Título: Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Instituição: Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

Prof.

Instituição:

Assinatura: _____

Prof.

Instituição:

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os seres imateriais e materiais que possibilitaram e guiaram o meu caminhar a este momento. Sou grata a Olodumare e as divindades. Sei que não poderia ser e estar aqui se não fosse por todas as energias que sustentam a minha existência.

Ao meu Ori, por abençoar as minhas escolhas.

A Orunmila e a Gbogbo Orixá, por me guiar e me abençoar.

Ao Ilê Obedande Ifairawo, por abrir as portas à pesquisa e por todos os ensinamentos afetuosos.

Ao meu orientador, Miguel, pela receptividade com a qual me recebeu em seu campo de saber, e por toda a paciência nas orientações.

Aos colegas do Laboratório de Etnopsicologia, com os quais pude aprender e desenvolver conhecimentos nesses anos de partilha e apoio.

A João, o amigo responsável por ter pegado em minha mão e me levado à porta de Ifá.

A Ehpo, quem me apresentou a vida pela perspectiva de Ifá, por ser presença constante de cuidado e inspiração em minha existência.

À minha ancestralidade, masculina e feminina, que adubaram o solo para as minhas pisadas.

Aos meus pais, Gessimeire e Gilvan, pela vida aqui no Aiyê.

Ao meu amor-sobrinho, Pedro Lucas, por desenhar e colorir os meus dias com seu amor genuíno.

RESUMO

Santos, J. D. N. (2023). *Culto a Ifá no Brasil: tempo e destino numa tradição afro-cubana* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta dissertação apresenta um estudo sobre o Culto a Ifá no Brasil, que, nas últimas décadas, foi despertado no país a partir da chegada de babalaôs cubanos e nigerianos, ganhando adeptos no segmento religioso afro-brasileiro. Ifá é um sistema divinatório que possibilita acessar Orunmila, a divindade da sabedoria e do destino da tradição iorubá. Também chamado Ifá-Orunmila, é o orixá ao qual o povo iorubá confia a resolução de seus anseios, problemas e conflitos. As pessoas consultam Ifá-Orunmila através de seu sacerdote, o babalaô, responsável por manusear seu oráculo e interpretar seu Corpo Literário constituído por 256 Odus (signos). A pesquisa teve como objetivo compreender as motivações para a adesão ao culto a Ifá afro-cubano no Brasil. Caracterizando-se como uma pesquisa qualitativa, exploratória, teve como procedimentos o estudo de caso e a escuta participante, sob a perspectiva da Etnopsicologia. Concentrou-se no Culto a Ifá da tradição afro-cubana que se solidificou no país a partir da década de 1990, na cidade do Rio de Janeiro, e, atualmente, tem ganhado adeptos em várias regiões do país. Assim, a pesquisa foi realizada em uma casa de Ifá de tradição afro-cubana, que nos permitiu compreender que o Culto a Ifá promove aos seus adeptos desenvolvimento pessoal para expandir seus potenciais enquanto humanos, passando a ter uma vida mais tranquila, harmonizada e alinhada ao destino escolhido para viver na terra. Esse não é um desenvolvimento pessoal qualquer. Envolve uma inscrição africana, tanto na perspectiva de um resgate de uma ancestralidade, como no endereçamento a um destino compatível com essa filiação, pois o Culto a Ifá promove aos seus adeptos um aprimorado autoconhecimento ao lhes permitirem a possibilidade de acessar o próprio destino que escolheram para viver e de se reconectarem com seus ancestrais.

Palavras-chave: Etnopsicologia, Religião yoruba, Cultos afro-brasileiros, Psicologia e Religião.

ABSTRACT

Santos, J. D. N. (2023). Cult of Ifá in Brazil: time and destiny in an Afro-Cuban tradition (Master's Dissertation). Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Ribeirão Preto, University of São Paulo, São Paulo.

This research presents a study on the Cult of Ifá in Brazil, which, in the last decades, has been awakened in the country, with the arrival of Cuban and Nigerian babalawos, gaining followers in the African-Brazilian religious segment. Ifá is a divinatory system that makes it possible to access Orunmila, the deity of wisdom and destiny of the Yoruba tradition. Also called Ifá-Orunmila, it is the orisha to which the Yoruba people entrust the resolution of their aspirations, problems and conflicts. People consult Ifá-Orunmila through their priest, the babalawo, responsible for handling the oracle and interpreting the Literary Corpus consisting of 256 Odus (signs). The research aimed to comprehend the motivations for joining the African-Cuban Cult of Ifá in Brazil. It is characterized as a qualitative and exploratory research, the procedures of which were the study case and participant listening, under the perspective of the Ethnopsychology. It focused on the Cult of Ifá from the Afro-Cuban tradition that solidified in the country from the 1990s onwards, in the city of Rio de Janeiro, and, currently, has gained adherents in various regions of the country. Thus, the research was carried out on an Ifá house of African-Cuban tradition, which allowed us to understand that the Cult of Ifá promotes personal development to its adherents to expand their potentials as human beings, leading to a more tranquil, harmonized life, aligned to the chosen destiny to live on earth. This personal development is not just any development. It involves an African inscription, both from the perspective of rescuing an ancestry, and addressing a destiny compatible with this filiation, for the Cult of Ifá provides to its followers an improved self-knowledge by allowing them the possibility of accessing the very destination they have chosen to live and to reconnect with their ancestors.

Keywords: Ethnopsychology, Yorubareligion, African-Brazilian cults, Psychology and Religion.

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	15
1.1 Brasil sem África é irreal; com ela, torna-se totalidade cósmica	15
1.2 Ifá-Orunmila	19
1.2.1 <i>Sistema Divinatório de Ifá</i>	23
1.2.2 <i>A tradição iorubá</i>	32
1.3 Ifá na diáspora: Brasil e Cuba	38
1.4 Ifá no Brasil: tradição afro-cubana	50
1.4.1 <i>Culto a Ifá no Ilê Ifá Obedande Ifairawo</i>	54
1.4.2 <i>Ifá e Candomblé: juntos e não misturados</i>	63
2. OBJETIVO	69
3.MÉTODO	71
3.1 Etnopsicologia e Escuta Participante	71
3.2Análise dos dados	76
3.3 A escolha do campo e da pesquisa	77
3.4Um novo contexto para a pesquisa	79
3.5 Babalaô, Apetebis e Awofakans – Os colaboradores	80
4. RESULTADOS E DISCUSSÃO	83
4.1 Osode: na esteira da vida	83
4.2 Plante: o encontro com o destino	88
4.3 Ori: o caminho é para dentro	94
4.4 Ipin Ori: encontrar a si mesmo	98
4.5 Reconexão Ancestral	103
4.6 Ifá-Orunmila para os seus devotos	108
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	115
ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA	119

1. INTRODUÇÃO

1.1 Brasil sem África é irreal; com ela, torna-se totalidade cósmica¹

A constituição da identidade nacional brasileira é determinada pela ancestralidade africana (Ribeiro, 1996). Os povos dos diversos grupos africanos trazidos ao Brasil e seus descendentes têm participação equânime aos outros grupos europeus na construção identitária da sociedade brasileira, embora não se possa dizer o mesmo sobre seu reconhecimento pela população do país, que ainda nos dias atuais tem seu mérito camuflado pela estrutura racial de poder que também constitui a nação.

As marcas simbólicas e estruturais que o tráfico negreiro gerou parecem intransponíveis, pois a África, ainda atualmente, continua sendo o continente menos reconhecido, se comparado ao europeu, como fundamental para a formação da sociedade e da cultura brasileira em decorrência da ideologia do branqueamento, como constatou Ribeiro (1996). J. F. Santos e A. P. Rocha (2011) corroboram essa constatação ao acrescentar que, embora o Brasil seja o segundo país do mundo com maior número de pessoas negras, ficando em primeiro lugar a Nigéria, ainda é negligenciada a contribuição de toda a diversidade étnica cultural, histórica e religiosa do continente africano para a formação do Brasil.

Se nos diferentes campos da esfera social há resistência em reconhecer a participação do povo negro enquanto formador da identidade brasileira, no seguimento religioso a influência das culturas advindas do continente africano é inegável. O que denota a discriminação e os ataques racistas sofridos pelos adeptos das religiões de matrizes afros, visto que o legado cultural dos povos negros, importante para a constituição da sociedade, ainda não é bem aceito por todos os brasileiros (Ribeiro, 1996).

As diversas culturas africanas que chegaram ao Brasil durante a diáspora forçada deixaram muito de seus costumes no país, principalmente os últimos grupos étnicos que saíram da região da Nigéria (Ribeiro, 1996). Os grupos que formaram a atual Nigéria como nupe, ibo, edo, haussa, ioruba etc., só para citar alguns, deixaram importantes influências no Brasil. Inegavelmente disseminadas na população, estão presentes em todos os aspectos da vida do brasileiro, seja na forma de organização familiar, seja na maneira de sentir, na maneira de receber, na culinária, na linguagem e, sobretudo, na religião (Yai, 1992).

Na linguagem, a influência foi tão significativa que no início do século XX línguas nigerianas como nupe, gum, haussa e ioruba ainda eram faladas no Brasil, principalmente na

¹Palavras do Profº Dr. Esperdito Pedro da Silva em apresentação de Badiru (1989, p. 3).

Bahia, onde a língua ioruba era a língua da comunidade negra. Embora nenhuma língua nigeriana seja falada atualmente no Brasil, seus traços, principalmente os elementos léxicos, são identificados no português brasileiro. O ioruba passou de língua veicular para língua ritual, sendo encontrado entre os membros das comunidades religiosas ioruba o estoque léxico mais rico (Yai, 1992).

Mas foi no campo religioso que as culturas africanas tiveram influência principal, de tal modo que, como constata Yai (1992), quando se fala em estudos afro-brasileiros o tema das religiões africanas, principalmente as de origem nigeriana, é o mais discutido. Segundo o autor, é difícil falar da influência da cultura nigeriana no Brasil sem falar de religião, aspecto da sociedade que teve influência mais significativa. Todavia, se a religião ioruba influenciou o espectro religioso brasileiro, em suas práticas e doutrinas, como é disseminado, de fato, somente o candomblé guardou e desenvolveu a mensagem ioruba (Yai, 1992).

Talvez essa constatação explique o motivo de o candomblé ter sido alvo das estratégias cruéis e racistas de aniquilamento, dentro do campo da ciência, produzidas pelo psiquiatra higienista Nina Rodrigues. Em suas pesquisas, com foco preconceituoso e colonizador, o higienista baiano se empenhou na observação das práticas rituais e de culto de ascendência africana na Bahia com o objetivo de comprovar cientificamente a inferioridade de seus praticantes - as pessoas negras.

A produção acadêmica do psiquiatra mostrando etnograficamente os cultos de rituais e possessões como práticas anímicas e primitivas dos descendentes de africanos ganhou, a princípio, destaque nacional e internacionalmente de forma negativa e pejorativa. Posteriormente, emergiram do campo religioso brasileiro os cultos afro-brasileiros, especificamente os da Bahia, com visibilidade na direção contrária a seu objetivo, servindo como referência pioneira para pesquisadores que se debruçaram a estudar os cultos de origem africana na Bahia sob outra ótica (Bastide, 1971).

Se as pesquisas de Nina Rodrigues fomentaram o racismo no país, a partir de uma suposta evidência científica que buscou atestar a inferioridade mental dos povos negros após análises interpretativas racistas de suas crenças, por outro lado, se tornou, mais tarde, uma evidência de resistência e resiliência na preservação dos cultos aos orixás nas novas terras, passando a compor fonte de pesquisa segura, dado o seu comprometimento e objetividade enquanto pesquisador, para os interessados no campo afro-religioso brasileiro, especificamente no candomblé (Bastide, 1971).

É notório o esforço despendido para o não reconhecimento do povo negro como atores sociais enquanto protagonistas na formação da sociedade brasileira, que não é sem explicação

quando todas as ações e estratégias do pós-abolição, por parte dos poderes da época, mantinham interesse na aniquilação de caracteres físicos e subjetivos das culturas africanas que resistiram aos mais de três séculos de escravização. Portanto, o campo religioso foi o aspecto da sociedade brasileira que permitiu aos descendentes do continente africano não apenas trazer sua religião para as novas terras, mas, sobretudo, existir social e culturalmente.

Na religião é onde as questões existenciais, que são inerentes aos seres humanos, encontram uma via de contemplação. As pessoas, a fim de compreender a origem da vida e acalmar as suas crises existenciais, começaram desde o princípio a elaborar perguntas que produziram respostas por via da filosofia e/ou da religião. São produzidas questões como “Quem sou eu, de onde eu vim, para onde eu vou?”, que são perguntas basilares para a compreensão da vida. Procura-se, também, por respostas para os anseios, para as angústias e crises referentes às questões próprias da experiência humana. Mas, para os diferentes grupos que aportaram ao Brasil na condição de escravizados, a religião foi também uma via possível de Ser e Estar no Novo Mundo segundo suas cosmovisões, em conformidade com suas origens, pois, de acordo com Yai (1992), o candomblé diferentemente de outros segmentos religiosos é

[...] uma religião que se propõe não como “o caminho, a verdade, a vida”, mas como uma via possível, uma possibilidade de vida que é sobretudo um olhar otimista e poético sobre o homem e o mundo. Uma religião na qual nem o inferno nem o diabo têm lugar e que não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços da comunidade e aos orixás. (Yai, 1992, p. 32).

Juntamente aos seus costumes, trouxeram para o país seus cultos e crenças religiosas que originaram os cultos afro-brasileiros. O povo iorubá, um dos grupos que influenciaram significativamente a cultura e o campo religioso, manteve com muito esforço seu culto aos orixás que preconiza práticas divinatórias a partir de seu sistema oracular, composto pelo Opelè Ifá, Ikin Ifá e cauris (búzios); este último, sendo utilizado pelos sacerdotes Babalorixás e Ialorixás, possibilitou manter vivo o culto aos orixás no Brasil, que ficou nomeado como candomblé. Já o sistema oracular com o opelè Ifá e ikins Ifá, utilizado pelos babalaôs (sacerdotes de Ifá), perdurou até metade do século XX (Bastide, 1971), quando o último babalaô faleceu no Brasil; seu manuseio retornou no país somente com a chegada de babalaôs da Nigéria e de Cuba, no final do mesmo século, especificamente nas décadas de 80 e 90, reforçando e renovando o campo religioso afro-brasileiro.

Na sociedade iorubá, as pessoas contam com o auxílio dos orixás (divindades) para resolver seus problemas e ter uma vida boa - próspera e longeva. De acordo com Yai (1992), “a mensagem religiosa yoruba não parte de uma angústia nem do ‘medo dos deuses’. [...] É antes uma tentativa de resposta aos problemas do homem, a partir de sua ambientação física e social” (Yai, 1992, p.32). Deste modo, conforme a tradição ioruba, as indagações ontológicas, referidas acima, são endereçadas ao orixá da sabedoria e do destino, conhecido como Orunmilá ou Ifá. De acordo com a tradição oral iorubá, Orunmila foi o único orixá que conheceu a origem das coisas e presenciou a escolha do destino dos humanos, possuindo assim o conhecimento sobre todo o cosmos e sobre os oris (cabeça) das pessoas, podendo sondar o presente, o passado e o futuro como descrevem renomados autores (Abimbola, 1977; Adékòyà, 1999; Ribeiro & Sàlámi, 2008; Ribeiro, 1996) que se debruçaram a estudar Ifá.

Ifá é um sistema divinatório encontrado na sociedade ioruba, na África Ocidental, onde foi intimamente identificado com a história, mitologia, religião e medicina popular do povo ioruba (Abimbola, 1977; Ribeiro & Sàlámi, 2008). Ifá é uma divindade muito importante e os iorubas o têm como um repositório das suas crenças e valores morais. A divinação de Ifá é utilizada durante todos os seus importantes ritos de passagem (cerimônia de dar o nome, casamentos, funerais, e quando dão posse aos reis). Para a sociedade tradicional ioruba, Ifá é considerado como a sabedoria dos ancestrais, o que lhe confere autoridade em todos os aspectos da vida do povo (Abimbola, 1977).

Na África, de acordo com Abimbola (1977), dentro da religião tradicional ioruba, Ifá possui uma posição única entre as diversas divindades do panteão, visto que seus sacerdotes demandam um sistemático e longo treinamento, e a sua mitologia o reconhece como Deus da sabedoria. Seus sacerdotes o denominam de obarìsà (rei das divindades), pois Ifá é o porta-voz das divindades e dos ancestrais, isto é, através da divinação de Ifá os seres humanos podem se comunicar com as divindades e com os ancestrais, sem o qual teriam dificuldade de alcançar os poderes divinos para solucionar seus problemas (Abimbola, 1977).

No sistema de crenças ioruba a origem da vida, a criação do universo, do mundo, dos seres vivos e inanimados é explicada através dos mitos. Sua cosmogonia está sistematizada no Corpo Literário de Ifá, onde se encontra a sabedoria de Orunmila. Portanto, no Culto a Ifá o conhecimento é atribuído a Orunmila, que, acessado pelo seu sacerdote, o babalaô, através do seu sistema divinatório, orienta quem o procura resolvendo as mais variadas questões de vida e de morte (saúde, emprego, família, relacionamento, mau destino, etc.) (Abimbola, 1977).

Como apresenta Abimbola (1977), Ifá, por ter um aspecto intelectual e uma linhagem de homens acadêmicos tradicionais em seu sacerdócio, representa um ramo especial da

religião iorubá. Por causa desse mesmo aspecto especial, Ifá vai além da religião, abrangendo a cultura. Ifá é o meio pelo qual se reforma e se preserva o que é bom na sociedade ioruba. Ifá, portanto, é a própria cultura ioruba. Ifá foi a via que permitiu uma sociedade não letrada manter e propagar sua própria filosofia e valores de vida apesar de contar com um instrumento cheio de falhas para basear seu sistema - a memória humana – constituída com seus lapsos e imperfeições (Abimbola, 1977).

Assim, pode-se entender que, ao mesmo tempo em que está contido na Religião Tradicional iorubá, Ifá contém a cultura da sociedade ioruba, transportando seus valores e crenças para o Novo Mundo, após a diáspora africana (forçada), no campo religioso onde se atualizou e se manteve vivo.

1.2 Ifá-Orunmila

De acordo com o sistema de crença que é embasada na mitologia ioruba, Ifá, que também é conhecido como Orunmila, foi uma das quatrocentas e uma divindades que desceram do òrun para o aye com uma missão particular a realizar na Terra, delegada pelo Deus Supremo, Olodumare. Entre essas divindades, Oxalá foi encarregado de moldar os corpos humanos com argila, Exú ficou responsável por guardar o axé, e Ifá foi incumbido da divinação por sua sabedoria adquirida ao presenciar a criação do universo por Olodumare. Desta forma, Ifá possui muito conhecimento ao saber os segredos do universo, apresentando significado singular para os iorubas (Abimbola, 1977).

Ifá-Orunmilá é a divindade oracular da tradição iorubá. A palavra Ifá nomeia, ao mesmo tempo, a divindade e o seu sistema divinatório; já a palavra Orunmilá designa a divindade e é resultante das contrações de *orun-l'o-mo-a-tila*, *Somente o Céu conhece os meios de libertação*, e *orun-moola*, *Somente o céu pode libertar*. O significado da palavra Ifá, que tem por raiz o fonema *fa*, é *acumular*, *conter*, indicando que Ifá contém todo o conhecimento tradicional iorubá em seu *Corpus Literário* - o *Odu Corpus*. Assim, Ifá ou Orunmilá é conhecido e respeitado como o orixá da sabedoria. Também é considerado o orixá do destino, pois somente esta divindade presenciou o nascimento de todos os seres - *Eleri-ipin*, *testemunha* (ou *defensor*) *do destino humano* - e conhece o destino do ori - *ipinori* – podendo orientar quem o procura quanto ao seu passado, presente e futuro (Ribeiro & Sálami, 2008).

Ao ser consultado como o ÈlẹriIpın, por ser o único a conhecer “a verdadeira natureza e origem de todos os objetos animados ou inanimados criados por Deus, [...] Orúnmilá era verdadeiramente a própria testemunha de Deus quando começou a criar outras substâncias orgânicas e inorgânicas” (Ibie, 1986, p.12), como descrito abaixo:

Depois da moldagem da figura humana em barro, era tempo de lhe dar o hálito de vida, de modo que Deus falou a todas as divindades que estavam presentes para fecharem seus olhos. Todos fecharam seus olhos, exceto rúnmilá, O que simplesmente cobriu sua face com seus dedos sem cobrir seus olhos. Quando Deus estava insuflando o sopro de vida no homem, descobriu que Orúnmilá estava assistindo-o. Quando Orúnmilá tentou fechar seus olhos depois de ter sido pego espionando, Deus chamou-o para manter seus olhos abertos já que nada espetacular era feito sem uma testemunha viva. Este é o porquê Orúnmilá é chamado Ukpin ou Oríşa (Testemunha do próprio Deus). (Ibie, 1986, p.37).

Nessa história é possível notar a importância da testemunha quando se acessa a sabedoria no Culto a Ifá. Isto é, em toda consulta feita a Orunmila, são sacados juntamente ao Odu da orientação principal mais dois Odus testemunhas. Assim também acontece na iniciação a Orunmilá, quando o Odu de nascimento desce a Terra, são sacados mais dois Odu, que são as testemunhas do primeiro. Sendo ele a testemunha do próprio Deus, entende-se que para a manifestação de sua sabedoria na vida de quem o consulta, é preciso que haja testemunhas.

Orunmilá é um dos orixás que constituem o panteão de divindades iorubá. O panteão é regido por Eledunmare, o Ser Supremo. Todo o conhecimento sobre os orixás, sobre o cosmos, o oculto, os registros históricos sobre a organização social e os mitos dessa tradição milenar é guardado no Odu Corpus e passado em gerações de forma oral, pelo axé da palavra, por seus sacerdotes, os babalaôs (Abimbola, 1977). O babalaô, que significa pai que tem o segredo, é o divinador de Ifá (Bascom, 1980), o responsável por acessar Ifá-Orunmilá através do jogo oracular que resultará em uma configuração remetendo-o ao Odu Corpus, que lhe trará os ensinamentos necessários para quem o procura (Ribeiro & Sálami, 2008).

Sendo Ifá um oráculo de homens e deuses (Ribeiro & Sálami, 2008), todos os seres consultam Orunmila. De acordo com o Corpo Literário de Ifá, em seus 256 Odu, encontraremos inúmeros itans que narram as consultas a Ifá realizadas por todos os seres do Cosmos. Os orixás consultaram Ifá. Os humanos consultaram Ifá. Os animais consultaram Ifá. As plantas consultaram Ifá. Até mesmo Orunmilá consultou Ifá.

Os itans, dos duzentos e cinquenta e seis Odus, ao contar as histórias de orixás, fauna e flora que procuraram um babalaô para consultar Ifá, não só comprovam a importância da

sabedoria de Orunmilá para todos os seres, como também testemunham a prática da consulta como condição *sine qua non* para se viver bem a vida, com sorte, longevidade e prosperidade nos caminhos.

Neste sentido, sendo Orunmila o detentor de todo conhecimento, sendo a gênese da vida encontrada em seu Odu Corpus, que tem respostas para orientar os humanos com suas questões de vida através de sua sabedoria, Ifá também é compreendido como a filosofia de Orunmila, pois, com seu sistema divinatório, guia os caminhos positivos para se viver bem (Abimbola, 1977; Noguera, 2018; Ribeiro & Sálami, 2008). Entretanto, ao estar fundamentado nos mitos das divindades iorubá, o conhecimento de Orunmila levanta oposição referente à sua caracterização enquanto filosofia, entendendo-o apenas com o caráter religioso.

Nessa perspectiva, de acordo com o filósofo e professor Renato Noguera (2018), os mitos não são narrativas reservadas a explicações fora do pensamento filosófico. Em seu trabalho “*A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmila*”, o autor faz uma ressalva sobre a separação entre mito e filosofia, dizendo ser ela um equívoco a partir da citação de alguns estudiosos sobre o tema. O autor apresenta o filósofo italiano Robert Bernasconi (2007), que contrapõe a hipótese dos consagrados historiadores e textos introdutórios de filosofia, “de que o pensamento filosófico se diferenciou do mito especificamente por volta do século VI antes da Era Comum (a. E. C.) nas colônias gregas insulares” (Bernasconi, 2007 como citado por Noguera, 2018, p. 30):

Para Bernasconi, a cisão entre mito e filosofia ocorre efetivamente durante o período do renascimento europeu, quando a emergência de um projeto de racionalidade parece impor um distanciamento radical dos elementos mítico-religiosos que sempre fizeram parte do pensamento filosófico. (Bernasconi, 2007 como citado por Noguera, 2018, p. 30).

De acordo com Noguera (2018), o divórcio entre os mitos e os pensamentos filosóficos não existia durante toda a antiguidade, nem no período medieval. A fim de mostrar outros pensadores que desmentem a oposição entre mito e filosofia, o autor faz uma citação de Sócrates, que na obra *Fedro* teria pedido a Critón que pagasse um sacrifício ao deus Asclépio, dando-lhe um galo. Outro ponto destacado foi que, segundo seu discípulo Platão, Sócrates fazia formulações filosóficas sobre a eternidade da alma (Noguera, 2018).

Neste sentido, o autor traz a definição de mito de acordo com a filósofa nigeriana Sophie Oluwole: “mitos são fontes de pensamento filosófico e os textos de filosofia não estão em oposição, ou ainda, numa diferenciação radical e substancial em relação aos mitos” (Oluwole, 2017 como citado por Noguera, 2018, p. 31).

Sophie Oluwole apresenta três caracterizações de Orunmilá em seu trabalho pioneiro intitulado “Socrates and Orunmila: Two Patron Saints of classical Philosophy”. Em conformidade com a autora, Noguera descreve em seu texto essas três possibilidades enquanto: Orunmilá mítico; Orunmilá corporativo; Orunmilá histórico (Oluwole, 2017 como citado por Noguera, 2018).

De acordo com o autor, na primeira característica se expressa a dimensão mítico-religiosa de Orunmila, que na sociedade ioruba é reconhecido como o orixá que tem o segredo de Ifá. “A segunda caracterização é de ordem corporativa e institucional, ou ainda: trata-se de uma função sociocultural que funciona como signo da preservação simbólica do patrimônio intelectual de um povo material” (Noguera, 2018, p. 32). Na perspectiva da terceira caracterização, o Orunmilá histórico surge de uma narrativa antiga segundo a qual, conforme Abosedo Emanuel, “Orunmilá foi um próspero filósofo, casado com Iwa, descrito como um grande pai. Ele teve muitos seguidores; mas 16 foram mais próximos, receberam os ensinamentos de um sistema que passou a ser designado como Odu Ifá” (Abosed, 2000, p. 233 como citado por Noguera, 2018, p. 33).

Ainda de acordo com o estudo referido acima, Noguera (2018) busca analisar, a partir de algumas narrativas da cosmologia iorubá, o que seria para ele “uma das questões-chave do pensamento de Orunmilá: a filosofia pode ser definida como arte de viver na produção de sentido. Ou ainda, modo de vida orientado pelo autoconhecimento” (Noguera, 2018, p. 31). Nesse sentido o autor afirma:

Uma das caracterizações mais adequadas para definir a filosofia de Orunmilá é como um modo de vida que se ocupa de duas atividades: conhecer a própria cabeça (ciência da cabeça) e mapear antecipadamente os caminhos a serem percorridos (cartografia dos caminhos). O exercício filosófico consiste basicamente em dar conta dessas duas atividades. (Noguera, 2018, p. 34).

Ibie (1986) corrobora Noguera (2018) em sua extensa “A obra completa de Orunmila”, afirmando ser a filosofia de Ifá uma das mais antigas formas de conhecimento na fase reveladas à humanidade. Em sua obra, o autor se refere à prática da religião de Ifá como uma arte (Ibie, 1986). De acordo com o autor

[...] a expressão “IFÁ” encerra as revelações, estilos de vida, e religião ensinada por rúnmilá. Este é o porquê de ser frequentemente o dito que Orúnmilá é a divindade, mas Ifá é sua palavra. O sacerdote de Ifá é o pedaço da boca de Orúnmilá e até comparativamente recentemente, ele era o eixo em torno do qual a vida diária da comunidade girava. (Ibie, 1986, p. 13).

A posição central de Ifá-Orunmila e seus sacerdotes na sociedade ioruba é tão expressiva que, de acordo com Abimbola (1977), houve uma identificação tão acentuada entre Ifá e a mitologia, a religião, a medicina popular e os valores culturais que Ifá pode ser considerado um sinônimo da própria cultura ioruba. Para o povo ioruba, Ifá é um guia por ser a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais. Assim, a importância de Ifá na sociedade tradicional ioruba é tão significativa que a vida de cada ser humano é regulada por Orunmila, desde o nascimento até a morte. Nenhuma pessoa decide algo de importância sem consultar Ifá, e os importantes ritos de passagem da comunidade têm que ser sancionados por ele (Abimbola, 1977).

1.2.1 Sistema Divinatório de Ifá

O sistema divinatório de Ifá é o meio pelo qual o babalaô (adivinho) acessa o deus da sabedoria. Ou seja, é Orunmila quem responde no jogo de Ifá, quando consultado por seu sacerdote para orientar através dos duzentos e cinquenta e seis Odu quem procura por sua sabedoria. O conhecimento contido no Corpo Literário de Ifá é obtido pelo manuseio dos instrumentos divinatórios, que lhe darão caídas de Odu que precisam ser interpretados pelo pai do segredo (babalaô) a fim de orientar a vida dos consulentes conforme suas necessidades (Abimbola, 1977).

Assim, o sistema divinatório é constituído por: duzentos e cinquenta e seis Odu (256); Opelé Ifá (corrente divinatória); Ikins Ifá (sementes de dendê de quatro olhos); Iyerosun (o pó divinatório); Oponifá (o tabuleiro divinatório); e outros elementos complementares como veremos a seguir. Ao manusear o opelé ou o ikin, o sacerdote pode chegar a 16 Odu (signos) principais (também chamados maiores), mais 240 Odu menores (juniores) que combinados entre si resultam em uma configuração de 256 Odu, o total de signos do Corpo Literário de Ifá (Abimbola, 1977).

Portanto o sistema oracular de Ifá-Orunmila acessa a gênese de cada ser, fotografando o presente, o passado e o futuro para desenhar, através do Odu, resposta e solução da vida atual de quem o procura (Ribeiro, 1996).

1.2.1.1 O corpus literário de Ifá

O corpo literário de Ifá é composto por duzentos e cinquenta e seis signos, que Abimbola descreve como categorias de poesia. Cada categoria é chamada de Odú, assim o Odú Corpus é formado por 256 Odú. Cada Odú contém muitos poemas, conhecidos pelos iorubás como *ese*, que lhe dão uma identificação e um caráter próprio. Para os iorubás os *Odu* são divindades que, assim como as outras divindades, desceram do *òrun* na cidade de *Ifè* (cidade sagrada). Eles acreditam que os *Odu* foram enviados à Terra por *Olódùmarè* (o Deus Supremo iorubá) para substituir *Òrúnmìlà* após o seu retorno para o *òrun* (Abimbola, 1977).

Cada *Odu*, com sua própria assinatura e caráter, precisa ser interpretado pelo sacerdote de Ifá que tem treinamento para distinguir os *ese* que constituem cada um dos 256 *Odu*. Estando apto a distingui-los, o sacerdote pode reconhecer a assinatura de cada um dos *Odu* e interpretar suas características do ponto de vista literário, mitológico e religioso (Abimbola, 1977).

Como descreve Abimbola (1977):

Os nomes dos duzentos e cinquenta e seis *Odu* são baseados em dezesseis nomes genéricos de onde os nomes dos *Odu* são derivados. Cada um destes dezesseis nomes básicos corresponde a um dos dezesseis padrões possíveis de divinação em um dos braços da corrente divinatória ou um dos lados das marcas feitas no pó divinatório. Desde que ambos, o pó divinatório e a corrente divinatória, são lidos da direita para a esquerda, como árabe, o padrão do lado direito é considerado básico e é nele que os dezesseis nomes genéricos são baseados. (Abimbola, 1977 p. 23).

Os dezesseis padrões básicos das marcas impressas colocadas em ordem cronológica são:

Ilustração 1 – Dezesesseis padrões básicos em ordem cronológica

(1) Ogbè	(2) Òyèkú	(3) Ìwòrì	(4) Òdí
I	II	II	I
I	II	I	II
I	II	I	II
I	II	II	I
(5) Ìrosùn	(6) Òwónrín	(7) Òbàrà	(8) Òkànràn
I	II	I	II
I	II	II	II
II	I	II	II
II	I	II	I
(9) Ògúndá	(10) Òsá	(11) Ìká	(12) Òtúúrúpòn
I	II	II	II
I	I	I	II
I	I	II	I
II	I	II	II
(13) Òtúá	(14) Ìrètè	(15) Òsé	(16) Òfún
I	I	I	II
II	I	II	I
I	II	I	II
I	I	II	I

Fonte: Abimbola (1977)

Os duzentos e cinquenta e seis Odus são o resultado da combinação desses dezesseis padrões genéricos entre si. A derivação desses genéricos está organizada em dois grupos: 16 Odus maiores (primeiro grupo e mais importante) e 240 Odus menores. Os 16 Odus maiores ou principais (Ojú Odu) são formados pela duplicação de cada um dos dezesseis padrões genéricos. Ao serem duplicados, passam a ser acompanhados pela palavra *Èjì* ou *Méjì*, que significam “dois”. Assim, a duplicação do padrão genérico Ogbè (ogbè + ogbè) forma o padrão 1 Odu *Èjì Ogbè*, a duplicação de *Òyèkú* (*Òyèkú* + *Òyèkú*) forma o padrão 2 Odu *Òyèkú Méjì*, e assim sucessivamente até o padrão 16, que ao ser duplicado forma o Odu *Òfún Méjì*. Portanto, quando se tem o mesmo padrão genérico na direita e na esquerda, a assinatura do Odu é de um Ojú Odu (Odu principal ou maior), assim os nomes dos Odus apresentados a seguir são os 16 Odus principais (maiores) chamados *Èjì* ou *Méjì* e estão na ordem de antiguidade (Abimbola, 1977 p. 23):

Ilustração 2 – Dezesseis Odu Meji

- | | |
|------------------------|---------------------------|
| 1 – <i>Èjì Ogbè</i> | 2- <i>Òyèkú Méjì</i> |
| 3 – <i>Ìwòrì Méjì</i> | 4 – <i>Òdí Méjì</i> |
| 5- <i>Ìrosùn Méjì</i> | 6 - <i>Òwónrín Méjì</i> |
| 7 - <i>Òbàrà Méjì</i> | 8 - <i>Òkànràn Méjì</i> |
| 9 – <i>Ògúndá Méjì</i> | 10 - <i>Òsá Méjì</i> |
| 11 – <i>Ìká Méjì</i> | 12- <i>Òtúúrúpòn Méjì</i> |
| 13 – <i>Òtúá Méjì</i> | 14 - <i>Ìrètè Méjì</i> |
| 15 - <i>Òsé Méjì</i> | 16 – <i>Òfún Méjì</i> |

Fonte: Abimbola (1977)

O segundo grupo é formado por duzentos e quarenta Odus chamados Omo Odu (filho do Odu) ou Amúlù (padrões mistos). Como descreve Abimbola (1977):

Estes são baseados na organização com qualquer par dos dezesseis padrões genéricos lado a lado desde que não sejam iguais. Assim se pegarmos o padrão (1) como ponto de partida na direita e colocarmos qualquer um dos outros quinze na esquerda, nós teremos a assinatura de quinze *Odu* juniores diferentes. Da mesma maneira se pegarmos o padrão (2) como ponto de partida e arranjarmos um dos outros quinze padrões (incluindo o padrão 1) no seu lado esquerdo, isto nos trará a assinatura de mais quinze outros *Odu*. Se fizermos isto em cada um dos dezesseis padrões genéricos, de maneira que nenhum padrão apareça mais que

uma vez do lado direito nós chegaremos a duzentos e quarenta *Odu* juniores. (Abimbola, 1977 p. 24).

Igualmente aos dezesseis *Odu* principais, existe uma ordem cronológica entre os *Odu* juniores. Serão apresentados abaixo os nomes dos trinta *Odu* mais velhos entre os juniores em ordem de senioridade (Abimbola, 1977).

Ilustração 3 – *Odu* mais velhos entre os menores

1 - Ogbèyèkú	2 - Òyèkúlogbe	3 - Ogbèwèyín
4 – Ìwòrìogbè	5 - Ogbèdí	6 - Idingbè
7 – Ogbèrosùn	8 - Ìrosùngbèmí	9 - Ogbèhúnlé
10 - Òwónrínsobgè	11 - Ogbèbàrà	12 - Òbàràbogbè
13 – Ogbèkàrà	14 - Òkànrànsodè	15 - Ogbèyónú
16 – Ògúndábèdé	17 - Ogbèríkúsá	18- Òsálogbè
19 – Ogbèkàrelé	20 - Ìkágbémí	21 - Ogbètómọpọ̀n
22 - Òtúúrúpọ̀ngbè	23 - Ogbèalára	24 - Òtúáoríkọ̀
25 - Ogbèatẹ̀	26 - Ìrẹ̀ntẹ̀gbè	27 - Ogbèsẹ̀
28 - Òsẹ̀ogbè	29 – Ogbèfún	30 - Òfúnngbè

Fonte: Abimbola (1977)

De acordo com Abimbola (1977), todas as combinações resultando em 256 *Odu*s diferentes representam características próprias para cada um dos *Odu*. Como exemplo, temos o primeiro e mais importante *Odu* – Èjì Ogbè – identificado com a boa sorte e o décimo quarto *Odu* – Ìretè Mèjì – significando a morte. O significado dos *Odu*s como boa sorte e morte se dá pela maioria de seus poemas (ese) retratarem histórias relacionadas a esses temas, concedendo assim esse caráter de boa sorte para Èjì Ogbè e de morte para Ìretè Mèjì. O que não significa dizer que necessariamente todos os poemas de Ìretè Mèjì falarão de morte e Èjì Ogbè falarão de boa sorte, podendo ter outros poemas dentro desses *Odu*s que não tenham a ver com o tema principal. Cada *Odu*, embora apresente poemas que contêm um tema principal que lhe dão uma característica peculiar, apresentam também poemas destoantes do tema central (Abimbola, 1977).

Os autores Ribeiro e Sàlámi (2008) referem o Corpus Literário de Ifá como sendo o grande livro vivo da sabedoria iorubá. Atribuem a característica “vivo” para descrever a

junção de informações contido em 256 volumes diferentes transmitidos oralmente para os descendentes, e por constituir-se um sistema aberto, ou seja, as experiências diárias se somam às narrativas, enriquecendo o Odu corpus. Na perspectiva de livro, os autores entendem os *ese* por capítulos que, geralmente de forma metafórica, guardam ensinamentos relativos às normas de conduta, aos princípios ético-morais, educacionais e aspectos preventivos e terapêuticos de saúde (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

Segundo Abimbola (1977), cada *ese* ou poema de Ifá, seja longo, seja curto, possui uma organização com sequência lógica em seus elementos que o autor denominou de estrutura. De acordo com o autor, os *ese* possuem um máximo de oito (longo) e um mínimo de quatro (curto) partes estruturais. A estrutura do autor segue assim: primeira parte (I) o *ese Ifá* inicia-se com uma apresentação do nome do sacerdote de Ifá que no passado efetuou a divinação; parte (II) menciona o nome do cliente para quem os divinador *esem* (I) fizeram divinação; parte (III) menciona o motivo ou ocasião da divinação; parte (IV) menciona os sacrifícios, tabus e conselhos que o cliente foi aconselhado a seguir; parte (V) menciona se o cliente seguiu ou não o conselho que lhe foi dado em (IV); parte (VI) mostra o resultado da divinação, o que aconteceu com o cliente se este fez ou não o sacrifício e as outras coisas indicadas; parte (VII) mostra a reação do sacerdote de Ifá ao desfecho da divinação; parte (VIII) apresentada uma conclusão para a história inteira (Abimbola, 1977).

Nos Odus Ifá encontram-se as respostas para quem o consulta, tanto para prevenir situações como para correção de infortúnios. Os 256 Odus são compostos por narrativas chamadas *itans*. Nesses *itans* encontram-se acontecimentos míticos, histórias e conhecimentos sobre as diversas áreas como filosofia, geografia, artes etc. (Ribeiro & Sàlámi, 2008). Os *itans*, também chamados *patakís*, precisam ser interpretados pelo *babalaô* para orientar seus consulentes de acordo com o que precisam (Sàlámi, 1999). Como salienta Ribeiro (1996), somente Orunmila, conhecendo o destino do *ori* dos humanos e podendo sondar o tempo, é consultado nos momentos críticos da existência.

1.2.1.2 Instrumentos divinatórios

Ikin (Os Dezesesseis Carochos Sagrados)

Os Ikin são carochos da palmeira de Ifá (*òpè Ifá*), considerados os mais antigos e importantes instrumentos de divinação de Ifá. Cada caroço de dendê dessa palmeira contém quatro olhos em sua borda inferior, diferenciando-o dos demais frutos das outras palmas, que

contêm três olhos. Para os iorubás, os frutos com quatro olhos são considerados sagrados para Ifá, não podendo ser usados para produzir azeite de dendê. Os dezesseis caroços são guardados em uma tigela que fica mantida em uma dependência da casa onde o sacerdote mora. Na tradicional sociedade iorubá os ikin são utilizados para divinação em raras e importantes ocasiões, como uma nova coroação de um rei, por exemplo (Abimbola, 1977).

Ilustração 4 – Ikins de 4 olhos



Fonte: internet

Iyerosun (O Pó Divinatório) e Oponifá (O Tabuleiro Divinatório)

Quando o sacerdote de Ifá utiliza os ikin para divinação ele utilizará o pó e o tabuleiro divinatório para registrar suas marcas. Assim, na divinação os ikin são manipulados juntamente com o pó de divinação, o iyerosun, que é usado para o sacerdote marcar os Odu no oponifá. Os sacerdotes consideram o pó divinatório como um símbolo sagrado de Ifá. O pó, esbranquiçado ou amarelado, é obtido da árvore *irosùn* ou do bambu seco transformado em pó por cupins (Abimbola, 1977).

O oponifá é o tabuleiro divinatório de Ifá, uma bandeja entalhada em madeira, que pode ser esculpida em diversos tamanhos e formas. No oponifá se coloca o iyerosun para se marcar com os dedos os traços obtidos através do manuseio dos ikin. Com o oponifá colocado à sua frente, o sacerdote, que mantém os dezesseis caroços dentro de uma das mãos, tentará tirá-los de um só golpe com a outra mão. A depender da quantidade de caroços que restarem na palma de sua mão, ele fará marcas verticais no pó divinatório. Ao final, após manipulação dos ikin, ele obterá a marca de um Odu (Abimbola, 1977).

Ilustração 5 - Oponifá com Iyerosun



Fonte: internet

Opèlè (A Corrente Divinatória)

O Opele é conhecido como a corrente divinatória de Ifá. Instrumento muito importante para acessar Ifá, é usada com mais frequência na divinação das consultas diárias que os Ikins. A corrente é formada por oito meias cascas do fruto opele. As meias cascas são colocadas quatro de cada lado justapostas na corrente que tem duas terminações abertas na base. Cada casca possui um lado externo liso e um interno rugoso. A corrente pode ser feita de metal e outros materiais. É guardada dentro de uma bolsa de couro ou pano conhecida como *àpò Ifá* (Abimbola, 1977).

O opele é mais prático de manusear, oferecendo ao sacerdote a marca do Odu com mais facilidade. Segurando a corrente pelo meio, o sacerdote a joga na direção oposta ao seu corpo, que ao cair no chão apresentará um Odu conforme os lados das meias cascas se mostram (parte lisa ou enrugada) (Abimbola, 1977). Segue abaixo, à esquerda, imagem ilustrativa de uma corrente divinatória:

Ilustração 6 – Opelé e Iróké



Fonte: internet

3 – Ìróké

Iróké, como na figura acima à direita, é o objeto entalhado em madeira ou marfim usado para bater no oponifá repetidas vezes para evocar Ifá no início e durante a divinação. É esculpido em tamanho pequeno ou grande, podendo ter uma figura humana ou só a cabeça de um ser humano. Sua parte superior possui uma forma cônica, longa e afilada. A parte inferior tem um formato de boca alargada e suporta o instrumento quando colocado em pé (Abimbola, 1977).

Ìbò

O Ibò é um instrumento para tirar a sorte. O sacerdote de Ifá o utiliza para encontrar detalhes adicionais relacionados à interpretação do poema que recitou para o cliente. Faz uso dele para saber para quem está sendo endereçada a mensagem de Ifá, se é para quem o consulta ou para um parente. Utiliza-o a fim de saber como deve ser feito o sacrifício que foi indicado e para outros problemas também. Os elementos utilizados para o ibò representam uma resposta positiva e uma negativa para as questões colocadas. Geralmente os instrumentos básicos do *ibò* são um par de búzios amarrados e um osso. Os búzios representam uma resposta positiva, enquanto o osso representa uma resposta negativa. Mas outros instrumentos também são usados para compor os *ibò* (Abimbola, 1977).

Acredita-se que, através do *ibò*, Ifá irá falar ao cliente a fim de complementar os detalhes do *esè* que foi identificado ao problema do cliente. Assim, o sacerdote pede ao cliente para colocar o osso em uma das mãos e o par de búzios na outra mão. Sem que ele veja em qual das mãos estão os objetos, o sacerdote faz a pergunta a Ifá e manipula o instrumento de divinação que lhe dará os *Odus* a lhe indicar qual a mão a ser escolhida. A divinação é feita, portanto, por meio das perguntas, e os *ibò* são usados para obter as respostas, sendo um meio de comunicação rápido entre Ifá e o cliente, sem o qual seria impossível determinar as minúcias de cada divinação (Abimbola, 1977).

Ilustração 7 - *Ibó*



Fonte: internet

1.2.2 *A tradição iorubá*

Os iorubás estão situados atualmente no país da Nigéria, predominantemente nos estados do Ogun, Oyo, Lagos, Kwara e Ondo, e nos países do Togo e República do Benin (antiga Daomé). Sobre a sua origem, combinam-se fatos históricos e mitológicos que abrem margens para diferentes entendimentos. A reunião de muitos grupos étnicos em um mesmo espaço geográfico e a história de colonização se configuram como uma trama complexa que dificulta o conhecimento da real origem desta etnia (Ribeiro, 1996).

Contrariando a afirmação dos mitos iorubás de que Ile-Ifé teria sido a cidade onde se originou o mundo, alguns autores, citados por Ribeiro (1996) em seu trabalho intitulado

“Alma africana no Brasil”, discorreram sobre o ponto de partida dos povos iorubás ter sido em outros locais geográficos, tendo se estabelecido nas atuais terras iorubás após consequentes migrações. Diante do que os autores pontuaram (Ki-Zerbo, 1982 como citado por Ribeiro, 1996; Perkins & Stembridge, 1977 como citado por Ribeiro, 1996), a autora chegou ao seguinte entendimento:

Podemos supor que a origem mais provável dos iorubás seja a seguinte: Teriam vindo do Alto Egito ou Núbia; sendo súditos do conquistador egípcio Nimrod, de origem fenícia, o teriam seguido em suas guerras de conquistas, rumo à Arábia, onde teriam se estabelecido durante algum tempo; da Arábia teriam sido excluídos, em virtude de praticarem cultos fundamentalmente pagãos, ou ainda, uma forma deturpada de Cristianismo ocidental. (Ribeiro, 1996, p. 41).

Essa suposição da autora, inclusive, refuta a ideia de que os iorubás teriam origem em Meca (Oriente), como é disseminado sobre o tema. A autora afirma que, por seus hábitos e costumes, os iorubás certamente vieram do Oriente, entretanto, não são pertencentes à família árabe e nem à Meca que conhecemos na História Geral. Tendo como mais provável a descendência de Nimrod (fenícios), após guerrear na Arábia, terem sido conduzidos à África, a autora entende a Meca referida da tradição iorubá como sendo possivelmente a Arábia. O próprio nome iorubá tem sua origem desse deslocamento da Arábia, pois *Yarba* se refere ao local de sua primeira fixação duradoura na África. *Yarba* equivale ainda ao termo hausa *Yarriba*, que significa iorubá (Ribeiro, 1996).

Na sociedade iorubá tradicional, assim como em outras sociedades africanas, sua cosmologia está embasada nos mitos. É nos mitos e provérbios que se retratam as histórias dos orixás, a origem do mundo e a criação dos seres vivos. Assim, para tentar compreender a concepção do outro, o ponto de partida é o próprio outro e não a nossa concepção do que entendemos dele. Neste sentido, para se compreender Ifá o ponto de partida é a cosmogonia iorubá que é fundamentada no Odu Corpus, único caminho possível para acessar seus ensinamentos milenar e ancestral. Deste modo, são apresentados a seguir o sistema de crenças iorubá, discorrendo sobre a relação entre o Ser Supremo e os Orixás, assim como a concepção de Tempo e Destino, concepção de Pessoa, Universo e Ori.

1.2.2.1 Elendumare e o seu Panteão de Divindades

Elendumare, Olodumare, Olofin, Olorun são alguns nomes para designar o Deus do povo iorubá, conhecido como o Ser Supremo. A contração de Olodumare significa Ol' (senhor, autoridade), Odu (muito grande, pleno, recipiente profundo), Mare (aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há). Olorun significa Senhor do céu, sendo sua contração Ol' (senhor), Orun (céu). Olofin significa rei (Ribeiro, 1996).

O Ser Supremo é o criador, o Rei, Onipotente de todo o cosmos. Não é cultuado diretamente como os deuses orixás, mas, sendo Ele o criador de tudo o que há, todo culto aos irunmales requer a sua permissão para acontecer (Abimbola, 1977). Os Irunmales são as entidades que habitam o mundo invisível, havendo entre eles os irunmale-divindades e os irunmales-ancestrais. Os irunmale-divindades são as energias (axé) advindas diretamente de Olodumare e estão associados à criação. Os irunmale-ancestrais estão associados à vida dos humanos no aiyê, podendo ser os ancestrais da direita – masculinos Baba-egun (Sociedade Egungun) e os da esquerda – femininos Iya-agba ou Iyami (Sociedade Gelede e Egbeeleeko). As divindades, estando associadas à criação, relacionam-se à estrutura da natureza, enquanto os ancestrais se relacionam à estrutura da sociedade. “O orixá representa um valor e uma força universal e egun, um valor restrito a determinado grupo familiar ou linhagem. Aquele define a pertença do ser humano à ordem cósmica e este, sua pertença à determinada estrutura social” (Ribeiro, 1996, p. 60).

Orixás são divindades que se caracterizam por primordiais, ancestrais e personificação de forças e fenômenos naturais. Os orixás primordiais são aqueles que participaram da criação do mundo como Obatalá ou conhecido por Oxalá; Orunmila, também chamado Ifá, e Exu. As divindades ancestrais são os que foram deificados por suas condutas quando viveram no aiyê como o orixá Xangô, o quarto rei de Oyo, que foi identificado com Jakuta, a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões. As divindades personificadas a fenômenos e força da natureza são milhares de espíritos que estão associados às águas (rio, mar, lagos) como Olokun, às florestas, montes, rochas, cavernas, montanhas etc. (Ribeiro, 1996).

Na tradição oral iorubá, fala-se de 401 deidades (orisá, ebora, ebura, imolé) que viveram na terra em algum momento, com exceção de Olorun (o Deus do céu), e se tornaram rios ou montanhas, ou retornaram aos céus, ou foram ao centro da terra, tornando-se divindades com atributos específicos e especiais que podem proporcionar bênçãos aos seus devotos (Bascom, 1980).

Na crença iorubá, as divindades foram os primeiros habitantes do Ayé. Não havia nada na Terra quando as quatrocentas e uma divindades desceram do Orun na cidade de Ifè, o primeiro local da Terra a ser habitado por seres humanos. A população da Terra aconteceu de

duas formas distintas, uma através do casamento das divindades entre si, que gerou a linhagem de humanos que depois se tornaram os divinos governantes do povo iorubá, e a outra pela criação dos seres humanos por Olodumare e Oxalá que se tornaram os súditos das divindades e de seus descendentes (Abimbola, 1977).

Os Orixás embasam a vida em todos os aspectos do povo iorubá, e o princípio de tudo está fundamentado nessas divindades (Adékòyà, 1999). Dito de outra forma, na concepção iorubá, não é que os aspectos físicos e espirituais se misturem. Eles não se separam. Os orixás são estruturais nas suas vidas, sendo feita a partir deles a construção social, econômica e cultural. Assim, a relação deles com o Ser Supremo da criação e com tudo o que há no universo difere da concepção do europeu, sobretudo a concepção de Deus, gerando incompreensões para quem não vive essa tradição (Adékòyà, 1999; Beniste, 1997; Sàlámi& Ribeiro, 2015).

Uma expressão dessa incompreensão foi o entendimento equivocado de Nina Rodrigues, ao afirmar que a religião iorubá era politeísta, por cultuarem os vários Orixás. Oentendimento de um autodeclarado monoteísta, como por exemplo um judaíco ou um cristão, ao olhar de longe pessoas cultuando várias divindades, só poderia entender que elas fossem politeístas, pois para ele divino seria somente o seu Deus Javé ou Jeová. Mas se ele, ao menos, chegasse perto e perguntasse a essas pessoas o que seria divindade para elas, certamente poderiam chegar a uma outra conclusão. Neste sentido, José Beniste, pesquisador e ogã dos cultos afro-brasileiros, desfaz esse equívoco afirmando que na tradição iorubá os Orixás não são deuses equivalentes ao Deus judaico-cristão. Para os iorubás, o Deus Supremo é Olódùmarè ou Elendumare, aquele que é o próprio criador dos orixás e quem consentiu a criação de tudo que há no universo (Beniste, 1997). De acordo com Awolalu e Dopamu, “os orixás são deuses com d minúsculo. Emanações do Ser Supremo, dele possuem atributos, qualidades e características e têm por propósito servir à vontade divina no governo do mundo” (Awolalu e Dopamu, 1979 como citado por Ribeiro, 1996, p. 59). Assim, Olódùmarè está acima regendo todos os Orixás (Oxalá, Orunmilá, Exu, Oduduwa, Ogum, Oxossi, Oxum, Yemanjá, Oyá e demais orixás), que são intermediários entre Ele e os humanos, e são incumbidos de guiar e cuidar de todos os seres vivos, humanos e natureza, dentro dos limites estabelecidos por Ele (Beniste, 1997).

Corroborando a supremacia de Eledunmare, Ribeiro e Sàlámi (2008) pontuam que o poder do Deus Supremo é tão absoluto que o único Orixá a quem ele deu a permissão para conhecer a gênese de tudo que há no cosmos (natureza, humanos etc.) foi Orunmila, que, como já visto anteriormente, ficou incumbido de guiar os destinos dos humanos, sendo

conhecido como a testemunha do destino – Eleri-pin. Orunmila também é conhecido como senhor do oráculo de Ifá, este denominado como o oráculo de homens e deuses (Ribeiro & Sàlámi, 2008). Martins (2012), ao constatar que Orunmila é o único conhecedor dos mistérios de tudo o que há no universo e encarregado de propagar esse conhecimento para a humanidade, afirma ser Ifá, abstratamente, a manifestação do próprio Deus Supremo (Martins, 2012).

De acordo com Bascom (1980), Olodumare (Deus do céu), ou Olorun (aquele que é dono do céu), ou Oba Orun (Rei do céu) está acima de todas as outras deidades e vive acima dos arco-íris. Ele não tem cultuadores específicos, nem cultos, nem santuários e nenhum sacrifício lhe é oferecido diretamente, mas quem quiser pode rezar para ele (Bascom, 1980).

Por outro lado, se traçarmos um organograma do panteão iorubá, talvez fosse possível analisar uma horizontalidade na supremacia de Eledunmare com os orixás. Ou seja, embora o Ser Supremo detenha todo o poder do cosmos, Ele compartilha a autonomia com os orixás quando permite que eles participem da constituição do mundo ao delegar-lhes importantes responsabilidades na criação, como narrados em alguns itans. Essa observação pode ser constatada no Corpo Literário de Ifá.

1.2.2.2 Concepção de Pessoa e Universo

O universo que concebemos, na concepção africana, é a materialização de um universo invisível, ou seja, tudo o que constitui o cosmos em sua forma concreta é uma extensão de sua forma espiritual. Tudo o que percebemos e que é palpável no aiyê provém do mundo espiritual, sobretudo os humanos. A vivência das pessoas na terra, tendo seu início com o nascimento e seu término com a morte, integra a existência global na dimensão espiritual para onde irão retornar (Ribeiro, 1996).

Nessa concepção, de que toda forma material, visível, provém de uma origem invisível, os iorubás entendem que o ser humano é constituído pela associação de componentes tangíveis (físicos) e intangíveis (invisíveis), sendo formado pelos elementos Ara, Ori, Ojiji, Okan e Emi. Ara, que designa o corpo físico, é o receptáculo dos demais elementos. Constitui a casa, componente tangível, que abriga Ori, Ojiji, Okan e Emi. Associado à ara está ojiji, fantasma humano conhecido como sombra. Sendo a representação visível da essência espiritual, Ojiji acompanha a pessoa do seu nascimento à sua morte. Okan designa tanto o coração físico quanto o coração intangível. O coração físico, ligado ao axé vermelho – sangue - é a sede representativa da inteligência, do pensamento e da ação –

coração imaterial. Importante salientar esse aspecto da concepção iorubá, de colocar o coração como a sede da cognição e não da emoção como é tida em nossa sociedade, como pilar para entendermos a perspectiva de ser e estar na vida transcendental (orun/aiye) desse povo. Se o raciocínio em nossa cultura está ligado à ruptura entre razão e emoção, colocando a sede dos pensamentos na cabeça (cérebro), essa ação não só deslegitima o sentir como sendo superior e imprescindível na tomada de decisões dos humanos como rompe com a maior fonte de transferência de energia vital (axé) da pessoa para o seu entorno (pessoas, natureza, orixás, ancestrais). Emi é associado à respiração, ao sopro divino, já que a pessoa ao morrer emi se separa do corpo. É o princípio vital da vida no aiyê, designado também como espírito ou ser. Ori é a verdadeira essência do ser humano. Ori é a cabeça física que simboliza oriinu – a cabeça interior. É um guia ímpar na ajuda aos seus. Somente ela acompanha a pessoa antes de nascer e após morrer. Ori é considerado uma divindade e requer culto assim como as outras divindades (Bascom, 1980).

1.2.2.3 Iwá Pele

O Culto a Ifá está fundamentado na tradição iorubá. A sabedoria dos povos iorubás, proveniente do Corpus literário de Ifá, contém ensinamentos sobre educação, saúde, história, geografia, assim como orientações sobre o comportamento ético e moral que cada pessoa deve desenvolver (Delfino, 2017; Ribeiro, 1996). Assim, a fim de tornar a leitura factível com a perspectiva dos povos dessa etnia, como prediz a etnopsicologia, abordaremos alguns princípios base que são utilizados na religião de Ifá.

Alguns dos princípios básicos ensinados na tradição iorubá desde a tenra idade são o Iwa (caráter) e Paciência. Iwa designa o que conhecemos como caráter. Para os iorubás o bom caráter é fundamental para se viver em sociedade e para ter comportamentos e atitudes que visem o bem da comunidade. É um dever a pessoa procurar melhorar diariamente e se desenvolver moralmente para viver bem com seus pares. O bom caráter (iwa pele), para esse povo, deve ser ensinado, desenvolvido, praticado (Abimbola, 1977; Ribeiro & Sàlámi, 2008).

Ter boa conduta, apresentar comportamentos corretos e ser dotado de valores e virtudes são ensinamentos básicos, encontrados nas histórias sobre os orixás, contidos nos odus. Vale ressaltar que na concepção iorubá o bem é a neutralização do mal, ou seja, não apenas se deve evitar o mal, mas, principalmente, praticar o bem com princípios que impeçam a ação do mal.

Assim, o desenvolvimento e a prática do bom caráter (iwa pele) é um dos valores mais importantes na tradição ioruba (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

A paciência é outra grande virtude enaltecida pelos iorubás. De acordo com Ribeiro e Sàlámi (2008), a divindade eleguá é o grande responsável por ensinar esse princípio em alguns odus do livro sagrado de Ifá (o corpus de Ifá). Segundo os autores, a maior virtude de Exu é a paciência, orixá que apresenta também como virtudes a lealdade, amizade, solidariedade, bom senso, discernimento. Exú, ao contrário de sua equivocada comparação com o diabo judaico-cristão, é caracterizado, de acordo com esses autores, como um orixá que possibilita a união das pessoas, a realização do que se pensa ser impossível e a escolha de caminhos positivos (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

1.3 Ifá na diáspora: Brasil e Cuba

Ifá foi transportado da sociedade tradicional iorubá, em seu continente de origem, para as Américas de forma hedionda, por meio do tráfico escravista. De acordo com Portugal (1992), durante quatro séculos de mercado transatlântico de pessoas escravizadas, de 1500 até o final do século XIX, mais de onze milhões de africanos foram transportados à força de suas terras de origem para as terras do Novo Mundo. Deste total, pelo menos um quinto foi proveniente da atual Nigéria (Portugal, 1992).

A respeito da origem de Ifá não há um consenso, mas sabe-se que sua propagação começou a partir da África Ocidental, mais especificamente nos países da Nigéria, Baixo Togo e Benin, regiões de etnia iorubá, chegando às Américas e ao Caribe durante a diáspora africana (Martins, 2012; Ribeiro, 2008). De acordo com a cosmovisão da sociedade iorubá, que é pautado em sua mitologia, Ifá se originou na cidade de Ifé, compreendida como a cidade sagrada do povo iorubá. É na cidade de Ifé (região da parte ocidental do continente africano) que os diversos mitos iorubás referem à origem de Ifá, assim como a origem da vida no Aiyê (Abimbola, 1977).

Entretanto, embora os mitos sobre a criação da humanidade especifiquem a região da África como ponto de partida do culto, encontram-se divergências entre os autores quanto à sua origem. Adepoil, por exemplo, refere a origem de Ifá a Meca, na geomancia árabe. Já Sàlámi (1999) se apoia nos itans ao afirmar que a cidade de Ifé é o berço de Ifá como está transmitido em sua tradição oral. Abimbola (1977), por sua vez, corrobora a ideia de a origem ser em Ifé, entretanto, para o autor, Ifé não se limita apenas à extensão territorial geográfica

da Nigéria, tendo um significado mais místico e amplo ao ser referenciado nos versos de Ifá não apenas uma região Ifé, mas sete localidades denominadas Ifé.

Todavia, essa dissonância não é uma questão que coloque em dúvida toda a importância e a gama de conhecimento milenar da tradição iorubá para os seus adeptos dos países africanos, e, inclusive, para os países da diáspora que tiveram suas culturas influenciadas significativamente pela cultura iorubá, como podemos ver nas produções de Bascom (1980), Delfino (2017), Lopes (2020), Martins (2012), Portugal (1992), Ribeiro (2008), Ribeiro e Sàlámi (2008), entre outros.

Dos grupos nigerianos que tiveram sua cultura transportada durante a diáspora para o Brasil, a cultura iorubá foi a mais assimilada no país (Portugal, 1992), sendo os iorubás a última etnia que chegou ao Brasil forçadamente (Ribeiro, 1996).

Como já dito, Ifá chega ao Brasil e a Cuba, igualmente como chegaram as diversas etnias às Américas e ao Caribe, no período colonial, onde se vivia o regime escravocrata. Contudo, a diáspora iorubá em Cuba vivenciou processos históricos diferentes aos ocorridos no Brasil, o que permitiu à ilha desenvolver estruturadas famílias de babalaôs, mantendo a consulta à Orunmila como central em suas práticas, assim como acontecia na sociedade tradicional iorubá (Ribeiro, 2008).

O jogo de Ifá, manuseado exclusivamente por babalaôs, se desenvolveu em Cuba de forma ampla juntamente, pode-se dizer, às práticas dos cauris (erindilogun) pelos santeros, diferentemente do Brasil, onde somente a prática do erindilogun, manuseados por babalorixás e ialorixás, se tornou consistente no país (Martins, 2012; Ribeiro, 2008). Os dois sistemas divinatórios, Ifá e cauris, possuem o mesmo propósito, que é determinar o sacrifício necessário para assegurar as bênçãos e afastar os infortúnios nos versos que saíram para o cliente que está jogando (Bascom, 1980).

De acordo com William Bascom em sua obra “*Sixteen Cowries*”, os cauris, conhecidos como é̀r̀nd̀ínl̀óg̀ún e m̀ér̀nd̀ínl̀óg̀ún, são uma forma de divinação também usada pelos iorubás na Nigéria e pelos seus descendentes na diáspora. Na Nigéria é pouco valorizada, mas no novo mundo se tornou mais importante que Ifá, porque é mais conhecida e mais praticada. O autor refere essa importância dos cauris nas Américas por ser mais simples que a divinação de Ifá, pela popularidade das divindades iorubás que estão associadas com os dezesseis cauris como Xangô, Oxum e outros, e por poder ser uma divinação praticada por homens e mulheres, já que a divinação de Ifá só pode ser praticada por homens (Bascom, 1980).

Essa última justificativa a respeito da elevada importância dos cauris no Novo Mundo em detrimento de Ifá, segundo a qual ela se dá por ser um sistema de divinação que permite o

manuseio tanto de homens quanto de mulheres, é constatada em números, pois as mulheres excedem a quantidade de homens entre os sacerdotes do culto com os cauris (Bascom, 1980). Assim, podemos inferir que a característica patriarcal do sistema divinatório de Ifá foi um possível impeditivo para o seu desenvolvimento no Brasil, dando espaço apenas para o erindilogum resistir às novas terras, pelas mãos principalmente das mulheres - as ialorixás.

Todavia, se a restrição do manuseio de Ifá aos homens foi a possível razão do não desenvolvimento do culto no Brasil, em Cuba essa mesma característica do culto o implementou lado a lado com os sacerdotes e as e sacerdotisas que manuseavam os eridinlogum na santería, também chamada de religião lucumí. Na Ilha, o papel do babalaô e as suas práticas são bem delimitados e caminham juntamente com o papel e práticas dos oriatés (Martins, 2012), o que não significa dizer que não haja tensões entre eles; pelo contrário, existe uma tensão estrutural referente a prática ritual do oriaté e do babalaô “cujos papéis são, ao mesmo tempo, complementares e rivais” (Capone, 2011, p. 122).

Em Cuba, o termo “santería” é empregado geralmente para se referir a dois sistemas rituais (*reglas*) diferentes: a *Regla de Ocha* e a *Regla de Ifá*. A *regla de Ocha* se refere ao culto dos orixás, e a *Regla de Ifá* se refere ao culto de Orunmila. “A maioria dos adeptos são conscientes da diferença entre as duas *Reglas* e se consideram alternativamente membros da comunidade dos *olochas* (os iniciados no culto dos orixás) ou dos *babalaos*” (Capone, 2011 p. 122).

Quem passa pelos rituais de iniciação da *regla de ocha* pode se iniciar também no culto de Ifá. Porém, nem todos os *olochas* podem se tornar babalaôs, pois no culto de Ifá seu sacerdócio é aberto somente aos homens heterossexuais. Já na *Regla de Ocha*, a orientação sexual não é um impeditivo, sendo ao homossexual permitido avançar ao sacerdócio do culto. Ao iniciarem os adeptos no culto, os sacerdotes em *ocha* se tornam seus padrinhos e madrinhas de *ocha* (equivalentes ao pai e mãe de santo no candomblé), assim como os babalaôs se tornam padrinhos de Ifá dos seus iniciados. Em Ifá, às mulheres compete uma única iniciação, o *kofá*, tornando-se *apetebí* (a assistente do *babalao*), sem poder exercer as mesmas funções que um homem desenvolve no culto (Capone, 2011).

Os *oriatés* são os especialistas dos rituais de iniciação e da adivinhação pelos búzios, cargo que, de acordo com Ramos, foi mantido inicialmente pelas mulheres e atualmente em Cuba tornou-se de exclusividade dos homens (Ramos, 2003 como citado por Capone, 2011). Os babalaôs são os especialistas da adivinhação por Ifá (*opelé* e *ikins*). De acordo com Capone (2011), a organização das práticas rituais desses dois sistemas diferentes gera tensões entre esses especialistas sacerdotais. Uma das tensões resulta principalmente da inversão na

ordem hierárquica entre os dois grupos religiosos, visto que para os babalaôs a posição que o sacerdote de Ifá ocupa na religião dos orixás deve ser superior à de um olocha, assim como a posição de Orunmila entre os orixás. De acordo com a tradição cubana:

[...] o *babalaô* ocupa sempre uma posição superior à de um *olocha*, independente da idade de iniciação de cada um. O novo *babalaô* pode, portanto, ocupar uma posição mais alta na hierarquia que seu próprio *padrinho* (iniciador), caso esse último ainda não tenha sido iniciado no culto de Ifá. (Capone, 2011, p. 124).

Desse modo, o princípio de senioridade, existente na santería, é desrespeitado entre um iniciante no sacerdócio de Ifá e seu iniciador (*padrinho de ocha*), caso esse não seja iniciado em Ifá. Na santería, assim como no *candomblé*, o princípio de senioridade é o estruturador das relações nos grupos dentro do culto, ou seja, a data da iniciação do adepto no culto é a sua idade de santo, e essa idade origina a hierarquia dentro do culto entre os adeptos. Desse modo, quem se inicia no orixá primeiro é considerado o mais velho e deve ser respeitado pelos mais novos iniciados no culto, seguindo assim essa ordem de idade de santo nas relações. Mas de acordo com a superioridade de Ifá sobre os olochas, essa hierarquia não é cumprida, pois um *babalaô* que foi iniciado há dois anos seria mais velho que um *olocha* iniciado há 30 anos. No país, a crença segundo a qual Ifá ocupa uma posição superior é tão frequente que geralmente quando um *olocha* torna-se um *oluwo* (*babalaô*) ele passará a se identificar assim na maioria dos casos, o que demonstra que essa identidade religiosa tem mais prestígio no país (Capone, 2011).

Há discordância por parte dos *olochas* sobre essa hierarquia, e nem todas as casas de culto seguem essa ordem de organização. Assim sendo, existem casas dirigidas por *babalaôs*, sendo eles a autoridade, e casas dirigidas pelos *oriatés*, onde são estes a mais alta autoridade ritual. Nas casas onde os *babalaôs* são os dirigentes

[...] os adeptos recebem os colares sagrados (*elekés*) das mãos de seu *padrinho* ou *madrina* na Ocha (correspondentes ao pai ou à mãe-de-santo de *candomblé*). O *babalaô*, que se torna seu *padrin* oem Ifá, dá a eles os *guerreiros* – Ogun, Oxossi e Osun, que representa a existência individual, acompanhados por Eleguá (nome dado a Exu em Cuba). Uma vez obtidos estes “resguardos”, o adepto pode realizar a primeira iniciação no culto de Ifá, recebendo a “mão de Orula (Orunmilá)” (*awofakan* para os homens e *kofá* para as mulheres). Ele se vê assim inserido em uma rede de parentesco religioso, que o conecta a diversos *ilês* ou *ramas* (linhagens religiosas). O papel desempenhado pelo *babalaô* na vida religiosa de seu afilhado (*ahijado*) dependerá então dos laços já estabelecidos na sua casa com o culto de Ifá. (Capone, 2011, p. 123).

O crescimento tido em Cuba dos cultos da regla de Ocha juntamente à regla de Ifá não ocorreu no Brasil. No país, as casas de culto a Ifá não foram desenvolvidas como as casas de culto aos orixás, que foram formadas e difundidas pelo país. Entretanto, podemos citar renomadas personalidades, como Martiniano Eliseu do Bonfim e Felisberto Américo Sowzer, que são considerados os últimos babalaôs do Brasil da mesma época da formação das casas de candomblé, constatando, de certa forma, a existência de Ifá no país ainda no século XIX e início do século XX.

No Brasil, embora a chegada dos iorubás enquanto mão de obra escravizada tenha permitido que a tradição e o sistema oracular iorubá fossem conhecidos e repassados entre os povos das diferentes etnias do continente africano que aportaram ao país forçadamente, Ifá não se desenvolveu enquanto culto propriamente dito. Ou seja, casas e famílias de babalaôs não foram formadas no país (Martins, 2012). Talvez seja essa a razão da disseminação do entendimento equivocado, dentro do seguimento religioso afro-brasileiro, de que Ifá não existisse no Brasil antes dos anos 1980.

Comumente, entre os neófitos do culto, ouve-se falar que Ifá adentrou o país somente a partir da chegada de babalaôs nigerianos e cubanos, nas décadas de 80 e 90 respectivamente. Todavia, ao se fazer uma busca mais atenta nas pesquisas já existentes sobre os muitos cultos de matriz africana no país, especialmente o candomblé na Bahia e no Rio de Janeiro e o Xangô em Pernambuco, fica notória a fragilidade dessa informação, quando encontramos nesses estudos a existência de atores africanos e seus descendentes praticantes do jogo de Ifá, ainda no século XIX e início do século XX, que integraram e fundaram importantes casas de culto aos orixás em estados diferentes do país.

Entre as figuras renomadas do candomblé e do Xangô em Pernambuco, Martiniano Eliseu do Bonfim, Felisberto Américo Sowzer, Tio Bamboxê e Pai Adão (Capone, 2011; Carneiro, 1986; Halley, 2020; Omidire & Amos, 2012; Verger, 1981) contribuíram com a formação do campo afro-religioso, após buscarem suas tradições no continente africano ainda no século XIX:

Os elos entre o Brasil e a África, especialmente a Nigéria e o atual Benim, nunca foram completamente rompidos, mesmo após o fim do tráfico negreiro em meados do século XIX. As primeiras viagens de descendentes de africanos entre o Brasil e a África remontam a este período, quando o movimento de retorno à costa oeste da África se fortaleceu entre os escravos libertos. Este movimento, que começou com a rebelião mal-sucedida de 1835 na Bahia e a expulsão dos rebeldes condenados, em breve adquiriu, para os membros do candomblé, a natureza de uma jornada simbólica rumo à Terra das origens. Ir para a África significava refazer o elo com a tradição religiosa que tinha sido rompido pela escravidão,

tornando-se rapidamente uma poderosa fonte de prestígio para os membros do candomblé. (Capone, 2011, p. 110).

Entre essas idas e vindas ao continente africano, destaca-se uma importante personalidade considerada lendária do candomblé da Bahia, o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim (Capone, 2011). Foi uma das renomadas personalidades baianas que tiveram a possibilidade de viajar à África ainda no século XIX, indo à Nigéria pela primeira vez, com seu pai, em 1875, onde permaneceu em Lagos até 1886 (Capone, 2011). Sua viagem ao continente africano tinha como objetivo aprender a arte da adivinhação, antes de se tornar o babalaô mais famoso da Bahia (Bastide, 1971). Ficou conhecido assim pelo seu prestígio entre os membros do candomblé e por ser o advinho mais procurado de Salvador (Verger, 1981).

Martiniano do Bonfim nasceu na Bahia, em 1859, de pais africanos livres. Quando esteve na Nigéria, estudou e aprendeu o ofício de pintor. A estadia por mais de uma década, em Lagos, favoreceu o desenvolvimento fluente na língua iorubá, que lhe concedeu reconhecimento dentro do candomblé, em eventos acadêmicos, e lhe rendeu trabalho como tradutor de textos iorubás ao voltar para o Brasil. Ele foi também participante de importantes pesquisas realizadas no Brasil por autores estrangeiros (Lorenzo Dow Turner e Landes) (Omidire & Amos, 2012).

Martiniano Eliseu do Bomfim ajudou a iyalorixá Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos) a fundar uma das primeiras casas de candomblé, o terreiro Axé Opô Afonjá, em 1910, em Salvador, Bahia (Omidire & Amos, 2012). Falecido em 1943, é conhecido como o último babalaô do Brasil (Carneiro, 1986). Contudo, sua fama como um dos mais conhecidos e propagados na área de estudos acadêmicos sobre a cultura afro-brasileira e o candomblé não impediu a disseminação da falácia de que Ifá entrou no Brasil somente com sacerdotes nigerianos e cubanos no final do século XX.

Outro praticante de Ifá no Brasil ainda no século XX foi Felisberto Américo Sowzer, considerado também um dos mais famosos babalaôs e um dos últimos no país daquela época (Verger, 1981). Conhecido como Benzinho Bamgbosé, era neto de Bamgbosé Obitikó, adivinho originário de Oyo. Neto e avô eram membros de uma dinastia de sacerdotes que viajavam entre Lagos e Brasil (Matory, 2005 como citado por Capone, 2011). Sowzer, nascido na Nigéria, na cidade de Lagos, deu continuidade ao legado ancestral de sua família no Brasil manuseando o opelé Ifá.

Rodolfo Manoel Martins de Andrade, o avô de Sowzer, reverenciado pelo povo de santo como Tio Bamboxê (Bamgbose), foi conhecido como o grande responsável pela organização do culto ao orixá Xangô no Brasil, sendo um dos personagens mais conhecidos na história do candomblé. Esteve junto com Iyá Nassô Oká e com Marcelina da Silva na formação da primeira casa de candomblé, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho) em Salvador, Bahia, onde é reverenciado como um ancestral. É tido com grande importância também na história do candomblé do Rio de Janeiro, onde teve muitos filhos de santo, clientes e realizou importantes rituais para a fundação do Opó Afonjá do Rio de Janeiro. É apontado por muitos estudiosos como o responsável pela sistematização do jogo de búzios, como é conhecido atualmente, sendo chamado também sistema bamgbose (Gomes, 2012).

Bamboxê Obitikô (seu nome nagô) foi um oluwo e não babalaô, como equivocadamente é denominado. Ele foi babalorixá (Oluwo pelos búzios), sacerdote de Xangô muito conhecido, teve muitos filhos de santo (iniciava pessoas no culto de orixá). Todo babalorixá é oluwo, mas nem todo oluwo é babalorixá e iyalorixá (pai/mãe que inicia em orixá). Uma das filhas de santo de Bamboxê foi Mãe Aninha, fundadora do Àse Opó Àfônjá de Salvador, iniciada por ele e Iyá Nassô quando ainda era criança (Gomes, 2012). Talvez o equívoco de ser chamado babalaô se deva pela nomenclatura de Oluwo (aquele que olha), o olhador, pois Bamboxê olhava pelo jogo de búzios e não pelo opelé ifá ou ikins ifá (instrumentos exclusivos do babalaô). Outra figura importante no cenário do candomblé que também é chamado de babalaô, mas foi um oluwo, é o professor Agenor Miranda. Grande olhador de búzios, não teve filhos de santo como o babalorixá Bamboxê.

Agenor Miranda Rocha foi oluwo das grandes casas de candomblé da Bahia e do Rio de Janeiro. Nomeado oluwo por Martiniano Eliseu do Bomfim (A. M. Rocha, 1992), foi o responsável pela realização dos jogos de sucessão das Ialorixás do Àse Opó Àfônjá até o dia de sua morte. O oluwo é aquele olhador (adivinho) mais velho que tem o respeito da sociedade religiosa por ser requisitado a confirmar um jogo e orientar eventuais dúvidas e situações. Agenor, nascido em Luanda, capital de Angola, veio para o Brasil ainda criança quando seus pais se mudaram para a cidade de Salvador – Bahia, local onde foi iniciado para o orixá Oxalá aos cinco anos de idade.

Professor Agenor se autodeclarava guardião de uma parte da cultura iorubá por zelar pelos mistérios de Ifá, arte divinatória que aprendeu com sua iyalorixá Mãe Aninha, a responsável por lhe transmitir oralmente todo o conhecimento sobre Ifá, tornando-se assim Oluwo (A. M. Rocha, 1992). O Ifá referido por Agenor Miranda provavelmente se refere à

leitura das caídas dos búzios por Odu (o qual utilizava) e não o sistema divinatório por opelé e ikins.

Em pesquisas produzidas com as casas de axé mais antigas em Pernambuco, encontramos duas figuras importantes que compõem o campo afro-religioso brasileiro, como Paulo Braz e Pai Adão (Filho, 2015; Halley, 2020), que constata a existência de Ifá em solo brasileiro desde o início, revelando a sua prática no país ainda no regime escravocrata. Diferentemente de Bambosé Obitikô e de Agenor Miranda, conhecidos como babalaôs quando na verdade manuseavam os búzios, Pai Adão, de acordo com a memória oral de seu neto, jogava os ikins Ifá que aprendera na senzala.

Nos estudos de Olavo de Souza Pinto Filho (2015) pode-se constatar a existência de Ifá no país desde os tempos coloniais. O autor, ao estudar os versos de Ifá escritos pelo Alapini Paulo Braz Ifamuiyde do terreiro Ilê Ogunté em Recife – Pernambuco, retrata a vida do mesmo, identificando como o alapini adentrou os conhecimentos de Ifá sozinho e apreendeu os ensinamentos por intuição, embora seu avô, famoso babalorixá de Recife, tivesse praticado o jogo de Ifá sem tê-lo ensinado ao seu pai e aos seus tios. Ao se propor compreender como Paulo Braz atualizava o jogo de Ifá escrevendo novos versos de odus, a partir de sua própria experiência cotidiana, o autor resgatou nas memórias de Paulo Braz a informação de que seu avô, pai Adão, praticava o jogo de Ifá com um amigo ainda nos tempos da senzala:

Meu Avô [Adão] jogava os ikins, marcava o Odu no opom, mas seus filhos não pegaram isso. Meu pai sempre contava como meu avô cantava as toadas de Ifá, as invocações, e como ele fazia com as mãos [faz o gesto] e marcava os odus. Ele aprendeu isso na senzala, junto com os negros. Então, meu pai lembrava, e eu fiquei com isso na cabeça, mas não sabia como fazer, os africanos eram muito reservados, não falavam, e ele não pedia pro pai ensinar, talvez porque achava que o pai fosse viver para sempre, ou por medo de levar uma bronca. Meu avô e o amigo dele Claudino ficavam treinando um com o outro, mas não chamaram os filhos para treinar, eu fiquei com isso na cabeça, ‘um dia eu vou saber isso também’. (Paulo Braz como citado por Filho, 2015, p.6).

Embora seu avô Pai Adão, de acordo com o alapini, tivesse a prática de jogar os ikins Ifá diariamente e depois confirmar as informações obtidas do jogo com seu amigo, Claudino Gomes de Almeida, eles não ensinaram a seus filhos a prática do jogo, impedindo assim que o jogo fosse passado para os seus descendentes (Filho, 2015). O autor Bruno Maia Halley (2020) parece corroborar essa informação, em sua biografia sobre Pai Adão, ao afirmar que Adão ensinou um ofício a cada um dos seus cinco filhos para que eles não se envolvessem com as coisas de santo, pois temia a repressão que os cultos de xangô enfrentavam naquela

época em Recife. Contudo, parece que o distanciamento dos filhos com o xangô não foi possível, pois após a morte de Adão dois dos seus filhos ocuparam a liderança do Sítio de Pai Adão.

Pai Adão, como era conhecido Felipe Sabino da Costa, nasceu em 1877 em Recife, foi casado e teve cinco filhos. Filho de Sabino da Costa, nigeriano escravizado no Brasil, foi à África para atualizar seus conhecimentos sobre a tradição de seus ancestrais. No início do século XX, regressa ao Brasil e se torna uma importante liderança no culto de xangô em Pernambuco. Após a morte da ialorixá Tia Inês, se tornou o babalorixá do terreiro *Ilê Axé Oba Ogunte*, mais conhecido como “Sítio de Pai Adão” até a sua morte em 1936, aos 59 anos de idade (Halley, 2020; Filho, 2015). Seu axexê foi realizado pelo babalaô Martiniano do Bonfim (Omidire & Amos, 2012), seu amigo de Salvador com quem compartilhou conhecimentos iorubás provenientes de suas viagens à África. Pai Adão foi um sacerdote muito conhecido, manteve boas relações religiosas também com Maceió e Salvador, onde era conhecido como a maior referência da tradição religiosa nagô de Recife (Halley, 2020).

Tendo em vista a importante liderança religiosa no culto aos orixás de Pai Adão, que se empenhou para aprender e preservar os saberes de seus ancestrais buscando nas terras iorubás todo conhecimento (Halley, 2020) cindido na diáspora forçada, por qual motivo não teria repassado Ifá em sua prática sacerdotal? Se buscou atualizar os cultos aos orixás indo buscar na fonte, na Nigéria – que é o berço da tradição de Ifá –, por que não acrescentou esse conhecimento ao campo afro-religioso brasileiro? Ficamos com essas perguntas.

Voltando aos estudos de Filho (2015), de acordo com o autor, a própria atualização do jogo de Ifá, que Pai Paulo fez ao completar com seus versos diários os odus a que tivera acesso através de um livro sobre o sistema de Ifá que ganhou de um amigo, foi uma tentativa de preencher a lacuna existente sobre os conhecimentos de Ifá que se perderam com o desaparecimento do jogo e que seus antecessores não aprenderam de seu avô, Pai Adão (Filho, 2015). Ou seja, recompor os odus que faltavam é, em si mesmo, um resgate da tradição de Ifá que não foi passada de geração em geração, mas que lhe foi dada por herança espiritual, por intuição, o que pai Paulo chama de “escutar o oculto”, repercutindo assim em um padrão de repetição de não passar a prática de Ifá para outras pessoas, pois como afirma o babalorixá:

Meu jogo vem de herança familiar. Como o rei de Oyo falou pra mim: ‘Você fala iorubá arcaico. Foi preciso alguém vir lá do outro lado do oceano para cantar para mãe de Xangô. Se tiver seis africanos que sabem o nome da mãe de Xangô, é muito’. E eu sabia! Essas coisas ninguém me ensinou. Por isso não posso ensinar ninguém a jogar Ifá, como vou

passar para alguém aquilo que não aprendi? Isso vem das intuições, de herança. De Deus, dos orixás, de meu bisavô Adifabola. Do egum de nossa adoração Baba Okoto. Tá no nosso sangue. Quem é bom já nasce feito!” (Paulo Braz como citado por Filho, 2015, p.13).

Pode-se intuir de certa forma, portanto, que, ao interpretar que o seu jogo não poderia ser ensinado aos demais, já que ninguém tinha lhe ensinado e ele aprendeu sozinho a completar os odus por intuição, Pai Paulo corroborou com a infertilidade da propagação de Ifá no campo afro-brasileiro. Embora o Alapini tenha sentido a necessidade de dar prosseguimento ao jogo de Ifá e se debruçasse a escutar e praticar a herança de seus antepassados, compreendeu a sua prática de jogo como um impeditivo de passar para outras pessoas, atualizando e firmando a prática do conhecimento de Ifá em seu local de vivência com aqueles com quem mantinha contato, mas não atualizando o culto para um alcance nacional. Entretanto, ainda que o jogo de Paulo Braz tenha sido uma atualização sua de Ifá, muito particular, de manejar os búzios juntamente aos odus (Filho, 2015), o conhecimento de Ifá revivia e ganhava força no fazer e no apreender o campo religioso afro-brasileiro.

Por razões desconhecidas, os babalaôs do século XX apresentados aqui não desenvolveram suas famílias de Ifá no país, mas suas práticas certamente adubaram o solo brasileiro, assim como a tradição iorubá foi uma das fontes de grande influência para o Candomblé e a Umbanda, principalmente quanto à adivinhação com os erindinlogun (búzios) que também integram o sistema adivinhatório da tradição iorubá.

Como já visto, entre os séculos XIX e XX foi possível o retorno à África, onde muitos africanos e seus descendentes fizeram viagens livremente em busca de suas tradições. Assim como fez Martiniano do Bonfim, que foi em busca da tradição iorubá residindo em Lagos por mais de uma década, outros brasileiros e cubanos também fizeram o mesmo movimento de volta à África, resultando em grande número de cubanos e brasileiros vivendo em Lagos, como apontado por Matory (2005) (Capone, 2004 como citado por Capone, 2011; Matory, 2005 como citado por Capone, 2011).

Entretanto, apesar da “reafricanização” dos africanos e seus descendentes que voltaram do continente africano com conhecimentos da prática de Ifá da Nigéria e do Benin para as Américas (Capone, 2011), não foi possível o desenvolvimento de Ifá juntamente aos sacerdotes dos erindilogun no Brasil como fizeram importantes babalaôs em Cuba ao retornarem da África, por vivenciarem processos históricos diferentes. Um exemplo de sacerdotes de Ifá em Cuba que difundiu o culto em seu país ao retornar da África foi o famoso babalaô Adechina. Adechina, que tinha sido escravizado em Cuba, retornou à África para se

iniciar como *babalao*, voltando posteriormente a Cuba para exercer o seu sacerdócio em Ifá e foi um dos grandes percussores de Ifá no país (Sarracino, 1988 como citado por Capone 2011).

Neste sentido, cabe-nos questionar por que a prática oracular de Ifá não se difundiu e os sacerdotes não ramificaram famílias igualmente ao jogo oracular com os búzios, já que existiam babalaôs no país que foram à fonte da tradição iorubá e regressaram ao Brasil mais aptos para integrar e fundar as grandes casas de candomblé junto às ialorixás e aos babalorixás, como já expusemos.

Para Yai (1992), a prática de Ifá não resistiu no Brasil pela falta da manutenção da língua iorubá no país:

E se adivinhação por Ifá, que é um aspecto fundamental da religião yoruba (sem adivinhação não há orixá), praticamente desapareceu devido a razões ligadas à extinção da língua yoruba no Brasil, a adivinhação pelo sistema dos cauris (eérindinlogun) a substitui com felicidade, de modo que a distinção das funções entre o babalaô (adivinho) e o babalorixá (responsável pelo culto) é neutralizada no Brasil, cabendo ao babalorixá, ou mais frequentemente à ialorixá, desempenhar a função do babalaô. (Yai, 1992, p. 33).

De acordo com Portugal (1992), era raro encontrar praticantes dos cultos afro-brasileiros que sabiam com maestria a língua ioruba. O autor aponta como exceção os últimos babalaôs Felisberto Sowzer, o Benzinho, e Martiniano Eliseu do Bonfim como falantes fluentes da língua dos orixás (Portugal, 1992), sendo este último o professor da língua nagô de Édison Carneiro, o etnólogo baiano que defendia a importância de se estudar a língua iorubá no país.

Segundo Capone, corroborando Yai (1992), após a morte dos últimos babalaôs, as mães e pais de santo continuaram a adivinhação apenas com os erindilogum (Capone, 2011). Assim, com o desaparecimento da adivinhação por Ifá, a adivinhação comerindilogum se tornou o único sistema oracular do Brasil.

Se, de acordo com Yai (1992), a extinção da língua ioruba causou o desaparecimento da divinação por Ifá no Brasil, segundo Capone e Frigerio (2012) foi a busca por seu resgate que recordou Ifá no país novamente. De acordo com Capone e Frigerio (2012), o esquecimento da adivinhação através do sistema de Ifá no Brasil após a morte de Martiniano Eliseu do Bonfim, em 1943, foi cessado no país somente no final dos anos 1970, quando foi redescoberta devido aos cursos de língua iorubá que foram difundidos no país, primeiro em Salvador e depois no Rio de Janeiro e São Paulo.

Esto fue posible mediante un programa de cooperación cultural entre Brasil y algunos países africanos, sobre todo Nigeria, que permitió que viajaran a Brasil estudiantes y profesores yorubas. El público de los cursos de lengua estaba compuesto principalmente por iniciados del candomblé que deseaban descubrir el significado de los términos nagô (la lengua ritual de origen yoruba) el cual se había perdido al paso de los años. Pero su verdadero interés era sobre todo redescubrir una ortopraxis religiosa caída en el olvido a causa de la transmisión incompleta del saber religioso. Así pues, los cursos de yoruba se transformaron rápidamente en cursos de ritual y, sobre todo, de adivinación según los Odus, los signos que forman la base del sistema adivinatorio de Ifá. (Capone, 1999 como citado por Capone & Friguerio, 2012, p. 179).

Capone afirma que os cursos de língua iorubá foram a origem da difusão novamente da tradição Iorubá de Ifá no Brasil e também prepararam a chegada dos babalaôs iorubá no país (Capone, 1999 como citado por Capone e Friguerio, 2012). Entre os africanos que chegaram ao país e se comprometeram a difundir a tradição iorubá, vale ressaltar o babalorixá e também doutor em sociologia Sikiru King Sàlámi, fundador do Oduduwa Templo dos Orixás.

Babá King, como conhecido pelos religiosos, fundou no final da década de 1980, na cidade de São Paulo-SP, o Centro Cultural Oduduwa com o compromisso de transmitir as práticas religiosas e culturais de seu povo ao país com maior número de população negra fora do continente africano. Mais tarde o Centro Cultural se ampliou em Templo Oduduwa, tornando-se um espaço no campo religioso brasileiro que a prática da Religião Tradicional Iorubá ganhou no Brasil, tendo como centro o sistema Ifá-Orunmila.

Através do Oduduwa, muitos babalaôs nigerianos vieram ao Brasil para ensinar a sabedoria iorubá e iniciar pessoas no culto a Ifá. O mais atuante na difusão desse conhecimento no país foi o Babalawo Fabunmi Sowunmi, que ficou durante anos no fluxo Abeokuta e Brasil, acompanhado da iyanifa Obimonure Asabi Dyaolu, para iniciar as pessoas em Ifá. Ao todo, o sacerdote contabilizou mais de 500 iniciações entre brasileiros e também europeus até seu falecimento em 2005 (Ribeiro, 2008).

De acordo com Ribeiro (2008), o Oduduwa Templo dos Orixás, considerado o maior templo de matriz africana da América Latina, que tem como objetivo funções litúrgicas e educacionais, foi o pioneiro na iniciativa de reunir praticantes de diversas religiões de matrizes africanas do país em um só espaço. No Templo, localizado no município de Mongaguá, litoral sul do estado de São Paulo, os sacerdotes e sacerdotisas iorubás desenvolvem ensino e prática da Religião Tradicional Iorubá juntamente aos sacerdotes e sacerdotisas brasileiros(as).

No fluxo geográfico entre Brasil, países africanos e países europeus, Babá King se dedicou a ensinar e a trazer sacerdotes africanos para o país, possibilitando a formação de sacerdotes além da iniciação de pessoas na prática de Ifá e dos orixás. Babá King também ministra cursos enfatizando atributos conceituais, teológicos e litúrgicos como o idioma iorubá, o oráculo de Ifá, o jogo de búzios, a mitologia dos orixás, a importância das folhas no culto, os rituais, entre outros, contribuindo com a formação do povo brasileiro na tradição iorubá (Ribeiro, 2008).

Na década 1990, questões políticas e socioeconômicas também motivaram babalaôs cubanos a migrarem para o Brasil:

A partir de principios de la década de los noventa, luego de la caída del bloque soviético que dio pie a una grave crisis económica en Cuba y provocó nuevas oleadas migratorias, también hubo babalaos cubanos, casi todos de La Habana, que comenzaron a establecerse en Río de Janeiro y organizaron las primeras ceremonias de Ifá (Awó Fakan y Kofá), según la tradición cubana. Hoy en día, varios babalaos cubanos viven en Río de Janeiro, mientras que la mayoría de los babalawos nigerianos han elegido vivir en São Paulo. (Capone &Friguerio, 2012, p. 179).

Assim, diante do exposto, evidencia-se que Ifá sempre existiu no Brasil, diferentemente do que se propaga atualmente no seguimento religioso afro-brasileiro. O conhecimento de Ifá chegou ao país com os iorubás, e pelas sucessivas viagens ao continente africano retornou ao país ainda no século XIX. O que não se via no país, antes do intercâmbio Brasil – Nigéria, Brasil – Cuba no final do século XX, eram sacerdotes fundando suas famílias e iniciando novos babalaôs, o que, agora sim, verdadeiramente se pode afirmar, só passou a ser possível via iniciativas de sacerdotes nigerianos e cubanos que aqui aportaram a partir da década de 80 e 90. Portanto, pode-se dizer que Ifá sempre esteve no Brasil, e o seu florescimento no país se deu através da entrega e integração de babalaôs nigerianos e cubanos que ensinaram e passaram suas práticas, frutificando atualmente o solo brasileiro com a sabedoria de Orunmila.

1.4 Ifá no Brasil: tradição afro-cubana

Há algumas décadas, o culto a Ifá, que já foi tido como desaparecido no Brasil, retomou força no país. Uma das expressivas difusões de Ifá em solo brasileiro se deu por meio de Cuba, via babalaôs cubanos que ramificaram famílias de Ifá no país. Atualmente, no

Brasil, são encontradas casas de Ifá que desenvolvem suas práticas divinatórias segundo a tradição afro-cubana, iniciando em número crescente adeptos brasileiros no culto.

Nessa retomada do culto, parece-nos reverberar bem a noção de diáspora africana enquanto encruzilhada, tal qual cunhada por Luiz Rufino, ao dizer que “a diáspora negra é um acontecimento em aberto, é um contínuo” (Rufino, 2016, p.9). O autor lança a perspectiva de encruzilhada para a diáspora africana posto que “o que foi a maior dispersão populacional forçada da história foi também o cruzar de infinitas sabedorias e experiências civilizacionais que codificaram a invenção de outros mundos” (Rufino, 2016, p. 9).

Nesta perspectiva, evidencia-se o cruzamento de saberes e vivências entre o continente africano e americano; africano e caribenho na resistência e re-existência das formas de Ser e Estar nas novas terras. Toda a cultura e história iorubá dos grupos que atravessaram o Atlântico forçadamente tiveram que ser ressignificadas e adaptadas ao novo tempo e espaço. Todo conhecimento oral do corpus literário de Ifá foi utilizado e repassado a partir das novas teias sociais que se formavam, sendo hoje, nesse processo contínuo, desenvolvidas e ramificadas no cruzamento Cuba-Brasil.

No final do século XX, o Culto a Ifá começa a se ramificar no Brasil via presença de babalaôs cubanos no país. No ano de 1990, chegou à cidade do Rio de Janeiro o babalaô cubano Rafael Zamora Díaz, onde começou a praticar e difundir o culto de Ifá no país (Martins, 2012). Jornalista de uma TV cubana, Zamora veio ao Brasil com o projeto de produzir um documentário a respeito das religiões africanas em Cuba e no Brasil. Viveu no Rio de Janeiro até o seu falecimento, em 2011 (Capone, 2011).

Rafael Zamora, Awóni Orunmilá Ifá Biyi Ogunda Keté, foi a figura principal na implantação do culto de Ifá segundo a tradição afro-cubana no Brasil. Iniciado em Ifá desde a infância, aos sete anos, e se tornando babalaô aos 18 anos de idade em Cuba, fundou a Sociedade de Ifá e Cultura Afro-Cubana no Brasil, onde iniciou pessoas do candomblé no culto do orixá da sabedoria e do destino (Capone, 2011; Martins, 2012).

A primeira iniciação que Zamora realizou no país foi em 1992, com um barco de seis pessoas composto por uma mulher e cinco homens. Os integrantes desse barco foram os primeiros awofakanni Orunmila e a primeira apetebini Orunmila brasileiros seguindo a tradição afro-cubana no Brasil. Entre os integrantes desse primeiro barco estava Adilson de Oxalá (Adilson Antônio Martins), iniciado no candomblé para Oxalá há trinta anos. Junto a ele compunham o barco sua esposa, Lúcia Petrocelli Martins, e Alberto Chamarelli Filho. Logo depois, no mesmo ano, Zamora levou o awofacan Alberto Chamarelli Filho para se

iniciar em Cuba na segunda mão de Orunmila (awoni Orunmila), tornando-o o primeiro babalaô brasileiro da tradição afro-cubana (Capone, 2011; Martins, 2012).

A iniciação em Ifá consiste em duas partes para os homens e em uma única iniciação para as mulheres. Os homens na primeira iniciação, chamada também a primeira mão de Orunmila, se tornam awofakan e, para serem sacerdotes, precisam da segunda mão de Orunmilá, a segunda iniciação para babalaô. As mulheres em uma única iniciação se tornam apetebis, não possuindo posição equivalente ao de babalaô (Martins, 2012).

Para a realização de cerimônia de babalaô, segundo a tradição afro-cubana, é necessária a reunião de oito babalaôs para conduzir os rituais de iniciação. Como nos anos 1990 Zamora era o único babalaô cubano morando no Rio de Janeiro, ele iniciava as pessoas na primeira mão de Ifá no país e levava os homens para completar sua iniciação em Cuba, chegando a levar um grupo de cinco homens para se iniciar babalaô na Ilha (Capone, 2011).

No Brasil, o babalaô Zamora buscou introduzir nas casas de candomblé o sistema de adivinhação de Ifá, que atraiu o interesse dos ogãs e gerou tensões com os sacerdotes dos terreiros. Diferentemente do que aconteceu com os cursos de língua iorubá, introduzidos no país a partir da década de 1970, que atraíram os chefes dos terreiros, Ifá não despertou o interesse destes, atraindo seus ogãs, visto que os babalaôs cubanos afirmavam ser a iniciação em babalaô incompatível com o exercício da mediunidade. De acordo com Zamora, segundo a tradição cubana, um babalaô não entra em transe, logo, os chefes dos terreiros que são médiuns de incorporação de seus guias não poderiam iniciar-se para babalaô, o que favoreceu a iniciação em Ifá dos ogãs, já que estes não são escolhidos pelos orixás para entrar em transe (Capone, 2011).

Além de a incorporação ser uma limitação para os chefes de terreiro se iniciarem em Ifá, outra questão é que o sacerdócio só é permitido aos homens heterossexuais. Assim, os chefes dos terreiros, que em sua maioria são compostos por mulheres - Ialorixás - e por homens - babalorixás - que geralmente são homossexuais, só poderiam se iniciar apetebi ou awofakan respectivamente (Capone, 2011).

A inserção de Ifá nas casas de candomblé, concedendo apenas aos ogãs a possibilidade de sacerdócio no culto, não seria um grande problema se a hierarquia e as posições nas práticas rituais do grupo religioso não fossem desestruturadas, como aconteceu em um terreiro no Rio de Janeiro, segundo explanou Capone (2011) em seu estudo “O pai-de-santo e o babalaô”.

Em “*O pai-de-santo e o babalaô*”, Stefania Capone (2011) analisou as tensões geradas pela inserção de Ifá em um terreiro antigo, quando em funcionamento, nos subúrbios do Rio

de Janeiro, no qual seu fundador Pai Carlinhos e seu irmão João Assef foram iniciados awofakan por Rafael Zamora em 1995. No Ilê Axé Omo Alaketu, a figura de autoridade era seu fundador, Pai Carlinhos, assim como em qualquer terreiro, a autoridade pertence ao sacerdote responsável pela casa. Entretanto, a hierarquia religiosa dentro do terreiro passou a ser descumprida, gerando tensões entre o babalorixá e os ogãs após se iniciarem em Ifá, tendo em vista a posição superior que o babalaô ocupa na tradição afro-cubana (Capone, 2011).

Uma das tensões foi com o principal ogã da casa quando este se iniciou em Ifá também e passou a se comportar como mais importante que o seu iniciador, Pai Carlinhos. A outra tensão foi com seu irmão, João Assef, o primeiro do terreiro a se tornar awofakan, que após se tornar babalaô passou a ser o adivinho da casa, tirando a supremacia da adivinhação das mãos do sacerdote do terreiro, seu irmão Carlinhos. Respeitando a tradição cubana, Pai Carlinhos não podia passar de awofakan por sua mediunidade, já João Assef, por ser ogã, foi para Cuba para se iniciar como *babalao* em 1996 e voltou hierarquicamente superior ao babalorixá, seguindo a tradição cubana, onde o babalaô possui o maior cargo na hierarquia. Se antes o babalorixá era maior que o ogã, agora o ogã, iniciado babalaô, passou a ser maior que o babalorixá. Após se iniciar em awofakan, João Assef abriu seu próprio terreiro sob as influências rituais cubanas, e quando regressou ao país enquanto babalaô despertou o interesse dos membros de seu terreiro ao culto de Ifá (Capone, 2011).

Enquanto as tensões iam sendo apaziguadas, novas iam surgindo e os membros da casa iam se dividindo e saindo do terreiro. Pai Carlinhos e João Assef se separaram de Zamora e muitos membros decidiram segui-lo. A maior tensão entre eles, a qual separou as práticas rituais definitivamente, foi quando João Assef, já afastado de Rafael Zamora, seguindo as orientações de seu ojogbona, o babalaô cubano Wilfredo Nelson, foi iniciar no Brasil seu sobrinho (que também era membro da casa), e Pai Carlinhos, que comandava todas as cerimônias para os orixás, foi impedido de participar do ritual de Ifá e de entrar no lugar mais sagrado de seu terreiro, o *ronkó* (o quarto das iniciações do terreiro) que teve a função do *igbodú* (local de iniciação em babalaô), por não ser babalaô (não ter passado pelo processo). Essas tensões resultaram na divisão do grupo religioso em dois centros, cada um com seus espaços rituais independentes. João fundou um templo de Ifá onde fazia os rituais para Ifá e iniciava homens e mulheres no culto. No terreiro, Carlinhos seguiu tratando dos rituais para os orixás. A escolha por um ou por outro iria depender da necessidade ritual dos membros (Capone, 2011).

Rafael Zamora Ogunda'Ketel'fá'BíYí, considerado o patrono cubano, despertou Ifá no Brasil, trazendo seu legado e cerimoniais da tradição afro-cubana. Uma dessas cerimônias,

realizada no Brasil há vinte e sete anos, é a letra do ano que consiste em previsões para o país durante todo o ano que se inicia. A primeira letra no Brasil, realizada por Zamora Diaz, aconteceu no ano de 1996, e após essa data essa tradição é mantida e seguida no país. A letra do ano é um cerimonial em que os babalaôs se reúnem para consultar Ifá com o objetivo de saber qual Odu regerá o novo ano. A partir da consulta ao oráculo, têm-se as previsões para os doze meses seguintes, se será iré (positivo) ou osobo (negativo), extraem-se também orientações quanto a política, sobre a economia e demais orientações para se ter um ano mais proveitoso. Atualmente, a letra do ano está presente em muitos países.

Outra cerimônia importante no Culto de Ifá trazida para o Brasil é a iniciação para sacerdote. No final do século XX, Zamora já tinha um grupo de babalaôs brasileiros em sua sociedade de Ifá, os quais tinham sido iniciados por ele em Cuba. Desse modo, em 1998 foi possível acontecer a primeira iniciação de babalaô no Brasil, realizada pelo babalaô Rafael Zamora Diaz, onde foram iniciados quatro sacerdotes, três homens e uma criança: Luis Otávio do Carmo, Luis Guilherme dos Santos, Nilson Novaes e seu filho Fábio Novaes, de dez anos de idade. Um programa da Rede Manchete da época da TV brasileira registrou e divulgou a cerimônia, realizada no Rio de Janeiro, dos primeiros babalaôs iniciados no país.

A partir da iniciativa de Zamora, chegaram ao Brasil outros babalaôs cubanos, e novas famílias de Ifá foram surgindo no país. Atualmente, encontram-se no Rio de Janeiro muitas casas de Ifá com famílias religiosas (ramas) da tradição cubana (Capone, 2011; Martins, 2012).

1.4.1 Culto a Ifá no Ilê Ifá Obedande Ifairawo

Iboru, Iboya, Ibosheshe

O babalaô Rafael Zamora Dias fundou no Brasil a primeira família de Ifá segundo a tradição cubana - Ogunda'keteIfabi'yii. A partir de sua iniciativa em levar adeptos para se iniciar em Cuba e ao trazer para o Brasil babalaôs cubanos, novas famílias de Ifá se desenvolveram e novas casas de culto foram fundadas no país. Desse processo de ramificação descende o Ilê Ifá Obedande Ifairawo, a casa de Ifá que possibilitou a produção da presente pesquisa.

A partir do Ilê Ifá Obedande Ifairawo, foi possível apresentar uma síntese do culto de Ifá da tradição afro-cubana desenvolvido no Brasil atualmente, sem pretensão de ditarmos uma verdade absoluta sobre Ifá da tradição cubana. Tendo em vista que atualmente no país, especificamente na cidade do Rio de Janeiro, são encontradas muitas casas de Ifá com práticas

afro-cubanas de diferentes ramos (linhagens familiares), é importante salientar que cada casa segue seu funcionamento salvaguardando suas especificidades, ainda que estejam organizadas segundo a tradição afro-cubana de Ifá.

O Ilê Ifá Obedande Ifairawo, situado no Rio de Janeiro, foi fundado por seu sacerdote, o babalaô Marcio Alexandre Obeagte Ifairawo. Babalaô tem como nomenclatura pai do segredo, designa aquele que conhece os segredos de Ifá, como é também referido o culto. Babalaô é a posição na hierarquia dentro do culto do homem (awofakan) que recebe a segunda mão de Ifá.

Diferentemente de outros cultos afro-brasileiros, o Culto a Ifá segue um funcionamento muito singular. Em Ifá, a comunicação com o sagrado acontece unicamente por meio do seu oráculo divinatório, não tendo transe, possessão, nem faculdades mediúnicas, como acontece em outros cultos no país. Ou seja, não existe a incorporação de Orunmila e dos outros orixás no culto. O acesso a Orunmila acontece por meio de seu oráculo composto por instrumentos exclusivos dos babalaôs como os Ikins (sementes do fruto de dendê), Opelé (corrente com quatro metades de obis de cada lado), ibó e oponifá (tábua redonda onde são marcados os odus no yerosun). A partir do manuseio desses instrumentos, considerados divinatórios, o babalaô (sacerdote de Ifá) pode chegar a uma combinação de 256 Odus (Corpus Literário de Ifá) por onde fala Ifá.

Desse modo, o primeiro passo da pessoa que chega ao Culto é procurar o babalaô para realizar um jogo a fim de consultar Ifá.



Fonte: arquivo pessoal

O jogo, também chamado osode, comumente é realizado com o instrumento opelé Ifá, a corrente divinatória de uso restrito do babalaô, que lançada na esteira fornecerá como resultado três Odus das 256 possibilidades de signos, um principal e dois Odus testemunhas. Nos Odus estão contidos poemas (ese), histórias (itans, patakins), os interditos, a positividade (iré), a negatividade (osobo), os sacrifícios (ebó) e as predestinações.

Os três Odus que saem na consulta possuem itans sincrônicos à situação do consulente que servirão como exemplo para ele encaixar em sua vida. Os itans contam as histórias não apenas dos orixás e de pessoas, como também de animais, de elementos da natureza, de objetos e outros personagens simbólicos que consultaram Ifá para alguma finalidade. As histórias que o babalaô conta na consulta servem como espelho para a vida do consulente. Através da interpretação que o babalaô faz dos itans, o consulente busca adequar com a sua situação passada, futura ou que está vivenciando no momento. Assim, não havendo incorporação, o babalaô precisa estar consciente de si para utilizar a razão, a memória e os ensinamentos do Corpus Literário de Ifá para interpretar as respostas do oráculo condizentes com o problema ou indagação do consulente. Isso requer do sacerdote bastante dedicação e compromisso com os estudos para conhecer e saber interpretar os duzentos e cinquenta e seis Odus Ifá.

O objetivo do osode é resolver a questão de quem o consulta. E como o jogo resolve a questão do consulente? Através das orientações dos Odus sacados que sempre terão como indicação a realização do sacrifício. É por meio do sacrifício que se consegue o êxito do objetivo. Através do ebó se resolvem os problemas de quem consulta. Através da manipulação

das energias (ebó) se restaura a positividade e se afasta a negatividade da pessoa. Assim, para uma resposta satisfatória aos problemas do consulente é indicado fazer o ebó em até 15 dias após consultar o oráculo.

As orientações contidas nos Odus apresentam, de uma forma resumida: o motivo da questão através de histórias cujo personagem esteja em um contexto análogo ao do consulente; indicam se a pessoa está positiva ou negativa e como proceder para ficar iré e evitar o osobo; aponta o que é proibido para o consulente; prescreve o ebó para se obter o sucesso sobre as demandas levadas a Ifá; mostra a vitória do personagem sobre a questão (se fez o ebó) ou o insucesso do personagem (se não fez o ebó).

Os jogos e seus respectivos ebós configuram-se como atividades rotineiras em uma casa de Ifá. Diariamente o padrinho Obeate realiza consultas para seus/suas afilhados/as e para pessoas que não são iniciadas no culto. Os jogos podem ser realizados à distância, de modo remoto, caso haja alguma impossibilidade da presença física do consulente. Esse formato também é utilizado para o babalaô Obeate orientar seus afilhados que não moram na cidade do Rio de Janeiro, pois muitos de seus afilhados moram em outros estados brasileiros. Já os trabalhos espirituais (ebós, limpezas etc.) são feitas presencialmente, pois esses procedimentos são feitos no corpo físico do afilhado/consulente na casa de Ifá. Os trabalhos energéticos indicados pelo oráculo, como ebó, limpezas, boris, oparaldos, oferendas etc., são atividades que acontecem em momentos individuais entre babalaô e afilhados. Para essas atividades, que são rotineiras na casa de Ifá, não é necessário envolvimento de outras pessoas como é exigido em um plante (iniciação).

Para adentrar o culto e se tornar ifaista (cultuador de Ifá), o passo seguinte é receber a 1ª mão de Orunmila, que significa se iniciar awofacan (homens) e apetebi (mulher) de Orunmila, sendo a escolha da iniciação indicada por Ifá ou por livre vontade da pessoa. De acordo com o padrinho Obeage, todos podem se iniciar em Ifá, e como ele sempre cita “Ifá é para todos, mas nem todos são para Ifá”.

Ao awofacan é permitido seguir caminho na terra de Orixá (ser babalorixá), caso ainda não seja, ou seguir caminho na terra de Orunmila (ser babalaô), a depender da recomendação do destino, pela própria vontade do iniciado ou dos requisitos da tradição afro-cubana, na qual o caminho para babalaô é permitido apenas aos homens que não entram em transe. À apetebi é permitido seguir caminho apenas na terra de Orixá (ser iyalorixá), não existindo cargo equivalente a babalaô. O único cargo que a mulher pode alcançar na casa de Ifá é apetebi Yafá que é a apetebi responsável por cuidar do Orunmila do babalaô da casa, o sacerdote da família.

A iniciação concede ao awofacan e à apetebi receber Orunmila, conhecer seu Odu de destino, e ter os orixás guerreiros que são Eleguá (Exu), Ogun, Oxóssi e Ozun.

Ilustração 9 – Plante. Recebendo os guerreiros



Fonte: arquivo pessoal

Orunmila e os guerreiros são levados para a casa do/a iniciado/a e são cuidados por eles mesmos em seus lares sob as orientações do padrinho Obeagte. Ou seja, na casa de Ifá não fica nada do iniciado e não se cultua Orunmila com festividades semanalmente ou mensalmente. O iniciado passa a ser ativo na relação e cuidados que desenvolverá com os orixás recebidos ao cultuá-los em casa. Assim, já fica nítido que a presença dos adeptos na casa de Ifá não é obrigatória nem tão frequente como em outros cultos. A constância na casa de Ifá é periódica, seguindo o calendário da casa e de acordo com a necessidade individual de cada um/a para a realização de jogos e obras.

A iniciação é chamada de plante. Diferentemente do osode, os plantes só acontecem em datas organizadas pelo padrinho Obeagte, sendo uma cerimônia coletiva, que requer pessoas na participação enquanto sacerdotes e organizadores e aberto a pessoas não iniciadas no culto também. Os plantes são atividades flexíveis na casa de Ifá, pois acontecem ao longo do ano quando marcados pelo babalaô. O plante é formado por barcos (grupo de pessoas que se iniciam juntos) com pessoas de idades diferentes, podendo ser homem ou mulher em uma quantidade que varia conforme a organização do sacerdote. Embora neste evento de iniciação todos da casa e pessoas de fora possam estar presentes, nem todos podem participar de tudo na cerimônia, ficando alguns momentos resguardados apenas aos babalaôs que dirigem o

ritual. É um evento que necessita de uma colaboração coletiva, pois os afilhados da casa devem ajudar o padrinho no que ele precisar, ficando a cargo das apetebis os preparativos de organização e elaboração das comidas e energias dos orixás.

O plante é o grande momento tão esperado em que o neófito entra para o culto a Ifá. Agora passa a fazer parte daquele que conhece os destinos de todos os seres, e esse é o grande detalhe que torna esse dia mais especial. Saber qual o destino escolhido antes de nascer, essa é a grande expectativa a ser suprida no plante. O plante comumente acontece com um grupo de pessoas denominado barco, a quantidade de pessoas no barco varia, dependendo da organização do babalaô e de interessados a se iniciar. A cerimônia de iniciação acontece em três dias, geralmente começa na sexta e termina no domingo e conta com a participação de outros babalaôs juntamente ao sacerdote da casa. Os babalaôs participantes da cerimônia serão escolhidos por cada um dos iniciandos para serem seus ojugbonas (segundo padrinho). O ojugbona fará o papel do padrinho daquele que o escolheu durante a cerimônia, caso o padrinho iniciador venha a faltar (por doença, morte etc.).

No primeiro dia o iniciando recebe Eleguá, Osun, Ogum e Oxossi, e após finalizada a cerimônia desse dia o iniciando vai para casa. No segundo dia descansa em casa e retorna para o Ilê Ifá no terceiro dia, geralmente no domingo. No terceiro dia é sacado o Odu de nascimento no itá, o Odu que vai reger a apetebi por sua vida e o awofacan, se tiver caminho para babalaô, até o dia em que se iniciar babalaô, quando receberá o Odu de sacerdócio.

Ilustração 10 – da direita para a esquerda Ogum/Oxóssi; Eleguá; Ozun



Fonte: arquivo pessoal

No terceiro dia também se recebe Orunmila, os fios de conta - colares e a pulseira - da cor verde e amarela. Os colares e as pulseiras representam a proteção de Ifá com o iniciado. Encerrada a cerimônia no terceiro dia, o iniciado em Ifá vai para casa com seu Ifá e a partir

desse dia será orientado por seu padrinho de como cuidar de Orunmila e dos guerreiros em sua própria casa.

Ilustração 12 – Plante. Recebendo Orunmila e a pulseira



Fonte: arquivo pessoal

Após iniciados, os ifaístas recebem uma cartilha digital ou para apetebi ou para awofacan, onde estão organizadas as orientações que o padrinho Marcio Obeate passa para seus recém afilhados, além de seu suporte diário quando precisarem. Como se fosse um guia, na cartilha estão contidas regras e normas da tradição afro-cubana, etiqueta de comportamento dentro do culto, rezas, patakins e como cuidar dos orixás levados para casa. Quanto ao cuidado, os orixás possuem dias específicos da semana para serem cultuados e nesses dias são oferecidas as comidas de que gostam, as rezas, bebidas, oferendas etc., construindo uma relação próxima e constante com os orixás. Após iniciados, apetebis e awofacans passam a se chamar de abure, que significa irmão/irmã; o iniciador, o babalaô, passa a ser chamado de padrinho; e o padrinho do babalaô passa a ser o babango (avô) dos iniciados. O respeito entre todos é sempre salientado pelo padrinho como imprescindível na família Ifairawo.

Ilustração 13 – Nasceram as Apetebis e os Awofakans



Fonte: arquivo pessoal

No Ilê Ifá Obedande Ifairawo, as atividades desenvolvidas seguem as que são realizadas, de uma forma geral, nas casas tradicionais cubanas de Ifá, como por exemplo: Osodes, Plantes, Ebós, Boris, Oparaldos, Lavatórios de Santos, festa de Orunmila etc. Entre essas atividades apenas duas exigem o encontro e organização coletiva para acontecer, que são o dia de Orunmila e o aniversário de babalaô do padrinho. As demais só requerem a presença do sacerdote e do interessado, pois são realizadas entre padrinho e afilhado. Assim, a presença dos adeptos no Ilê Ifá não são frequentes como em outros cultos afros. Fora as festividades, os ifaístas vão ao Ilê somente para se consultar com o padrinho quando precisam da orientação de Ifá e conseqüentemente realizar as obras indicadas por Ifá. Assim não é necessário que durmam ou que fiquem por dias na casa de Ifá, como acontece no candomblé, por exemplo.

O calendário de celebrações festivas anuais corresponde a duas datas fixas: a festa de Orunmila, no dia 4 de outubro, e o aniversário de Odu de babalaô do padrinho Obeagte, no dia 11 de novembro. Essas duas celebrações reúnem os adeptos da casa e permitem a participação de simpatizantes do culto. Nesses dias quem não é iniciado tem a oportunidade de presenciar o culto na prática e vivenciar as emoções com todos os sacerdotes, awofacans e apetebis de Orunmila.

O dia de Orunmila é comemorado dia 4 de outubro em Cuba, onde é sincretizado com o santo católico São Francisco de Assis. Nos países que seguem a tradição afro-cubana é um dia muito importante para os ifaístas. Na família Ifairawo esse é um dia de grande alegria e celebração, onde todos comemoram juntos. O padrinho sempre organiza um dia na semana posterior à data oficial de Cuba para que a família possa realizar sua própria festa e celebração a Orula. Cantigas e rezas são feitas, sorrisos e agradecimentos não faltam. São preparados bolos, doces, comidas, bebidas para agradecer a Ifá sua existência na vida dos adeptos. Nesse

dia se percebe a devoção dos adeptos ao Orixá do destino, e depoimentos do que ele fez de bom na vida de seus protegidos são compartilhados pelos abures. Agradecimentos pela saúde, pela família, pelo livramento da morte, pelo emprego, pelo casamento, pela salvação no parto, pela salvação da doença, pelas graças, pelos irés (positividades) de todos os tipos alcançados são endereçados a Orunmila nesse dia.

Essas datas comemorativas que viabilizam o encontro de todos da família Ifairawo, no período da pandemia da Covid-19, não aconteceram como nos últimos anos. Com a situação atípica de pandemia da Covid-19, os encontros passaram a ser menos frequentes do que o habitual. As comemorações, quando existiram, foram conduzidas pelo padrinho para que o encontro presencial acontecesse com poucas pessoas, seguindo os protocolos de biossegurança do Ministério da Saúde. Entre os protocolos seguidos, o distanciamento social foi uma grande limitação para que as atividades da casa pudessem ser desenvolvidas no ano de 2020.

Já no ano de 2021, ainda seguindo os protocolos de segurança da Covid-19, as atividades foram acontecendo dentro do novo contexto dito “normal”. A festa de Orunmila voltou a acontecer, mas de forma diferente. A família de Ifá não se reuniu presencialmente, porém cada adepto arrumou a sua mesa para o orixá e fez suas oferendas em suas próprias casas. Foi uma celebração coletiva à distância, ainda que de forma individual, bem adversa ao que é de costume. Todos compartilharam de forma online, em um grupo de aplicativo, fotos das mesas arrumadas com as comidas para Orula e renderam graças e bênçãos uns aos outros. O período de pandemia restringiu os poucos encontros coletivos que acontecem na família de Ifá. Por outro lado, o contato virtual crescia e a família passou a interagir mais por um grupo de aplicativo.

As atividades do Ilê Ifá buscaram se adequar ao novo contexto desafiador com o qual nos deparamos. O funcionamento da casa mudou, se adaptou, mas a organização individual e coletiva dos adeptos da casa se manteve com mais força e reverência à Ifá. É notório o lugar de centralidade que o Orixá Orunmila ocupa na vida dos ifaístas da família Ifairawo. Isso é explícito e identificado em seus adeptos desde as boas-vindas aos neófitos no culto até os diálogos e estudos sobre Ifá provocados pelo babalaô no grupo virtual.

Importante destacar que o texto redigido na pesquisa se apresenta de acordo com a linguagem utilizada especificamente pelos ifaístas da tradição afro-cubana que, pelo processo de diáspora forçada, tiveram que adequar-se e adequar a linguagem iorubá à nova realidade em que se inseriram. Ou seja, segue a terminologia do espanhol crioulo de Cuba.

Assim, serão explanados a seguir os termos utilizados no Ilê Ifá Obedande Ifairawo. A começar pela própria designação ifaísta ou ifista que significam a mesma coisa – aquele que cultua Ifá. Orunmila é chamado também como Orula. A expressão de cumprimento entre os ifaístas é “Iboru, Iboya, Ibosheshe”. Apetebi é a nomeação da mulher iniciada no culto. No Ikofá-Fun (iniciação) passam a ser chamadas Apetebi Ni Orunmila (esposa de Orunmila). O babalaô que inicia as pessoas no culto se torna o padrinho delas. As iniciações no culto são chamadas de Plante, que é o ato de plantar, onde se nascem apetebis e awofakans. A consulta feita a Ifá, ou jojo de Ifá, é chamado de Osode. Os iniciados da casa se tratam como abure, que significa irmão. O padrinho do babalaô da casa é o babango dos afilhados deste babalaô.

1.4.2 Ifá e Candomblé: juntos e não misturados

De acordo com o patrono do culto de Ifá da tradição cubana no Brasil, Ifá e Candomblé “não são religiões diferentes ou divergentes, mas dois galhos de uma mesma árvore, que cultuam as mesmas divindades e têm as mesmas origens culturais”. Na visão de Zamora os dois cultos estão intimamente conectados. Com essa perspectiva, fundou no Brasil sua Sociedade de Ifá e Cultura Afro-cubana e a usou como instrumento propulsor de trocas rituais com o candomblé (Capone, 2011).

Segundo Capone (2011), “antes da sua viagem ao Brasil, Rafael Zamora descobriu, no signo divinatório que regia a sua vida, a razão última da sua ‘missão’ nesse país” (p. 125). O signo ao qual a autora se refere é o Odu de destino de Zamora, o Odu Ogunda Keté, que contém a explicação de como todas as religiões podem conviver em harmonia:

Um dia, Orunmilá (Orula), o deus do oráculo de Ifá, recebeu a visita de um homem incomodado com a intolerância religiosa que dividia seu povo. As pessoas não conseguiam se entender e todos acreditavam ser os donos da verdade. Após consultar Ifá, Orunmilá declarou que o problema desapareceria quando as pessoas compreendessem que todas as religiões convergem ao mesmo objetivo: a paz que não pode ser obtida sem a real compreensão do Outro. (Capone, 2011, p. 124).

Assim, seguindo a orientação de seu Odu, quando chegou ao Brasil, Rafael Zamora buscou introduzir Ifá nas casas de candomblé no Rio de Janeiro, onde ganhou o interesse dos ogãs que começaram a se iniciar em Ifá (Capone, 2011). Da mesma forma que Ifá e regla de ocha conviviam conectadas em Cuba, era uma via possível para Zamora que Ifá e candomblé estivessem juntos. Essa era a sua visão, que hoje é repassada por aqueles que o conheceram de perto e presenciaram seu respeito às casas de orixás no Brasil.

De acordo com o padrinho Obeate, que conheceu Rafael Zamora de perto, Zamora soube chegar no campo religioso afro-brasileiro, o que significa dizer que o babalaô Ogunda Keté não chegou impondo o culto de Ifá nas terras brasileiras; pelo contrário, Zamora adentrou o espaço dos orixás no candomblé respeitando as práticas afro-brasileiras produzidas ali e apresentou suas práticas de tradição afro-cubana difundindo o Ifá naquele solo. Zamora buscou caminhar ao lado e não contrário ao candomblé, embora haja atualmente babalaôs que deslegitimam o candomblé.

Nesse mesmo sentido, depoimentos do filho de Zamora, o babalaô Rafaelito Zamora, ratifica essa informação, ao afirmar que em sua casa de Ifá ainda hoje permanecem idosas que contam que seu pai não permitiu que elas lavassem as águas (trocassem os orixás) do candomblé em respeito ao culto e, principalmente, aos sacerdotes que as tinham iniciadas em orixá. O babalaô Marcio Obeate segue a mesma perspectiva de Zamora, de que Ifá e Candomblé não são cultos rivais. Para o sacerdote da família Ifairawo, os dois cultos não só podem como devem caminhar lado a lado, cada qual com as suas práticas. É assim que o Ilê Ifá de Marcio Obeate é uma casa de Ifá que segue seu funcionamento em paralelo ao terreiro de sua esposa, que em Ifá é sua apetebi Yafa Irete ka.

O Ilê Ifá Obedande Ifairawo está situado no mesmo endereço, mesmo espaço geográfico, que o terreiro Egbe Osun Lade Onan Oku Orire, da Iyalorixá Suami da Oxum. O sacerdote Obeate é ogã confirmado para Iemanjá, filho de Xangô. A iyalorixá Suami da Oxum, apetebi de Orunmila Ireteka. Os dois, sacerdote de Ifá e sacerdotisa de Oxum, não misturam seus cultos. Embora suas casas estejam no mesmo terreno, as atividades acontecem em dias diferentes e assim seguem cada um com suas práticas e seus grupos de iniciados separados. Na família de Ifá, há awofakans e apetebis que são ogãs, ekedes e iyawos do Ilê da Iyalorixá Suami. Mas isso não é designado por eles. Alguns chegam à Iyalorixá e conhecem a partir dela a casa de Ifá, outros chegam ao babalaô e conhecem a partir dele o candomblé da Iya. Outros chegam à família Ifairawo já sendo iniciados em orixá, tendo sua família de candomblé. Há pessoas que só se iniciam em Ifá e não entram para o candomblé. Enfim, os dois cultos seguem independentes, mas lado a lado, respeitando-se e orientando seus adeptos à mesma compreensão.

De acordo com o padrinho, que é ogã e babalaô, Ifá e Candomblé são complementares, bebem da mesma fonte e precisam estar em harmonia. O que corresponde ao número grande de seus afilhados que são dos dois cultos. Na família Obedande Ifairawo, há integrantes do candomblé, da umbanda, sem religião, espiritualistas, católicos, ex-evangélicos etc. Corroborando Capone e Frigerio (2012), ao afirmarem que a presença de babalaôs

cubanos na cidade do Rio de Janeiro teria permitido que os iniciados do candomblé se familiarizassem com o culto de Ifá, por ser ele oriundo do mesmo berço ancestral que é a tradição iorubá (Capone & Frigerio, 2012), 80 a 90% dos ifaístas da casa Obedande são também do candomblé.

De acordo com esse perfil da casa, apresentaremos uma integrante da casa de Ifá Obedande Ifairawo como representativa da família que tem os adeptos, em sua maioria, integrantes do culto de Ifá e candomblé concomitantemente. A escolha motivou-se por ela ser dos dois cultos: adepta de Ifá e adepta do candomblé. A integrante será chamada pelo seu cargo em Ifá – Apetebi.

“Juntos e não misturados” foram as palavras de Apetebi, a primeira afilhada do padrinho Obeate, ao falar como ela via Ifá e Candomblé. Essa fala, escolhida para intitular esta seção, representa o pensamento e os ensinamentos do sacerdote Obeate com a sua família e com a sociedade brasileira, pois o padrinho, enquanto ogã e babalaô, não admite que diminuam ou deslegitimem o candomblé, ensinando sempre o respeito ao mesmo.

Apetebi de Ifá no Ilê Ifá Obedande Ifairawo e Iyákekerê (mãe pequena) em um terreiro de candomblé, Apetebi é aquela pessoa que te abraça pelo olhar de tão acolhedora e simpática que é com todos que chegam à casa de Orunmila. Com nove anos de apetebi, oito anos de iyá kekerê e trinta anos de iniciada para Oxaguiã, ela se diz das duas terras: “eu sirvo as duas terras, sou da terra de candomblé, sou da terra de Ifá”.

Sempre muito solícita e atuante na família Ifairawo, ela nos conta que o papel da apetebi é o de cuidar e o de servir. É cuidar de Orunmila e dos babalaôs. Servir a Orunmila e, também, servir ao povo de Orunmila, algo que ela fez questão de frisar e que é corroborado em sua prática com maestria dentro do culto. De acordo com ela, servindo ao povo de Orunmila, você serve ao próprio Orunmila. Acrescenta também que ao servir é preciso sempre procurar fazer o melhor, como por exemplo receber bem o povo que está chegando, oferecendo a eles bem-estar e assisti-los em suas necessidades. É também atribuição da apetebi, e muito importante, salienta Apetebi, a preparação do axé (comida) que vai ao pé de Orunmila, dos guerreiros e o axé que vai à mesa dos ifaístas. Ela salienta que, ao preparar as comidas, as apetebis têm que fazer tudo com muita alegria e com prazer, pois, ao cozinhar a comida que será servida, é transmitido para os alimentos o seu axé. Assim tem que ser tudo bem-feito e com alegria para os orixás, para os babalaôs e para o povo de Ifá.

Em consonância com o papel desenvolvido pelas apetebis, o da mãe pequena, pelo que ela nos conta, é análogo no quesito “servir”, pois dentro da casa de candomblé ela também serve aos orixás e ao seu povo. De acordo com ela, o papel da iyákekerê é assumir a

responsabilidade, em partes, da iyalorixá na sua ausência. Ou seja, quando a mãe da casa não está presente, fica a cargo da iyákekere resolver os problemas de organizações etc. da casa. De acordo com ela, a mãe pequena, na ausência da Iyá, se for necessário pode jogar, pode fazer um ebó, ela só não pode fazer um iaô, ou seja, iniciar uma pessoa para orixá, porque essa atribuição só compete à iyalorixá. De forma resumida, a iyákekerê é como se fosse o braço direito da iyalorixá na casa.

Quando interrogada a respeito da relação entre candomblé e Ifá, ela pontua que os dois cultos não só podem, como devem caminhar juntos, pois, na sua perspectiva, Ifá é um complemento do candomblé e o candomblé é complemento de Ifá. Em suas palavras:

Eu acho que os dois se completam perfeitamente porque, assim, eu hoje, como apetebi, eu não consigo mais me ver sem Ifá, e como iniciada no culto de candomblé eu não consigo me ver mais sem o candomblé. Os dois fazem parte de mim, né, então não tem como você querer separar como às vezes eu vejo muitas pessoas de candomblé que não entendem Ifá, que não são iniciadas, que nunca pararam nem pra ouvir Ifá e o apedrejam, falam mal de Ifá porque acreditam que Ifá quer difamar o candomblé, e não é a verdade que Ifá quer se desfazer de candomblé, essa não é a verdade (Apetebi).

Ao fazer uma diferenciação entre os cultos, ela diz, segundo a sua experiência: “eu me encontrei no candomblé espiritualmente e me encontrei em Ifá pessoalmente”. Segundo ela, sendo iniciada há trinta anos em orixá, ela encontrou sua espiritualidade no candomblé. Faltava agora preencher seu lado pessoal, que quem proporcionou foi Ifá. Em Ifá houve um encontro consigo mesma:

Orunmila, ele é espiritual também, mas o meu encontro com Ifá foi muito pessoal, porque eu já tinha vida espiritual, entendeu? Eu não necessitava da parte espiritual, enquanto que uma pessoa que não tem outra fé, outra direção, ela vai até Orunmila para buscar de tudo, ela vai em busca de espiritual, ela vai em busca do pessoal, entendeu? É nessa busca que ela está. Eu quando fui a Orunmila, eu não buscava o espiritual porque eu já tinha, já tinha essa parte, então eu fui em busca do pessoal. Em Ifá é você e Orunmila. Quando eu vou a orixá, eu vou a orixá para receber dele aquela força espiritual dele, aquela força espiritual que orixá tem pra me dar. Quando eu faço uma oferenda, quando eu faço um agrado, é aquela força espiritual que vai me dar força pra eu continuar, para eu não desistir. Em Orixá é uma coisa de fora para dentro. Em Ifá é de dentro para fora (Apetebi).

De acordo com as entrevistadas, quase todas adeptas também do candomblé, suas práticas certamente são também de complementariedade. Entre os ifaístas contatados da casa que dialogaram sobre suas experiências nos dois cultos, pode-se dizer que, de forma geral, foram contemplados pela representação de Apetebi. Assim, podemos ver que como o sacerdote da casa, seus afilhados, apetebis e awofacans, também comungam do mesmo

pensamento do patrono do Ifá cubano no Brasil, Zamora Ogunda Kete Ifabi'yii, segund o qual os cultos são complementares e devem ser respeitados. De acordo com a família Obedande Ifairawo, Ifá e Candomblé podem caminhar juntos, mas não misturados, pois, embora suas práticas rituais sejam diferentes, o culto reverencia os mesmos Orixás.

2. OBJETIVO

Compreender as motivações para a adesão ao culto a Ifá afro-cubano no Brasil.

3. MÉTODO

3.1 Etnopsicologia e Escuta Participante

Esta dissertação se caracteriza como uma pesquisa qualitativa, exploratória, tendo como procedimentos o estudo de caso sob a perspectiva da etnopsicologia, ciência que compreende as diferentes produções de conhecimentos culturais, sociais e psicológicas dos diversos grupos. A etnopsicologia delinea diversas pesquisas no Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP).

O estudo de caso, de acordo com Yin (2001), consiste em uma investigação empírica que tem por objetivo investigar um fenômeno atual que não esteja ou não possa estar dissociado de seu contexto próprio, singular e real. A fim de complementar o estudo de caso, utilizamos a pesquisa documental, a qual recorre às fontes primárias de pesquisa escrita e não escrita como revistas, jornais, filmes, relatórios, fotografias, vídeos e outros materiais que possam fornecer informações a respeito do fenômeno estudado (Figueiredo, 2007; Oliveira, 2007). Assim, foram utilizadas na pesquisa as produções escritas e audiovisuais produzidas pelo sacerdote da casa que compõem os documentos da família para ensinamentos sobre Ifá aos seus afilhados (adeptos do culto), a fim de estruturar o estudo sobre o tema. Também foram utilizadas revistas virtuais, vídeos e sites que promovem publicações acerca do tema.

Os trabalhos produzidos no Laboratório de Etnopsicologia que utilizam a escuta participante em pesquisa etnográfica entendem como sujeito não apenas os colaboradores do estudo, mas também inferem o campo em si como sujeito enunciante do fenômeno estudado (Bairrão, 2015). Assim, o campo aqui analisado – uma casa de Ifá – em um estudo de caso é o próprio sujeito enunciativo que revela o fenômeno diretamente ao pesquisador, pois este, ao estar imerso, como preconiza uma pesquisa empírica, deverá atentar-se a tudo e a todos que lhe fornecerão os dados a serem coletados.

Participar das atividades da casa de Ifá é outro ponto importante a ser destacado, pois, como explicam os autores Macedo e Bairrão (2011), a transferência em campo entre pesquisador/a e pesquisado/a proporciona e enfatiza uma relação de sujeito – sujeito (eu no campo; o campo em mim), e não mais sujeito – objeto (eu e o campo). O que significa dizer que o pesquisador ocupará um lugar no campo através da interpretação que o próprio campo fizer dele, ao ser inserido como membro das reuniões, dos rituais, das festas, das consultas ao

oráculo etc. É a participação no e com o campo que proporciona ao pesquisador/a uma maior compreensão, ao inseri-lo/a nas conversas informais, na rotina da casa de Ifá, na vivência com os adeptos. Ou seja, de acordo com Fravet-Saada (2005), o campo afeta o/a pesquisador/a na medida em que o/a pesquisador/a afeta o campo. Mas esse afetar e afetar-se só é possível quando o/a pesquisador/a, ao estar em campo, participa dele e não somente o observa. Segundo a autora, ser afetado em campo não significa concordar com o ponto de vista do nativo, mas reconhecer que sua bagagem de conhecimentos e teorias não sobrepõe o conhecimento apresentado pelo campo, tendo em vista, inclusive, o risco de ela se desfazer (Fravet-Saada, 2005).

De acordo com a Etnopsicologia, que não tem pretensão de confirmar ou testar teorias psicológicas no campo em que se insere, e sim oferecer ouvidos às narrativas que o outro lhe apresenta (Bairrão & Coelho, 2015), elegeu-se aqui como método a escuta participante para pesquisar Ifá na tradição afro-cubana, a partir da família Ifairawo. A escuta participante é uma técnica aplicada à pesquisa empírica. Técnica ofertada à etnografia em contraste com a proposta de observação participante. Bairrão (2005) insere o termo escuta participante em vez de observação participante visto que o pesquisador em campo, ao observar, não supõe um ponto de vista seu, mas uma tentativa de compreensão do ponto de vista do outro. Por isso, não é somente uma observação, como também uma constatação e inferência do que o outro diz e também não diz, escutando assim o falado, o atuado, o corporificado e o sentido no cenário da percepção que vem do outro (observado) e não dele (observador).

A escuta participante se mostrou pertinente e imprescindível como método tanto para a coleta quanto para a análise dos dados ao pesquisar o Culto a Ifá, visto que a tradição oral africana iorubá sustenta todo o corpus literário de Ifá. De acordo com Sàlámi e Ribeiro (2015), a palavra verbal em sociedades africanas é um elemento estruturador da personalidade individual e grupal da história e prática socioculturais de seus povos. Segundo os autores, a palavra é considerada elemento divino, emanada do Deus Supremo para ser instrumento de criação das forças vitais. Assim, a oralidade africana na tradição iorubá concebe um universo no qual a fala assume papel organizador ao permitir a comunicação interpessoal, a compreensão da existência, a transmissão dos conhecimentos e a manutenção da sabedoria ancestral, sendo esses elementos fundamentais nas práticas divinatórias. O que não pressupõe apenas um ouvido atento, mas também uma presença física de quem ouve associada a uma observação atenta da expressão corporal de quem fala (Sàlámi & Ribeiro, 2015).

O Culto a Ifá no Brasil ainda não é referido na pequena porcentagem em que se encontram as religiões de matriz africana no censo do Instituto Brasileiro de Geografia e

Estatísticas (IBGE), como o Candomblé e a Umbanda. Entretanto, de acordo com os autores Sálami e Ribeiro (2015), nas últimas décadas, no Brasil, país da diáspora africana que por diversas razões históricas não permitiu o cultivo de famílias de babalaô, houve um crescimento de pessoas que buscaram os conhecimentos de Ifá com a chegada de babalaôs da Nigéria e de Cuba ao país. Esse crescimento de adeptos no culto já tinha sido apontado por Diaz e Ribeiro (2004), ao estimarem mais de 500 pessoas iniciadas no Culto de Ifá até o ano de 2004.

Corroborando os autores, Lopes (2020) afirma que o Culto a Ifá vem sendo resgatado no Brasil nas últimas décadas por intermédio da tradição afro-cubana (Lopes, 2020). Atualmente, dados quantitativos de adeptos no Culto não se encontram mapeados em estudos acadêmicos, mas sua crescente expansão territorial pode ser facilmente constatada empiricamente através das casas de Ifá instauradas, principalmente, nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Na cidade do Rio de Janeiro é mais frequente ver casas de Ifá da tradição afro-cubana que nas outras cidades citadas. O crescimento de Ifá no país pode ser constatado também através da internet, onde muitas casas de Ifá possuem endereços eletrônicos de suas famílias de Ifá.

Assim como Cuba recebeu o sistema divinatório de Ifá enquanto uma colônia, o mesmo se deu no Brasil, no dito “descobrimento” das Américas. Mas o Brasil, em sua constituição, foi solo árido para cultivá-lo quando os próprios babalaôs africanos ali o revelaram (Martins, 2012). Contudo, atualmente houve uma expressiva abertura para Ifá entrar no país, via tradição afro-cubana (Lopes, 2020). Neste sentido, a pesquisa teve como objetivo compreender a adesão ao culto a Ifá afro-cubano no Brasil.

Este estudo é uma contribuição para o campo da Etnopsicologia no âmbito da religiosidade afro-brasileira. A Etnopsicologia é uma área de estudo que, de acordo com Bairrão (2011), não busca moldar o fenômeno escolhido em uma única interpretação de teorias psicológicas ou de qualquer outra natureza. Pelo contrário, o propósito da Etnopsicologia é “dialogar com outras formas de produção de conhecimento que são frutos de processos históricos, culturais e sociais para apreendê-las e apresentá-las, por fim, em sua composição própria e humana” (Bairrão & Pagliuso, 2015, p. 49).

Os autores Bairrão e Coelho (2015) ressaltam a importância de se ter bem definido sua teoria preambular, sem se prender a ela, para assim poder refletir e inferir, na tentativa de uma possível compreensão, a partir do ponto de vista do outro, visto que cada etnopsicologia tece teias próprias e diversificadas sobre o psicológico. Dito isso, parece imprescindível falar de Ifá no campo de estudos da etnopsicologia, área pluridisciplinar na fronteira entre a psicologia

e a antropologia, que busca permitir a voz ao saber étnico relativo ao psicológico produzido por diversos povos, para orientar-nos a pensar e a pisar em solo afro-descendente, já que geralmente o conhecimento produzido fora do círculo eurocêntrico é tido como inexistente, ou, quando é reconhecida sua existência, é desconsiderado como inferior e ou primitivo.

Propor um estudo etnopsicológico é reconhecer a alteridade, já que se colocar à disposição de uma compreensão que perpassa a visão do outro requer um distanciamento de suas próprias teorias e convicções morais, permitindo-se usar os óculos do outro numa tentativa de enxergar o que ele vê para assim dialogar com outras teorias. Vale salientar que a alteridade no método de escuta participante, como explicita Bairrão (2015), não está reduzida “ao humano e a indivíduos empíricos (ela é a totalidade do simbólico), o que permite ressituar a agência independentemente do humano e amplia a escuta do sujeito a esferas antes desconsideradas” (Bairrão, 2015, p. 7).

A fim de responder ao objetivo da pesquisa, elegeu-se como procedimento para a coleta de dados a imersão no campo que, devido ao contexto pandêmico, só foi possível via formato remoto. Foram utilizados também o caderno de campo que se configurou pelos diálogos online com os adeptos por aplicativo digital, onde foi possível colher informações e depoimentos dos ifaístas. As entrevistas semiestruturadas e a escuta participante das mesmas foi o principal para compor o estudo de caso do Ilê Ifá. Vivenciando e participando dos grupos (moto remoto) da casa de Ifá, além de observar a organização e relação, foi utilizada a escuta participante, método que Bairrão (2015) destaca como um meio de acessar informações menos explícitas do campo. Ou seja, estar em campo e estar como participante certamente possibilitou para esta pesquisa uma maior compreensão do sagrado, ao permitir vivenciar a fé e as ritualísticas dos adeptos de Ifá. Com a presença online, a escuta foi meu instrumento mais eficaz para conseguir interação com os adeptos.

Em complementação à técnica do estudo de caso, foram utilizados documentos de conhecimento sobre Ifá, como o seu Tratado (cadernos de anotações de antigos babalaôs que foram sistematizados), que consiste na compilação dos 256 Odu Ifa (o corpus literário de Ifá), os registros da casa de Ifá que contenham a história escrita ou não da família de Ifá Ifairawo, e as produções do babalaô, como seus escritos, suas fotografias, seus vídeos, suas entrevistas em redes sociais e outras fontes que forneceram dados para a pesquisa.

Todos e tudo que compõem o campo são importantes na relação com o/a pesquisador/a. De acordo com Bairrão (2015), o lugar que o/a pesquisador/a ocupa no campo, assim como a transferência, são partes do procedimento, sem os quais a escuta participante ficaria prejudicada. Assim, a participação nos eventos, nas organizações das cerimônias e das

demais rotinas, ainda que online, foram importantes para que o campo pudesse interpelar o lugar de pesquisadora ocupado.

Em sequência, concomitante à participação das atividades nos grupos, dos diálogos espontâneos, estreitamento de laços com os adeptos novatos e antigos, foram feitas seis entrevistas semiestruturadas com roteiros gerais e específicos sobre o culto a Ifá, a entrada na religião, o motivo da iniciação, entre outros tópicos, dos quais posteriormente, após análise, emergiram as categorias apresentadas nos resultados. O roteiro da entrevista encontra-se anexado ao final da pesquisa.

As entrevistas aconteceram de forma remota (virtual), com duração aproximada de 30 a 60 minutos. Todas foram gravadas em áudio e devidamente transcritas e, posteriormente, foram analisadas a partir da escuta flutuante e de repetidas leituras. Com as anotações dos diálogos e interações no grupo virtual foi permitido registrar as impressões, os sentimentos e interações vivenciadas com o grupo em caderno de campo.

A fim de respeitar os princípios éticos em pesquisa com seres humanos, de acordo com a resolução 510/2016, buscamos uma prática pautada nos princípios fundamentais em pesquisa. A princípio, a presente pesquisa foi submetida à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da FFCLRP-USP e obteve aprovação com o número CAAE 41846620.5.0000.5407. Foi comunicada ao dirigente da casa de Ifá e a todos que compõem o campo de pesquisa a permissão para desistência de participação na pesquisa a qualquer tempo, ainda que iniciada, se algum incômodo ou desalinhamento de interesses tivesse surgido. Todos que aceitaram participar da pesquisa respondendo a entrevista assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Vale salientar que os objetivos do estudo foram explicados de forma nítida e assertiva com o intuito de acessar todos os graus de instrução dos participantes, buscando-se evitar interpretações equivocadas. Também foi respeitado o sigilo da identidade dos que assim requisitaram, assim como das informações coletadas.

Como em toda pesquisa que envolve seres humanos pode haver riscos e danos, esse estudo procurou estar atento aos possíveis impactos e buscou diminuir os riscos aos participantes, fornecendo-lhes comodidade e facilidade para realização das entrevistas, como por exemplo explicando-lhes como participar de forma remota e adequando-as no horário e dia em que cada um pudesse participar, além de adotar uma postura discreta e respeitosa na participação das atividades da comunidade. Avaliar a intencionalidade de cada pergunta feita na entrevista, de como se apresenta em campo e quais dados coletados são relevantes para exposição no estudo é um cuidado imprescindível com aqueles que se colocam à

disposição enquanto sujeitos de pesquisas. Pretendemos retribuir, portanto, o produto do estudo, ao término, não só para a comunidade acadêmica com publicações de artigos, mas, principalmente, para a comunidade de Ifá, visto que sem eles e elas nenhum ganho seria possível.

3.2 Análise dos dados

A análise dos dados, assim como a coleta, foi realizada a partir da escuta participante. Uma escuta atenta foi colocada à disposição da comunidade de Ifá (seus adeptos, seus documentos, suas histórias, seus rituais, suas cerimônias, sua rotina...). As transcrições das entrevistas realizadas foram analisadas mediante repetidas leituras, escuta flutuante, registro das repetições e busca por inter-relações implícitas, interligadamente aos documentos coletados, ao diário de campo, aos depoimentos dos adeptos da religião e à organização da casa de Ifá. De acordo com Bairrão (2015), a proposta da escuta participante pressupõe um movimento de oferecer os ouvidos, principalmente, ao campo em pesquisa para que o outro alí se mostre e também se revele na pesquisadora. Um movimento ativo na construção e análise dos dados que permite o fenômeno se mostrar como se é, ou seja, naturalmente (Bairrão, 2005, 2015). Assim, a análise se instaurou em todos os dados que o campo reverberou e nos possibilitou organizar os resultados em categorias de apresentação como descritos na sessão de resultados e discussão (4): Osode: na esteira da vida (4.1); Plante: o encontro com o destino (4.2); Ori: o caminho é para dentro (4.3); Ipin Ori: encontrar a si mesmo (4.4); Reconexão Ancestral (4.5); Ifá-Orunmila para os seus devotos (4.6).

Na análise, buscou-se expandir os sentidos da pesquisadora com o intuito de oferecer uma escuta do outro menos impregnada das conjecturas do próprio eu. O que não significa dizer que a pesquisadora deixou de interpretar os dados, posto que escutar gera uma interpretação, mas não com o intuito de atribuir significado e sim de restituir o conhecimento, ainda que inconsciente, do outro (Bairrão, 2015). Assim sendo, as categorias, citadas acima, foram construídas a partir dos resultados do que se buscou analisar neste trabalho, ou seja, buscou-se compreender as motivações para a adesão ao culto a Ifá afro-cubano no Brasil. As motivações, organizadas nas categorias, foram surgindo ao longo da pesquisa à medida que a escuta era oferecida aos diálogos com os ifaístas, às transcrições das entrevistas, aos ensinamentos do sacerdote e as trocas de experiências e depoimentos dos awofacans e apetebis.

A análise aconteceu em dois momentos mais específicos. Em um primeiro momento o contato com os adeptos se deu de forma fluida, mais informal, através de diálogos por meio de mensagens síncronas e assíncronas pela plataforma WhatsApp. Através da mesma plataforma digital, a pesquisa foi apresentada no grupo da casa de Ifá, e algumas pessoas se sentiram à vontade para iniciar um diálogo e tirar algumas dúvidas que iam surgindo. Com os laços mais fortificados com alguns adeptos e através do interesse que demonstravam em falar de suas experiências, alguns foram convidados a participar da entrevista para dialogar mais diretamente sobre suas vivências no culto. Inicialmente dez pessoas aceitaram participar da entrevista semiestruturada, e os encontros foram acontecendo online pela plataforma Google Meet. Das dez pessoas que mostraram interesse em participar, apenas seis concederam a entrevista. Assim, o segundo momento da análise dos dados ocorreu através de leituras, escuta e interligações das seis transcrições das entrevistas com os diálogos iniciais que foram anotados em caderno de campo e com as novas trocas que iam surgindo ao longo da pesquisa.

A análise também se estendeu à própria pessoa da pesquisadora, na relação transferencial estabelecida em campo, pois “o que é dito das mais diversas formas dirige-se a alguém, e é em relação a este que o sentido inconsciente se atualizará e será atuado na transferência” (Bairrão, 2015, p. 12). Ou seja, estar no campo enquanto pesquisadora, mas também ser apetebi ni Orunmila concedeu à autora da pesquisa uma relação de confiança e similaridade com os colaboradores, possibilitando boas trocas entre si, com ricos depoimentos e entrevistas fluidas e cheias de ensinamentos. Os ifaístas que participaram das entrevistas se mostraram com grande entusiasmo ao falar de suas experiências e a ensinar sobre o culto quando sentiam necessidade. Assim, com a escuta flutuante e através das repetidas leituras das transcrições analisadas, pôde permitir emergir o conhecimento da casa de Ifá participante da pesquisa a partir de seus próprios integrantes.

3.3 A escolha do campo e da pesquisa

O interesse da pesquisadora com o tema estudado aqui não se confunde, mas se entrelaça com a vida pessoal no tocante à sua religiosidade. Praticante e iniciada no Culto a Ifá de práticas afro-cubanas, a pesquisadora, baiana, mulher negra e apetebi de Orunmila, se dispõe a falar de nós e a permitir que falem sobre nós, de dentro do culto para fora, de si para outrem. Uma escolha não somente por afinidade, mas por defender e entender que cada sujeito pode, tem capacidade cognitiva e deve existir enquanto cidadão de direitos, podendo

falar de si e dos seus sem intermediários tradutores. Atitude esta também política, na medida em que rompe com a regra hegemônica academicista, na qual o homem branco - detentor do conhecimento -, sujeito pesquisador, sai de seu pedestal egoico para estudar e traduzir os não brancos – iletrados – enquanto objetos de pesquisa.

Nesse sentido, permito-me escrever brevemente na primeira pessoa do singular uma síntese do meu percurso na escolha da presente pesquisa. Eu conheci Ifá em 2015 quando um amigo me levou para jogar com um babalaô de prática afro-cubana africanista em Salvador, Bahia. A partir desse dia não foi possível mais viver sem recorrer às orientações de Ifá, porque seus ensinamentos e caminhos direcionados fizeram muito sentido em minha vida. Fui estudando e buscando conhecer mais sobre a tradição, e a cada ano crescia a vontade de fazer parte daquele culto, embora me iniciar não estivesse concretamente ainda em meus planos. No momento em que conheci Ifá, não tinha religião e me considerava espiritualista, pois estava sempre buscando conhecer e estudar sobre religião e espiritualidade, tudo no plano da cognição e não na materialidade da experiência. Inicialmente eu queria conhecer Ifá e não viver Ifá, diferença esta que é muito importante salientar, visto que, ao longo da pesquisa, como apresentado à frente, foi saltando consistentemente o seguinte resultado para mim: Ifá é vivência, é contato diário. Ifá é relação íntima com os orixás.

Foi no ano de 2018 que nasceu o interesse pela pesquisa acadêmica em Ifá, ano em que me mudei para a cidade de São Paulo, local em que tive contato com outros babalaôs afro-cubanos e onde passei a me dar conta de que, embora o culto estivesse ganhando extensão territorial no país, as produções acadêmicas sobre as práticas afro-cubanas realizadas no Brasil eram diminutas. O culto a Ifá vem crescendo no país, ao mesmo tempo em que a sua prática ainda é desconhecida por muitos e, quando conhecida, é mal interpretada. Assim, compreendemos que a presente dissertação possa ser relevante para o campo religioso afro-brasileiro a fim de contribuir com a produção do conhecimento sobre as práticas religiosas afro-diaspóricas no país.

Ainda no ano de 2018, residindo em São Paulo, conheci a casa de Ifá participante da pesquisa na cidade do Rio de Janeiro e passei a frequentá-la. A cada conhecimento que acessava sobre Ifá e a cada contato com a tradição, foi consolidando o sentimento de que eu já fizesse parte daquela perspectiva de vida, e a possibilidade de iniciação no culto já não era mais uma dúvida para mim, vindo a se concretizar em 2019, quando, em um jogo, Ifá aconselhou a minha cerimônia de Ikofá-Fun. Naquele mesmo ano me iniciei apetebi ni Orunmila em uma família de rama afro-cubana, localizada na cidade do Rio de Janeiro, a mesma em que realizei a presente pesquisa.

3.4 Um novo contexto para a pesquisa

Com a pandemia da Covid-19, em que tivemos de nos manter em isolamento social, as relações de todos os setores da vida tiveram que ser reavaliadas e readaptadas ao novo contexto. Tivemos que nos acomodar nas novas diretrizes, seguindo os protocolos de segurança do Ministério da Saúde, para continuar a desenvolver nossas atividades laborais e de pesquisa. Foi um desafio viver a frustração de não realizar o estudo como proposto no projeto de pesquisa a partir do procedimento da etnografia, que propõe a imersão do/a pesquisador/a *in loco*. Era a proposta do projeto de pesquisa estar em campo na casa de Ifá no Rio de Janeiro e também estar em campo na casa de Ifá em Cuba. Pensou-se várias vezes em mudar o método da pesquisa, a cada dia que os índices de crescimento da pandemia eram divulgados. Entretanto, superados os primeiros sentimentos de frustração e descruzando os braços para a resiliência, foi possível perceber que a imersão no campo de estudo já estava acontecendo, visto que parte das atividades e funcionamentos da casa de Ifá participante da pesquisa estavam sendo desenvolvidas e asseguradas pela tecnologia digital, ou seja, possibilitavam o encontro do grupo de forma remota. Assim, só tivemos a impossibilidade de estar em Cuba, pois estar na casa de Ifá do rio de Janeiro nos foi assegurado pela tecnologia digital.

Outra limitação da possível presencialidade da pesquisa, também ocasionada pela pandemia, foi em relação à saúde do sacerdote responsável pelo Ilê Ifá Obedande Ifairawo. Tendo em vista a preservação de sua saúde, que se encontrava dentro do grupo de risco, por ter cardiopatia, optamos por manter a pesquisa online durante o ano de 2021, mesmo quando já havia o afrouxamento do isolamento social. Durante o ano de 2021 foi inviável que acontecesse a etnografia, pois o sacerdote testou positivo para a covid-19 e ficamos por um bom tempo sem poder estar presentes fisicamente. O ano de 2022 foi pior que o ano anterior, pois o babalaô teve um sério agravamento no seu quadro de saúde que lhe custou algumas internações e muito tempo afastado das práticas sacerdotais como normalmente acontecia. Assim, o acesso à família Ifairawo somente foi possível à distância, e a pesquisa aconteceu de forma 100% remota, sendo o contato possibilitado com todas as atividades da casa através de grupo digital, por aplicativo de mensagens síncronas e assíncronas, especificamente, via WhatsApp. O grupo virtual contém 93 afilhados do babalaô, atualmente, que interagem entre si a respeito de tudo da comunidade de Ifá. Através do grupo, pôde-se ter acesso à

organização e aos acontecimentos, assim eram postadas as fotos e vídeos, as boas-vindas aos neófitos, as dúvidas, as reverências, os ensinamentos do babalaô, os comunicados etc., e o convite para que os adeptos pudessem participar da pesquisa.

Por esse formato foi possível participar, no primeiro momento, de muitas atividades na íntegra, tanto as individuais como as coletivas, visto que todos passaram a interagir e a participar sobre as coisas de Ifá por grupo online. No segundo momento, fiz entrevistas semiestruturadas de forma remota com alguns adeptos do culto que mostraram interesse em participar.

As perdas que a falta da presença física no campo, com todos face a face, provocou na pesquisa são indiscutíveis e, com certeza, trata-se de uma grande limitação deste estudo. Mas, por outro lado, o formato online, onde tudo a respeito da religião era compartilhado em grupo de telecomunicação e por mensagem síncronas e assíncronas, permitiu uma maior interação com todos os integrantes do culto, principalmente com os afilhados que residem em outros estados. Outro ponto positivo foi a respeito do conhecimento sobre Ifá, que foi transmitido com mais frequência e intensidade. As trocas de informações também foram mais propícias entre as pessoas e as dúvidas de uns se tornavam ensinamentos para todos.

Entendemos que a imersão no campo da pesquisa estava assegurada, mas agora, de maneira inusitada, por formato remoto. Embora falemos que no formato online os encontros não são presenciais, ousou dizer que a minha presença enquanto pesquisadora, mesmo que online, estava assegurada no campo o tempo todo. A presença online é real, é verdadeira, ainda que sem o contato físico, nos grupos através da internete, a gente se faz presente, nos contactamos e principalmente nos encontramos. Assim foi possível a presente pesquisa acontecer.

3.5 Babalaô, Apetebis e Awofakans – Os colaboradores

O estudo de caso coletivo foi realizado com o Ilê Ifá Obedande Ifairawo, localizado na cidade do Rio de Janeiro - RJ. Os colaboradores da pesquisa são a família Ifairawo, que é formada pelo babalaô Ogbe Ate (Obeate), seus afilhados (pessoas iniciadas por ele no culto a Ifá) Apetebis e Awofakans e por sua esposa, que além de ser apetebe ni Orunmila é a Apetebe Yafá do Ilê Ifá. O sacerdote responsável pelo Ilê Ifá Obedande Ifairawo é o babalaô ni Orunmila Marcio Obeate, que deu consentimento para que a sua casa de Ifá participasse da pesquisa. Assim, obtive livre acesso ao Ilê Ifá e aos seus adeptos.

O babalaô Marcio Obeate se iniciou no culto há 13 anos e fundou a sua casa de Ifá em 2017. Tem 52 anos de idade, natural da cidade do Rio de Janeiro. É pai de uma jovem e se autodefine como homem preto. É casado com uma apetebi e também Ialorixá (mãe de santo). É jornalista de formação. É ogã confirmado para Yemonjá no candomblé e seu orixá é Xangô. Atualmente já iniciou 167 afilhados, sendo eles homens, mulheres, adolescentes e crianças.

O Culto a Ifá-Orunmilá na tradição afro-cubana da casa participante da pesquisa é radicalmente patriarcal seguindo as normas e tabus do culto passado de geração para geração pelos primeiros babalaôs afro-cubanos. O Ilê (casa, família) Ifá Obedande Ifairawo é formada por babalaô, awofakans e apetebis. Para os homens existem duas formas de iniciação: a primeira corresponde à awofakan, onde o iniciando recebe a primeira mão de Ifá, o que lhe concede um número limitado de Ikins para compor seu Ifá pessoal. A segunda, à babalaô - cargo de hierarquia maior no culto - que é a segunda mão de Ifá, onde o iniciado deve estudar o sistema oracular, compreender as mensagens dos 256 odus memorizando-os, deve aprender a decodificar os Itans e a usar o sistema de adivinhação. De acordo com a tradição da presente casa, o cargo de babalaô pertence unicamente aos homens heterossexuais, não havendo cargo correspondente para as mulheres.

As mulheres dentro do Culto passam por uma única iniciação, o Ikofá, tornando-se Apetebi Ni Orunmila (esposa de Orunmila). Entre elas, a única diferença que existe, não chegando a ser uma hierarquia, é que todo babalaô precisa ter uma apetebi Iyafá, que é a responsável por cuidar do Orunmila dele. Além do sacerdote, apenas a Iyfa pode cuidar do seu Orunmila. Fora os cuidados que a apetebi yafá deve ter com o Orula do babalaô, todas são importantes e desenvolvem as mesmas responsabilidades, como zelar pelos assentamentos, pelos objetos utilizados nas consultas oraculares e pela preparação das comidas no culto.

Quando o babalaô inicia as pessoas para Ifá, ele passa a ser o padrinho das mesmas. Assim, a relação entre sacerdote e consulente passa a ser de padrinho e afilhado, sendo um vínculo espiritual duradouro até o fim da vida, e as pessoas iniciadas pelo mesmo babalaô passam a se tratar como abures (irmãos).

Para a etapa das entrevistas foram utilizados parâmetros de inclusão e exclusão. Por conseguinte, os colaboradores que participaram das entrevistas obedeceram aos critérios de inclusão, quais sejam, ser homens e mulheres iniciadas no culto com idade a partir de 18 anos, com qualquer nível de escolaridade e classe social, podendo ser brasileiros ou estrangeiros. Como critério de exclusão não foram eleitos homens e mulheres que não fossem iniciados no culto e menores de idade.

Na fase inicial para a construção dos dados para a pesquisa, o sacerdote apresentou o objetivo do estudo e convidou a todos para participarem. Na etapa das entrevistas, o sacerdote voltou à apresentação solicitando aos adeptos a participação de quem tivesse interesse. Assim, tirei dúvidas com os que me procuravam, e seis adeptos, por livre e espontânea vontade, me comunicaram o interesse em colaborar com a pesquisa mais diretamente através da entrevista. Eles são identificados ao longo do texto pela ordem na qual me procuraram demonstrando interesse em participar, sendo nomeadas todas as pessoas participantes como colaborador 1, colaborador 2 e colaborador 3 até a sexta entrevista, como colaborador 6, pela sequência em que foram realizadas as entrevistas.

Os participantes da entrevista foram quatro awofacans ni Orunmila e duas apetebi ni Orunmila. A primeira pessoa colaboradora (colaborador 1) é awofakan há 2 anos e possui 39 anos de idade. É casado, tem uma filha, possui ensino médio completo, natural do Rio de Janeiro, se autodefine como homem pardo, trabalha com turismo e é autônomo da construção civil. Além de awofakan em Ifá, exerce o cargo de ogan no candomblé. A segunda pessoa colaboradora (colaborador 2) é awofakan há 4 anos e tem 29 anos de idade. É solteiro, não tem filhos, possui ensino médio completo/técnico, natural do Rio de Janeiro, se autodefine como homem preto e trabalha como cabeleireiro profissional. É também iaô no candomblé, filho de santo de Oyá. A terceira pessoa colaboradora (colaborador 3) é apetebi há 7 anos e tem 53 anos de idade. É solteira, não tem filhos, possui ensino superior completo em serviço social, natural do Rio de Janeiro, se autodefine como mulher preta e trabalha como terapeuta holística e massoterapeuta. Não possui outra religião e é ex-evangélica. A quarta pessoa colaboradora (colaborador 4) é awofakan há 3 anos e tem 59 anos de idade. É casado, tem uma filha, possui nível superior completo e é mestre em história. Natural de Minas Gerais, ele se autodefine como homem negro e é servidor público. É abiã no candomblé. A quinta pessoa colaboradora (colaborador 5) é awofakan há 3 anos e tem 22 anos de idade. É casado, não tem filhos, possui ensino superior incompleto, natural do Rio de Janeiro, se autodefine como homem branco e trabalha como assistente administrativo. É iaô no candomblé, filho de Oxóssi. A sexta pessoa colaboradora (colaborador 6) é apetebi e tem 60 anos de idade. É divorciada, tem três filhos, ensino médio completo, natural do Rio de Janeiro, se autodefine como mulher branca e é cabeleireira. É iaô no candomblé.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

4.1 Osode: na esteira da vida

Para compreender por que as pessoas estão aderindo às práticas afro-cubanas de Ifá no campo religioso brasileiro não seria possível adentrarmos o Ilê Ifá ObedandeIfairawo por outro caminho que não fosse o ponto de partida do culto a Ifá: o jogo com o babalaô.

Certamente essa é a principal via de chegada dos neófitos ao culto e a única via de acesso à sabedoria do orixá do destino. É por meio da consulta oracular que os consulentes vivem uma vida orientada por Orula, nome pelo qual os cubanos, carinhosamente, se referem à Orunmila.

“O primeiro contato com Orunmila a gente nunca esquece!” – essas foram as palavras ditas de contentamento e admiração por uma abure da família Ifairawo que se repetiu nos outros depoimentos obtidos ao longo da pesquisa. A essência dessa frase expressiva pôde ser constatada não apenas em palavras proferidas pelos adeptos da Casa, como também no deslumbre saltitante de seus olhos e na entonação da voz quando se reportavam ao orixá do destino.

Quando interroguei o motivo pelo qual o primeiro jogo teria espaço vitalício na memória da ifaísta, recebi como resposta depoimentos, que posteriormente foram condizentes com outros depoimentos, mostrando-se o “inesquecível” como uma característica atribuída ao primeiro jogo, quase que unânime, pelos abures acessados na família Ifairawo. Essa consonância, ao ser pontuada, entre outras coisas, a assertividade com a qual Ifá retratou a sua vida e a sua identidade. Abaixo segue um trecho de uma das entrevistas que exemplifica bem esse deslumbre:

Eu acho que toda pessoa, pelo menos uma vez na vida, deveria sentar com o babalaô e consultar Orunmila. Eu tenho certeza que vai ser uma coisa assustadora, pra mim não foi assustador de uma forma ruim, foi assustador de uma forma boa porque eu saí do meu primeiro osode com aquela coisa tipo assim, gente, o homem conhece a minha vida inteira e realmente foi uma coisa desse tipo. Ele falou coisas que eu não contava pra ninguém, segredos que somente eu sabia, e eu falava assim, caramba como é que pode. Então eu acho que toda pessoa deveria pelo menos uma vez na vida sentar pra consultar Ifá, fazer um osode, entendeu, saber se é o momento para se iniciar, saber se você precisa fazer alguma coisa, um ebó, qualquer outra coisa pra ajudar naquele momento, entendeu, e ouvir uma palavra. (Colaborador 2).

A fala do colaborador acima sintetiza a surpresa que muitos adeptos disseram ter na primeira consulta com Ifá. O espanto citado é referente à exatidão dos detalhes sobre o consulente que o babalaô apresenta na esteira, ao consultar Ifá. Espanto compreensível, pois, na maioria das vezes, o sacerdote nunca viu o consulente em sua vida e possui detalhes sobre ele como alguém que o conhecesse desde criança. Outras vezes, o sacerdote, mesmo conhecendo o consulente, traz informações na esteira que o consulente esconde até de si mesmo. Ao descrever a vida de pessoas que o sacerdote nunca viu antes, com tamanha exatidão do jogo, configura-se, certamente, como uma das características singulares que fazem as pessoas voltar a Ifá, pelo menos para consultar Orula novamente. Foi assim que aconteceu com as apetebis e awofakans que constituem a família Ifairawo, segundo os seus depoimentos.

O osode acontece na esteira, onde sacerdote e consulente ficam sentados um de frente para o outro para receber as orientações de Ifá. Com o manuseio dos instrumentos divinatórios (oponifá, opelé, ikins, irosun), o babalaô consulta Orula para buscar os conselhos que resolverão a situação apresentada pelo consulente. Ao consultar Orunmila, a partir do Odu sacado, são recitados os poemas de Ifá oralmente pelos sacerdotes, explicando o problema porque eles passam e os procedimentos para solucioná-los, incluindo as oferendas necessárias para reequilíbrio do axé em suas vidas (Abimbola, 1977). Assim, apresentam-se os odus que contenham itans que retratam a vida do consulente numa sincronicidade (Ribeiro, 1996) e que ressoam para ele de forma tão exata, chegando a ser assustador.

A assertividade com a qual é retratada a vida do consulente na esteira, sendo encaixada perfeitamente nos itans recitados pelo babalaô, é exaltada por todos os abures da casa com que teve contato, em períodos diferentes de escuta. Surpresa e espanto são as palavras utilizadas em unísono com as quais os abures descreveram a experiência vivida nos primeiros osodes. Uma síntese dos depoimentos escutados, a qual inspirou o subtítulo desta seção, seria assim: Sentar na esteira com o babalaô é como ficar de frente com a própria vida conjugada em todos os tempos.

O osode, prática divinatória de Ifá, é realizado pelo sacerdote de Orunmila. No Ilê Ifairawo, o babalaô Obeate, sacerdote fundador da casa, é o único responsável por orientar seus afilhados e clientes com o sistema oracular divinatório de Ifá. Seguindo a tradição de sua rama afro-cubana, o padrinho Obeate instrui a todos sobre a permissão dada apenas aos homens de manusear o jogo de Ifá, pois em sua casa somente os homens podem se tornar babalaôs, como já salientamos.

O osode é o meio de vinculação tanto das pessoas com Ifá como do sacerdote com seus afilhados. Ao escutar a relação do padrinho Obeate com seus consulentes, pode-se dizer que o acesso ao oráculo de Ifá é o que leva a maioria dos devotos ao culto, que inicialmente não têm pretensões de ficar, mas, assim que passam a conhecer o poder da divindade da sabedoria e do destino, logo passam a entender que Ifá, assim como o traduziu Lopes (2020), é muito mais que um simples jogo, Ifá é um complexo sistema divinatório que responde aos anseios humanos.

O poder de Orula, mencionado acima, é transmitido pelo padrinho aos seus consulentes, quando obtém do jogo divinatório as orientações pertinentes a cada problema levado a ele. O poder é constatado quando as questões levadas a Ifá são resolvidas e os adeptos passam a ter axé na vida.

O jogo é realizado com todos que o procuram, devotos ou não, independente de sua religião, idade, classe social, gênero ou raça. Segundo Martins (2012), com o oráculo de Ifá, os babalaôs (adivinhos) jogam para as pessoas (consulentes) que buscam respostas, seja para uma tomada de decisão, para a tristeza, azar na vida, ou para um evento específico como casamento e nascimentos (Martins, 2012). De acordo com Ribeiro & Sàlámi (2008), consulta-se Ifá para tudo, desde as questões mais simples às mais complexas. Resolver os problemas, as dores conjugais, espirituais, as dúvidas existenciais: são inúmeras as razões pelas quais se bate à porta de Ifá (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

Em consonância com os autores, na família Ifairawo o jogo de Ifá é a prática assídua do padrinho Obeate. Diariamente os afilhados do padrinho, assim como os clientes (pessoas que não são iniciadas no culto) estão se consultando com Ifá para receber os conselhos que resolverão as diversas demandas da existência. Consultar-se com Ifá é recorrer à sabedoria ancestral.

De acordo com Ribeiro e Sàlámi (2008), o conselho é um valor de notável importância para os iorubás, assim como o respeito pelo conhecimento de quem aconselha. Quem busca um conselho deve buscar a sua compreensão para pôr em prática suas recomendações (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

Segundo os depoimentos colhidos no Ilê Ifairawo, através de seus conselhos e orientações, Ifá salvou pessoas da morte, da enfermidade ou da imoralidade, ou do álcool, ou da separação conjugal, ou da dificuldade financeira, do desemprego, da depressão, do suicídio, ou de tudo isso junto. Tem pessoas que chegam à casa de Orunmila com a vida pelo avesso, conta-nos a apetebi mais antiga da casa, a primeira afilhada do padrinho. Essa informação é confirmada tempos depois pelo padrinho Obeate, quando diz que muitas pessoas

buscam Orunmila pela dor, pois as pessoas que batem à sua porta, na maioria das vezes, buscam amparo para as dores da alma e resolutividade para a vida quando a mesma diz se encontrar em um “penhasco”.

Tratando-se de poder e assertividade na prática divinatória, alguns abures entendem que Ifá não só previne situações futuras como resolve problemas do pretérito. De acordo com um diálogo estabelecido entre apetebis, Ifá aponta para o princípio do problema, vai no cerne da questão, podendo, inclusive, apontar a raiz do infortúnio quando a pessoa ainda se encontrava no ventre de sua mãe. Sendo assim, os colaboradores dizem que não fazem nada em suas vidas sem antes consultar Orunmila, como afirma a depoente abaixo:

Orunmila é o meu juiz, ele determina pra onde eu vou, como eu vou, o porquê que eu vou, por que que eu posso fazer isso, por que que eu não posso fazer aquilo. (Colaborador 2).

Aparentemente, se levado ao pé da letra, o depoimento acima parece ser uma fé cega. Entretanto, ao argumentar sobre a importância da consulta com os awofakans e apetebis, eles e elas referem que Orunmila transformou as suas vidas de forma prática e rápida, orientando a eles a necessidade de modificarem a própria conduta para além do manuseio de energias (ebó, limpezas, bori, etc.), mas, principalmente, pelos conselhos dados durante o osode. Por isso, indicam a consulta a Orunmila como um caminho promissor e indispensável na vida:

[...] se a pessoa fizer um osode por ano, um ebozinho por ano, ela vai ver a diferença na vida dela e vai falar, caramba, aquele cara com aquele negócio engraçado na cabeça disse a verdade, sabe, se a gente buscar um pouquinho só essa sabedoria, mesmo que você não faça ebó, mas você procurar Ifá, procurar orula pra pelo menos te aconselhar nos problemas que você tá vivendo, né. Coloca Ifá na sua vida pra você desabafar, pra você expor a sua situação e deixa Ifá através da sabedoria dele trazer a solução. É o que eu tenho pra dizer, Orunmilá Ifá é maravilhoso, é tremendo, Orula é tudo pra gente, tudo. (Colaborador 1).

Como já exposto, o osode é a atividade rotineira dentro de Ifá. De acordo com o padrinho Obeate, consultar Ifá deve ser um ato recorrente para se prevenir problemas. O awo indica consultar Orula para tudo, como, por exemplo, antes de tomar uma decisão, antes do início ou término de algo, antes de firmar uma sociedade, antes da compra ou aluguel de algum imóvel, antes de uma viagem etc. Assim se evita fazer escolhas que lhes tragam osobo (negatividade) e infortúnios na vida. Em consonância com essa afirmação, a entrevistada coloca:

[...] é muito importante, né, a gente tá se consultando, tá olhando o que tá acontecendo, justamente por esse motivo temos a nossa ori que escolhe, nós fazemos as nossas escolhas, temos o negativo, temos o positivo, nós estamos aqui centralizados pra poder fazer uma escolha, mas não devemos fazer essa escolha sem consultar Ifá. Então Orunmila pra mim é isso, é eu chegar hoje e decidi cursar Psicologia, ah, eu quero estudar psicologia, cara, achei interessante aquele bate papo com a Jamile, eu quero seguir essa área de atuação, eu tenho que ir em Ifá, eu por ser awofacan, eu por ter acesso a essa ferramenta, eu tenho que ir até Ifá pra poder ouvir os conselhos de Ifá dentro dessa decisão que eu pretendo tomar, chegar lá através do osode e falar: olha, padrinho, quero fazer psicologia, o que que Orunmila me traz? Vai cair um determinado odu, e através daquele Odu Orunmila vai me trazer os aconselhamentos se aquilo é iré ou é osobo, porque às vezes a gente escolhe determinado seguimento na vida e temos o livre arbítrio, temos essa liberdade pra escolher, porém nem sempre aquilo alí vai te trazer positividade. Então aí Orunmila pra mim é isso, nenhuma decisão, nenhum passo a ser dado sem consultar, ou seja, é a bússola, você se perde se quiser, entendeu. (Colaborador 1).

Em todo jogo divinatório que o padrinho realiza é indicado uma obra a fim de reparar o problema, ou seja, alguma manipulação energética para resolução da queixa apresentada a Ifá. Essa manipulação pode ser um ebó, um bori, um aparaldo etc. O osode segue uma estrutura de funcionamento indicada no Odu Corpus. Em cada Odu sacado, existe uma mesma ordem a ser seguida na orientação. Apresentando itans, esse com os conselhos e o sacrifício a ser feito para se conseguir a resolutividade. Wande Abimbola analisou que os poemas (esse) dos Odu seguem uma estrutura de oito partes cada um.

A mensagem extraída dos odus durante o osode é, na maioria das vezes, a parte mais difícil de ser seguida na resolução dos problemas, visto que exige uma autoavaliação e autocrítica do consulente. É o conselho de orula durante o jogo que fará com que a energia manipulada dos trabalhos marcados no oráculo (ebó, oferendas, Boris etc.) seja eficaz e duradoura para o consulente. Se porventura o ebó marcado for feito sem a devida atenção ao conselho de Orula, o axé adquirido pelo trabalho surtirá efeito breve, fazendo com que o axé se perca rapidamente e o problema retorne. Assim, os consulentes demonstram muita credibilidade às orientações recebidas de Ifá, buscando cumprir tanto as obras como seguir os conselhos recebidos:

[...] eu procuro tá sempre bem comigo mesmo e sempre seguir e saber interpretar bem os conselhos de Orunmila, né, porque Orunmila é o meu juiz, o que ele determina pra mim eu procuro sempre fazer direitinho pra não, tipo assim, pras coisas caminharem muito bem, né. (Colaborador 2).

A fala do abure acima ressalta a confiança que os adeptos da família Ifairawo creditam ao regente do culto, Orunmila. Nas entrevistas, todos relatam que a orientação de Ifá é tida como imprescindível para que eles consigam ter positividade na vida. Assim como o

depoimento acima, que retrata Orunmila como a bússola e como o juiz, todos da casa expressam que o osode não somente mostra como determina qual é o melhor caminho a ser seguido através dos Odu.

Embora durante o osode saiam nos itans as histórias que se encaixam com a vida do consulente, mostrando-lhes a mensagem que precisam introduzir em suas resolutividades (Ribeiro, 1996), é no Odu de nascimento que se pode entender quais comportamentos específicos devem ser buscados ou evitados que caracterizam a identidade da pessoa. É pelos versos e mensagens contidas no Odu de nascimento que o consulente tem acesso ao seu destino.

[...] esses versos de Ifá, eles são muito profundos, e cada vez que você lê o seu Odu você acaba tendo um entendimento maior, esse é o grande barato e a coisa mais interessante em Ifá, é que são infinitas as interpretações, é infinita a sabedoria de Orula, e você estuda, estuda, estuda e você tá sempre tendo uma nova visão, mas pra você viver bem. Caramba, eu tô vivendo isso aqui, mas no meu odú tá dizendo aquilo ali, então esse é o grande barato de se iniciar em Ifá”. (Colaborador 1).

Cada Odu contém capítulos, variados em seus tamanhos, chamado Ese, que de forma poética possuem conhecimentos do ramo da filosofia, geografia, história e demais áreas, além de alicerçar normas ideais de conduta social. As narrativas de fatos místicos e históricos dos Odu apresentam metaforicamente aspectos éticos, morais, de valores e virtudes pautados em conhecimentos e práticas sociais (Ribeiro & Sálami, 2008). Esses aspectos pautados em uma vida ética e moral são absorvidos pelas pessoas que bebem dessa fonte filosófica de vida iorubana através da iniciação com o Culto.

4.2 Plante: o encontro com o destino

Dia de plante (iniciação em Ifá) na família Ifairawo: momento de encontros, alegria, festejos e expectativas tomam conta daqueles que se preparam para receber Ifá. “Qual será meu odu? Será que vem iré lona, ou vem osobo?” são perguntas que pairam na cabeça do/a iniciando/a, somente se fechando, ao menos em parte, no terceiro dia, quando o seu Odu de nascimento é sacado à terra. “Será que vem um Odu ruim, padrinho?”, indaga outro afilhado, respondendo o sacerdote: “não existe Odu ruim, meu afilhado, existe Odu difícil, mais trabalhoso, que irá requerer de você maior conhecimento e empenho para saber lidar com seu lado negativo, mas nenhum Odu é ruim”.

Essas perguntas são frequentes e se repetem a cada iniciação que acontece no Ilê Ifá Obedande Ifairawo. E mesmo o padrinho Obeate respondendo com muito zelo e atenção, as respostas só farão sentido para os iniciandos no decorrer de sua prática como ifaístas, após a iniciação de um homem (awofakan) e de uma mulher (ikofa).

A iniciação para Orunmila é um passo muito importante e transformador na vida dos adeptos do culto. Iniciar-se em Ifá é receber Orunmila e concomitantemente receber dele o Odu escolhido antes de nascer para se viver no Aiyê. Tamanha expectativa para se conhecer o Odu de nascimento se dá por esse ser o Odu do destino de cada iniciado/a, o Odu que rege a sua vida do nascimento à morte, mudando apenas para aqueles que recebem a segunda mão de Orunmila, quando trocam o Odu atual pelo Odu de sacerdócio (de babalaô). Dessa maneira, todos querem descobrir qual destino escolheu no Orun, além de receber Ifá-Orunmila, tornando a iniciação uma cerimônia de muita celebração e felicidade que acontece em três dias, geralmente em um final de semana, quando nos reunimos para celebrar a entrada oficial no culto do único orixá que testemunhou a escolha do destino de cada ser humano.

Durante o plante, uma verdadeira festa acontece. Os adeptos do Ilê Obedande desejam aos seus novos abures vida longa, saúde, felicidades e bênçãos de Orula, Olofin, bogbo orixá e bogboegun, demonstrando-lhes irmandade e acolhimento. Não apenas os neófitos possuem expectativa dos odus que serão sacados (que vão descer à terra), como todos os abures demonstram entusiasmo para saber qual é o Odu de destino dos novos integrantes da família, o que demonstra a importância do Odu dentro do culto a Ifá.

Saber o Odu de destino é um dos pilares do culto. É através do Odu de nascimento que cada pessoa passa a ter conhecimento sobre si. Conhecer o Odu de destino é desvendar os caminhos que foram designados a cada um para se viver na terra. Ao escutar os ifaístas a respeito do que pensam sobre o Odu de nascimento, obtive respostas singulares, e uma das que mais me chamaram a atenção foi a de uma apetebi que fez uma analogia interessante. Segundo sua explicação, o Odu de nascimento é uma espécie de manual onde você pode saber quem você é e qual o seu propósito de vida aqui no aiyê. Após essa conversa com ela, escutei isso de outros abures também.

O Odu de nascimento significa o Odu pessoal que é sacado (apresentado) entre os duzentos e cinquenta e seis Odus, quando o devoto é iniciado no culto na cerimônia de Ikofá para as mulheres (apetebi) e na primeira mão de Ifá para os homens (awofacan). Nele estão contidas características próprias do signo, onde há histórias, seus caracteres positivos e negativos, seus provérbios, seu código de ética, rezas, sacrifícios, tabus etc., que descrevem as pessoas que o recebem e situações na vida que tendem a acontecer ou não com elas. Os odus

são prognósticos, com recomendações e advertências, da existência de cada pessoa, como se fosse uma espelhagem da vida de cada um com os personagens dos pataki apresentados.

Entretanto, vale salientar que nem tudo que está contido no Odu de destino vai acontecer e se refere à personalidade da pessoa que recebeu aquele Odu na iniciação. Talvez a ideia de destino empregada para se referir ao Odu de nascimento passe uma compreensão equivocada de que as informações contidas no Odu são fixas e irreversíveis para todos e da mesma maneira para aqueles regidos pelo Odu. Embora se utilize a palavra destino, os prognósticos dos Odus não são acontecimentos pré-determinados, pelos quais as pessoas estão fadadas a passar. São previsões que apontam para possibilidades de acontecimentos na vida da pessoa. Mas para que essas possibilidades possam acontecer, precisam estar atrelados a outros fatores que influenciam a pessoa. Ou seja, cada ser humano é formado por outras energias que influenciam a sua vida como o Orí, o Orixá tutelar e o Iwá. Assim, o Odu por si só não é determinante para a vida da pessoa, dependendo dessas interconexões para que as previsões possam ou não acontecer. O que significa dizer também que nem todas as pessoas do mesmo Odu de nascimento são exatamente iguais, possuindo as mesmas características de personalidade e de vida. Portanto, pode-se dizer que os Odu são os caminhos escolhidos para viver na Terra, com seus trilhos irés (positivo) e osobos (negativos). Cabe a cada um conhecer esses trilhos para saber como caminhar bem, segundo as possibilidades que escolheu antes de reencarnar.

A iniciação é o único meio de saber qual é o caminho que cada um escolheu para trilhar na terra. Só na iniciação é possível conhecer o Odu (signo) que contém características, ao mesmo tempo em que são gerais, peculiares a cada pessoa. A partir dos entrevistados pudemos constatar a identificação do iniciado com o seu Odu de destino:

Quando me iniciei fiquei bastante surpresa porque antes de você se iniciar você não tem, você nem imagina, o que possa ser Ifá, o que Ifá possa falar para você, o que ele pode te transmitir, entendeu? Ali pra mim (iniciação) foi uma grande descoberta. Ifá pra mim foi uma explosão de descoberta até de mim mesma, entendeu? Dali, minha filha, me apaixonei por Orunmila, por seus mistérios, e tô aqui firme e forte seguindo Orunmila, com meu babalaô. (Colaborador 6)

Nós, awofakans, nos aprofundamos dentro do nosso Odu dentro do que veio pra gente no ita, né, e, cada vez que eu estudo um pouquinho mais o meu odu, eu vejo como eu sou aquele, é muito eu aquilo ali, e daí pra frente, sabe, esse vazio, ele foi preenchido. (Colaborador 1)

O colaborador citado acima me informou que antes de conhecer Ifá ele frequentava uma casa de candomblé que por questões diversas precisou fechar, o que causou grande

sofrimento, fazendo-o se sentir sozinho e com um grande vazio. Foi depois de ficar sem a casa de axé que ele encontrou Ifá e sua vida mudou completamente, segundo ele. Depois de iniciado, ele conta que passou a estudar seu Odu de nascimento, buscando se cuidar. As questões pessoais e espirituais passaram a ser cuidadas juntamente aos conselhos do padrinho, e o vazio que sentia foi extinto de sua vida. Assim como exposto por esse abure, é possível perceber que muitos ifaístas buscam se iniciar em Ifá como um caminho de soluções para os seus problemas. Foi nessas circunstâncias que o abure abaixo descreve como o conhecimento do seu Odu de destino o ajudou nas resoluções de seus conflitos:

Ao me iniciar no culto, eu passava, acho que todos, né, por vários problemas, conflitos, conflitos emocionais, conflitos psicológicos... eu não tinha um encontro total comigo, é como se estivesse faltando sempre alguma coisa... conforme o meu Odu ia sendo desvendado, meu caminho ali diante de Orunmila, cada vez mais eu me espantava, é como se o babalaô tivesse com meu diário, tava lendo o meu diário, vamos dizer assim, pegou o meu diário e tava lendo, então o que me chamou a atenção pra Ifá foi justamente essa fase que eu estava passando na minha vida, então eu queria realmente descobrir aonde eu estava errando né, e como ele me explicou, meu padrinho, né, meu babalaô foi me explicando o que Ifá poderia me transmitir, era o entendimento, o porquê a gente passa por tantas coisas na nossa vida, por que tantas coisas acontecem, por que os erros se repetem, entendeu, eu não tava querendo mais repetir o mesmo erro, então eu queria entender o porquê eu repetia tanto os mesmos erros e como eu poderia fazer, né, para mudar isso, e foi através de Ifá que eu entendi aonde eu tava errando, onde eu errava tanto e eu mudei. (Colaborador 6)

Nesse mesmo sentido, outra abure depõe:

O aprendizado do nosso Odu acho que nunca termina porque sempre vai aparecer coisa que vai se confrontar com o nosso odu, né? O Odu tem a parte da positividade e da negatividade, os ossobos e os irés, ossobo é negatividade e os irés são positivities. Então, assim, a minha preocupação também é a de sempre me manter iré, né, de não fazer coisas pra energeticamente me manter em negatividade, me colocar em negatividade e aquilo me prejudicar fisicamente. (Colaborador 3)

Nos Odus estão contidos os irés e os osobos, ou seja, o que traz a positividade e negatividade para a pessoa. Assim, depois de iniciado, o ifaísta deve buscar sempre estudar o próprio Odu para trabalhar o comportamento e estar sempre fazendo o osode para assegurar o iré e afastar os osobos, fazendo os sacrifícios recomendados. De acordo com algumas entrevistas realizadas com as apetebis e awofakans que se dispuseram a responder às minhas perguntas, cheguei ao entendimento de que estudar o próprio Odu de destino fala mais de conhecer as propensões positivas e negativas para o autodesenvolvimento do que apontar acontecimentos pré-determinados como o significado da palavra “destino” pressupõe.

Selecionei a seguir algumas das falas dos entrevistados que ressaltam a necessidade de se conhecer o positivo e o negativo de cada Odu além da constância de se consultar Orunmila:

No Itá o Odu desceu à terra e foi revelado pra você o seu destino, né, e ali estão contidos ossobos e irés, né, não existe mau destino, agora tem odus que os ossobos são bem pesados, mas como também os irés são maravilhosos e essa tecnologia veio pra gente pra nós vivermos o nosso irê, temos que viver o nosso irê, mas como você vai viver o seu irê? Indo até o meu padrinho, explicando o que está acontecendo, consultando Orunmila, Orunmila é o nosso grande mestre, o nosso grande consultor, né, a gente como costuma dizer que Orula é gigante. (Colaborador 1).

Como pessoa eu todo dia procuro me tornar uma pessoa melhor, né, então estou sempre acertando pra procurar Orunmila, está lá, entendeu, e está sempre ali iré, né, procurar está sempre bem, receber os puxões de orelha, né, que sempre vêm, né, e tô indo devagarinho. (Colaborador 2).

O padrinho, assim como seus afilhados, também dá ênfase a essa questão, expondo que em Ifá as pessoas devem buscar estar sempre iré (positiva) e afastar o osobo (negativo) de suas vidas. Para isso, é necessário que cada um saiba quais são seus irés e ossobos, o que pressupõe estudar bem o próprio Odu de destino. Um exemplo de entender as recomendações de Orunmila dadas no Odu pessoal e colocar em prática na própria vida, buscando o iré, é descrito abaixo:

Eu lembro do que Orunmila me falou, que eu me preocupava demais com os outros e esquecia de mim. Tipo assim, eu me envolvia nos problemas dos outros, sofria com os problemas dos outros, queria resolver os problemas dos outros e esquecia do meu, entendeu, esquecia de mim e muitas vezes isso me fazia mal, me adoecia, então isso pra mim era um osobo muito grande, o que é um osobo? É uma negatividade. Era como se eu fosse uma esponja, o que acontecia, eu sugava os problemas das pessoas, então eu ficava sobrecarregada. Então hoje em dia eu tento ser mais leve em relação a isso, quando eu vejo que eu estou me envolvendo demais eu paro. Não que eu não vá ajudar o próximo, sim, tem que ajudar, mas não vou me sobrecarregar porque, como Orunmila mesmo dizia pra mim, ninguém se sobrecarrega com os meus problemas, é como se eu fosse uma fortaleza, e na verdade eu não sou, Orunmila mostrou pra mim que eu não sou essa fortaleza que eu demonstrava ser, que eu transmitia para as pessoas e que as pessoas viam em mim essa fortaleza, e por isso se dependuravam, se seguravam e acaba que eu arriava e a pessoa ficava bem. Então isso eu mudei, mudei bastante. Hoje eu mesmo me questiono, eu mesmo digo não. (Colaborador 6)

Vale lembrar que Orunmila orienta através dos Odu e estes falam por parábolas, provérbios que precisam ser interpretados pelo babalaô. Por isso é importante que os afilhados sempre recorram ao seu padrinho para tirar dúvidas e obter orientações, além de jogar (consultar Ifá).

O padrinho Obeate ainda ratifica a importância de não apenas consultar Orunmilá, mas de o consulente seguir suas orientações recomendadas no osode. O sacerdote explica aos seus afilhados que em Ifá as feitura dos trabalhos (ebós) não surtirão efeito duradouro se cada um não buscar o seu autoconhecimento. Os trabalhos realizados, como as oferendas, sacrifícios, ebós, são fundamentais para se manter o axé da pessoa e ficar positiva, mas são a vigilância e a disciplina com os próprios comportamentos que farão o axé surtir efeitos prolongados.

A oferenda, por sua vez, consiste na restituição das forças. Oferecer alguns vegetais e alguns animais é revocar o asé (axé) recebido dos Orisás (J. E. Santos, 2002). Assim, nessa troca energética vital, possibilitando a congruência do Axé, o humano pode se desenvolver na vida com longevidade, saúde e caminhos abertos para execução de seus objetivos existenciais, como afirma Sàlámi (1999).

Quando as pessoas estão em falta de Axé, passam a ter grandes problemas como doenças, problemas financeiros, problemas nos relacionamentos amorosos, interpessoais ou algum infortúnio. Para saber os motivos dos acontecimentos e solucioná-los, buscam os babalaôs para consultar Orunmila através do jogo. Os sacerdotes não só veem os destinos como podem interferir neles, pois, de acordo com o seu nome literal, babalaô significa pai dos segredos (Abimbola, 1977). Dessa forma, recorrem aos conhecimentos de Ifá para ajudar as pessoas a solucionar seus problemas, dando caminho (destino) se estiverem buscando respostas, ou fazendo-as voltar para o caminho se tiverem feito más escolhas.

Em consonância com a literatura, os adeptos da casa explicam que Orunmila, conhecedor de cada destino, é tido como o único orixá que pode mudar o dia da morte, atributo este que atrai muitos iniciandos em momentos de falta de saúde (falta de axé), por exemplo. Conversando com uma abure, no dia de se tornar apetebi, foi-me confiado que ela estava se iniciando porque Ifá era o único que podia reestabelecer a sua saúde. De acordo com a mesma, ela vinha há algum tempo sofrendo com o seu adoecimento, e, em meio a tantas tentativas insatisfatórias, Ifá foi aquele que lhe deu melhora significativa, tornando-se a sua iniciação o passaporte para a sua cura. Relatos como esse, a busca da cura do adoecimento, são comuns entre os adeptos, tendo em vista o grande número de doenças que acometem as pessoas e a falta de estrutura na saúde pública que inviabiliza a prevenção de doenças. A esse respeito, conta-nos o padrinho Obeate que sua própria iniciação na segunda mão de Ifá (como babalaô) foi em decorrência de um adoecimento pelo qual passou em sua vida.

Considerando o contexto pandêmico em que nos encontramos, onde milhares de vidas foram ceifadas ou sequeladas, o auxílio do orixá que pode mudar o dia da morte foi muito solicitado. Contudo, pelas mesmas causas – a Covid-19 – a dinâmica da casa Obedande

ficou mais restrita e menos movimentada, como todos os setores sociais que cumpriram as recomendações da Organização Mundial de Saúde (OMS). Assim, vale ressaltar que o primeiro plante que aconteceu durante a situação de pandemia foi marcado por muita emoção e alegria na família. Primeiro porque a iniciação para Orunmila é demonstrado por todos como algo imprescindível na vida das pessoas do culto a Ifá. Segundo porque é no plante que os abures podem se encontrar e vivenciar as práticas mais próximos, já que o culto não requer reuniões coletivas com girês e transes como vistos em outros cultos afro-brasileiros, sendo os encontros ocorridos em pontuais datas festivas (o dia de Orunmila e aniversário de odú do padrinho), além dos plantes.

Mesmo com a diminuição de iniciações, os plantes continuaram acontecendo, dentro dos protocolos de Saúde, e mais pessoas iam buscando auxílio e socorro do Orixá do destino sobre suas dores ocasionadas não somente pela Covid-19, que tanto afligiu os seres humanos, como também pelos numerosos casos crescentes das doenças convencionais que assolaram os brasileiros e os próprios problemas socioeconômicos existentes desde sempre no país. Em meio às angústias pela situação caótica que vivenciávamos, recorrer aos aconselhamentos e resolutividades de Ifá foi fundamental para os seus adeptos.

Como constatado, frente aos inúmeros problemas da vida, frequentemente as pessoas buscam Ifá para resolver os acontecimentos externos do cotidiano e inerentes ao viver. Vale ressaltar que muitos chegam ao oráculo achando que Ifá vai indicar um trabalho (ebó) a ser feito e num passe de mágica tudo será resolvido. Porém, juntamente aos ebós solicitados, orienta-se também aos ifaístas que mantenham a positividade trazida pelo ebó para suas vidas com a própria mudança interna. Não são raros os relatos dos adeptos que se surpreendem quando, ao longo da consulta, descobrem que a resolução descrita nos versos (ítans) dos odus que saíram indicam uma tomada de consciência dos próprios atos, requerendo do consulente uma reflexão interna que resulta em mudança de comportamentos que estejam em consonância com o próprio Odu do destino.

4.3 Ori: o caminho é para dentro

Quando foi perguntado aos abures por que eles se iniciaram em Ifá, a resposta é quase que unânime no viés de que Ifá é o reestabelecedor de algo, seja a saúde física e/ou mental, as finanças, o campo profissional, o desenvolvimento pessoal, a vida amorosa etc. Nesse sentido, poderíamos dizer que Ifá seria o reestabelecedor das faltas e das perdas, sendo aquele que,

além de apontar o amágo do problema, tem em si as respectivas resoluções. Se o consulente apresenta perda de caminho, Ifá reestabelece o caminho. Se o consulente apresenta perda de asé (axé), Ifá reestabelece o asé. Nessa perspectiva, ao babalaô compete não apenas orientar o consulente sobre a demanda apresentada transformando o ibi em iré, mas também buscar os meios de manter a positividade na vida do adepto.

Entretanto, o reestabelecimento das perdas de caminho e de asé na vida que Ifá possibilita vai requerer das pessoas uma dialética constante na relação entre eles, o que significa dizer que será necessária uma implicação do adepto nesse processo, mantendo uma relação ativa com as divindades, e não passiva. Neste sentido, as respostas apontadas por Orunmila podem mudar a posição do observador na encruzilhada ao passo que ele compreende que as resoluções também estão nele. Antes, o observador, estando situado no centro da encruzilhada, precisaria escolher entre qual caminho tomar para seguir o percurso, saindo assim do centro em direção ao caminho escolhido. Agora, o observador, percebendo que a sua posição é central na encruzilhada, compreende que o trajeto a ser percorrido é o contrário, não mais indo ao encontro das extremidades, mas saindo delas em direção ao centro, onde o observador se encontra. Ou seja, o caminho agora se configuraria para dentro. Olhando numa perspectiva plana, essa configuração seria inviável. Mas se lançarmos uma visão em três dimensões (3D) seria possível, visualizando de cima, perceber uma geometria formada, ao serem ligados entre si os pontos na base da encruzilhada. Essa geometria representaria a divindade Ori de cada pessoa. Sendo transcendente ao acompanhar a pessoa antes e depois do nascimento, Ori contém em si todo o conhecimento necessário para a pessoa se desenvolver, só basta voltar-se para dentro. A cabeça ruim ou a cabeça boa seria aqui a representação de quanto a pessoa está conectada com a sua própria divindade pessoal - Ori.

Cultuar Ori é imprescindível dentro do culto a Ifá. Para o povo iorubá, a concepção de pessoa é apreendida em esfera material e espiritual. Cada ser ao nascer traz do orun um destino que escolheu para trilhar no ayiê. Cada pessoa tem uma essência, uma espécie de guia, que vai ajudar a cumprir o destino escolhido ainda no orun. A essa divindade pessoal é dado o nome de Ori, que na tradução quer dizer cabeça física, mas representa também a cabeça interior (oriinu). Ori é uma divindade pessoal, cada um nasce com seu ori, e é através dele que se pode receber qualquer bênção de outra divindade ou do próprio Deus Supremo – Olodunmaré. Assim, a esta divindade devem ser oferecidas oferendas, orações, gratidão, reconhecimento de que se Ori não permitir nenhuma bênção chega na vida da pessoa (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

A cabeça deve ser cuidada, pois só se consegue felicidade e bem-estar se Ori estiver bem. Como já dito anteriormente, somente a divindade Orunmila sabe qual destino é escolhido antes de se nascer pelo Ori individual. Por este motivo este orixá é conhecido como testemunha do destino (eléri-ipin), o guia do destino. Somente ele pode guiar as pessoas no caminho que lhes são de direito. Portanto, o conselho de Ifá sempre estará em consonância com o destino que o Ori escolheu no orun, podendo orientar as pessoas revelando o presente, o passado e o futuro (Ribeiro & Sálámi, 2008).

De acordo com Ribeiro e Sálámi (2008), conhecer o próprio Odu de destino não é o suficiente para se ter prosperidade na vida se a pessoa não tiver um bom caráter e um bom ori. Não adianta nascer com um bom destino, se a conduta e os comportamentos só trouxerem negatividade, afastando a pessoa do caminho que veio trilhar. Assim, para se ter uma vida com caminhos prósperos é importante conhecer o destino escolhido para se entender, buscando desenvolver um bom Ori e um bom Iwá (Ribeiro & Sálámi, 2008). Ainda de acordo com os autores:

Iwa é um conceito iorubá que sintetiza o que chamamos de caráter e de personalidade e que inclui, além disso, atitudes, posturas, condutas, comportamentos, padrões de reação, em razão de as atitudes e os comportamentos expressarem a relação dinâmica entre personalidade e caráter. Tanto é assim que a educação iorubá tem por ideal formar *omoluwabi*, pessoas cujo *iwa* esteja bem desenvolvido. (Ribeiro & Sálámi, 2008, p. 194).

As respostas de uma das perguntas feitas nas entrevistas que consistia em saber se houve e quais foram as mudanças na vida dos adeptos após se iniciarem no culto também corroboram a afirmação da autora. As respostas caminharam quase que uníssonas a uma mesma direção: um guia para a mudança de conduta, de comportamento, formação de caráter e de identidade.

Eu não estou mais perdido. Depois de Ifá eu tenho certeza que eu me tornei uma pessoa melhor e a minha vida mudou. (Colaborador 2)

É engraçado que antes de tudo isso eu fazia muitas coisas erradas, né, eu tinha uma instabilidade nos meus relacionamentos, né, não conseguia me estabilizar eu não conseguia me centralizar em nada que eu fazia eu não conseguia me firmar em nada, e quando eu me iniciei ogan e agora em Ifá só foi progresso, entendeu, e me deu muito equilíbrio [...] teve um amigo meu que falou: cara, eu achei que tu era evangélico, porque você fala só coisa boa, positiva e tal. As pessoas que não me viam com fio de conta nem nada falavam: esse cara aí é da igreja, esse cara não bebe, não fuma cigarros, não tenho vícios, mas eu fazia tudo isso, antes entendeu? Foi libertador. Questão também de trabalho, essa parte profissional, né, eu não tinha paciência pra nada, eu brigava por tudo, se uma pessoa ficasse me olhando, eu: “tá olhando o quê, cara?”, sabe, aquela coisa de você querer sair no braço com qualquer um, e isso acontecia

porque eu vivia com os ossobos, né. [...] Mas esse lado de positivo tem muito a ver com conduta, né, a minha conduta, ela como eu te falei tomou um rumo de 180 graus. (Colaborador 1)

Os abures discorrem muito sobre as mudanças deles após a iniciação em Ifá na família ifairawo. Importante salientar que as mudanças de conduta que os adeptos passam a ter após adentrar o culto, como salientado pelo colaborador 1, não seguem preceitos e regras que proíbem determinados comportamentos de seus adeptos. Não se veem proibições para o coletivo, como por exemplo não fumar, não beber, não dançar, não cantar determinados estilos musicais, dentre outros. As proibições são específicas de cada pessoa, a depender de seu Odu individual e da orientação de Ifá. As pessoas podem ter o mesmo Odu individual e não ter os mesmos ewós (proibições), podendo assim ser liberado para uns o que é proibido para outros.

Em cada Odu de nascimento há os interditos de cada pessoa, assim como os interditos dos orixás. Também nos Odus que saem durante o osode pode haver recomendações condizentes com a situação atual do consulente, mas sempre de forma específica àquela pessoa e àquele momento em que o jogo dá o prognóstico. A menos que algo possa resultar em comprometimento da saúde, pode-se orientar a não fazer uso de bebida alcoólica ou, por exemplo, diminuir a ingestão de sal para evitar doença.

No culto a Ifá as recomendações giram em torno da conduta, do bom caráter, das virtudes, como a paciência, a verdade, a confiança, a amizade, lealdade etc., ou a respeito de estar condizente com alguns orixás. Essas recomendações estão pautadas na sociedade iorubá, onde as pessoas acreditam que ao desenvolver valores pessoais, com condutas éticas e morais, elas podem conquistar felicidade e prosperidade, tanto a individual quanto a de grupo (Ribeiro & Sàlámi, 2008).

As mudanças que ocorreram nas vidas dos ifaístas do Ilê Ifairawo são significativas em seus depoimentos:

Desde que eu me iniciei eu consegui e estou conseguindo melhorar, as coisas começaram a ficar um pouco melhor para mim, eu comecei a ver a vida de uma outra forma, porque antes de Ifá eu via tudo de uma forma ruim, me sentindo um pouco perdido, eu queria me encontrar em algum lugar, queria entender por que as coisas estavam acontecendo... Eu acho que eu tava num caminho um pouco ruim na época, e Ifá me deu a direção e me ajudou a melhorar como pessoa e melhorou minha vida também. (Colaborador 5)

Orunmila, ele me libertou, me salvou. Você vai falar como Orunmila te salvou? Ele me salvou de mim mesma, entendeu, das minhas armadilhas, as armadilhas que eu criava pra mim, que eu deixava que o mundo e as pessoas criassem e, na verdade, ninguém criava. Quem

criava as armadilhas mesmo era eu, e Orunmila me libertou, me salvou! Hoje eu sou salva das minhas próprias armadilhas, dos meus osobos que eu criava pra mim. Eu vivia osobo, hoje vivo iré. (Colaborador 6)

Podemos inferir que Ifá permite aos adeptos entender que a mudança na vida externa, que tanto buscam, acontece naturalmente posterior à mudança interna. Ainda que aparentemente a causa de suas queixas gire em torno do desemprego que assola o país, ou da má remuneração da sua área profissional, ou ainda pela má administração dos órgãos públicos que impacta o país, o oráculo sempre irá apontar resoluções em você, que estejam em sua forma de lidar com os problemas, te ofertando uma nova perspectiva de mundo. A solução não vai estar no outro, ainda que você chegue à consulta reclamando do casamento ou da injustiça que sofreu no trabalho, a mudança para a resolução esperada será apontada em você, seja na transformação energética (ebó), seja na mudança de comportamentos para voltar para o caminho se estiver fora, seja para iniciar os passos devidos que foram escolhidos antes do nascimento (alinhar os caminhos).

O caminho será sempre na direção contrária da qual o seu dedo está apontado, ou seja, o caminho é para dentro de si. Nesta linha reflexiva, a tomada de consciência das próprias condutas é mais eficaz que a feitura de ebó, pois, como salientam Ribeiro e Sálami (2008), são os comportamentos alinhados a um bom iwa (caráter) e um bom Ori (cabeça) que prolongarão os efeitos dos trabalhos energéticos (ebó). Realizar um trabalho energético sem corrigir as atitudes só ameniza os sintomas dos problemas, por um curto período de tempo, sem resolvê-los. Importante observar aqui que quando se fala em resolutividade não se quer dizer aniquilação dos acontecimentos críticos na vida da pessoa. Ifá ensina que não é o problema em si a questão a ser resolvida, mas a própria forma que você entende e como se relaciona com o problema.

4.4 Ipin Ori: encontrar a si mesmo

Os relatos dos abures da família Ifairawo caminham sempre em direção ao agradecimento a Ifá pelas dádivas alcançadas e pelos livramentos recebidos. É como se a agência da divindade atuasse, muitas vezes, como um milagre em casos aparentemente impossíveis de resolução. Entretanto, com uma escuta mais atenta, além dos depoimentos que o caracterizam enquanto mágico e milagroso, os relatos que chamam muita atenção são sobre

a mudança pessoal pela qual cada um passa. Uma espécie de renascimento identitário e não apenas espiritual, onde a conduta e o caráter são modificados e colocados como imprescindíveis para se buscar positividade na vida. Vale ressaltar que a distinção de identidade social e espiritual é feita apenas em nosso contexto cultural ocidental, não fazendo sentido na sociedade iorubá.

Em Ifá eu encontrei tudo o que eu queria porque eu buscava muito o pessoal, trabalhar meu pessoal, e Ifá me trouxe isso que outros cultos não. Eu mudei muito depois de Ifá, porque na iniciação de Ifá o Odu fornece o conhecimento de si mesmo. É isso que atrai as pessoas em Ifá, se entender e se conhecer, não é? Ifá é autoconhecimento. Você passa a entender muita coisa, muitos acontecimentos da sua vida. Porque agia de determinada forma, tudo isso Ifá revela. (Colaborador 6)

Corroborando o colaborador acima, as declarações dos ifaístas da família de Ifá giram em torno do desenvolvimento da própria identidade. De acordo com a família Ifairawo, Ifá possibilita aos seus adeptos se conhecer, se encontrar. Promove uma busca por si mesmo:

Ifá tem a questão do autoconhecimento, porque em Ifá você também se conhece, né, você fica sabendo qual é o seu destino, que Ifá chama de Odu aqui na terra, porque isso é um questionamento de todo mundo, eu acho que de todas as religiões. Por que eu tô aqui na terra? Qual é o meu destino? O que é que eu tenho que fazer aqui? Então, em Ifá eu tava procurando também essa resposta. (Colaborador 3)

Todos em algum momento da vida já se perguntaram “quem sou eu?”. Essa pergunta no contexto religioso bíblico (cristão) tem como resposta “a imagem e semelhança de Deus”. Porém essa resposta abstrata não oferece um entendimento real, visto que recai em uma outra pergunta retórica “que é Deus?”, fornecendo, assim, mais questões que não possuem conclusões concretas. Entretanto, se especificarmos a indagação filosófica “quem somos nós?” na perspectiva sociocultural a partir da colonização em que o Brasil foi formado, como explana Kabenguel eMunanga (2019) em seu estudo ao discutir a identidade nacional em contraste com a identidade negra, além de obtermos respostas sobre a nossa história de origem transatlântica, cairemos na reflexão sobre a construção de uma identidade coletiva afro-brasileira.

Foi essa resposta que o colaborador 3, citado acima, encontrou no culto a Ifá, ao buscar saber de si em particular. Ela revela que antes de conhecer Ifá era evangélica, “daquelas ortodoxas e preconceituosas” (*sic*), e que trilhou um amplo caminho na busca de conhecer quem era ela e de onde vinham seu povo (negro). Ela explica que antes do culto a Ifá buscava entender a história do seu grupo étnico - dos seus antepassados africanos. Salienta a

necessidade de saber quem era, quem eram os seus, e foi a partir desses anseios que ela encontrou Ifá. Foi buscando respostas para suas indagações de identidade, de busca de seus antecessores, que Ifá permitiu a ela uma identidade histórica e social além de uma espiritual, dando-lhe um sentimento de pertencimento, como abordaremos posteriormente. Nessa perspectiva, o autor Munanga (2019), ao lançar luz sobre a problemática da mestiçagem no Brasil, decorrente do processo escravagista, defende a ideia de identidades múltiplas e dinâmicas e aponta que a própria divisão entre negros e mestiços dificulta a união de uma identidade coletiva, além de alienar a construção de identidade dos dois grupos.

A busca por identidade para o povo afro-brasileiro é incessante, visto que a subjetividade humana do povo negro foi e ainda é negada pela ideologia de branqueamento da população. A estigmatização que se vive pelo processo de escravização que os tornou inferiores no imaginário coletivo interrompe a formação de uma identidade saudável e livre de estereótipos. Nessa perspectiva, encontrar um segmento religioso que resgate o pertencimento cultural de um grupo social que teve sua história negada é reafirmar e fortalecer a identidade.

À medida que as religiões de matriz africana, com suas cosmogonias e cosmovisões, permitem às pessoas um lugar de pertencimento psicossocial por oferecer um resgate de sua identidade histórica e concomitantemente uma reconstrução de suas subjetividades (Mota, 2017), a Psicologia, enquanto ciência e profissão, precisa conhecer e reconhecer esse campo e inseri-lo em seus saberes e práxis.

De acordo com Mota (2017), em seu estudo “Memória em versos: saberes silenciados no Culto Iorubá a Ifá”, as trocas de conhecimentos e vivências do culto a Ifá podem possibilitar novas formas de ressignificação da realidade para além do científico e não científico, visto que os saberes contidos nos versos iorubás contêm reflexões e orientações para aqueles que procuram o Oráculo de Ifá em busca de maior conscientização de seus momentos de vida e melhores caminhos a serem seguidos (Mota, 2017).

A reflexão levantada aqui sobre “quem somos” resulta em uma ampla discussão sobre o conceito de identidade. Contudo, por ora, elegeu-se aqui uma breve explanação de identidade múltipla segundo a ótica de Munanga (2019), visto que os relatos dos colaboradores estão em consonância com o entendimento de identidades coletivas, pois o culto a Ifá fornece ao devoto o encontro com a cultura, tradição, com as histórias e memórias do grupo iorubá, participante diretamente da constituição da sociedade brasileira, que visa sempre o coletivo, o bem-estar da sociedade e não do indivíduo.

De acordo com o autor: “A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano através do seu sistema axiológico sempre

selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio” (Munanga, 1994, p. 177).

De acordo com os abures da família, eles relatam que, quando buscaram se iniciar em Ifá, as orientações para as suas vidas, as mensagens e os aconselhamentos lhes forneceram autoconhecimento e autodesenvolvimento que impactaram em todos os âmbitos de suas vidas, melhorando suas relações com seus familiares, no trabalho e com os amigos. Essa descoberta e transformação de si que os adeptos apontam como resultante positivamente nas relações sociais é valorizada na cosmogonia iorubá, que tem o plural como fundamento para a concepção de pessoa e de universo. Ou seja, o eu é sempre pensado enquanto sociedade. Na tradição iorubá, tudo é pensado para o nós, para o grupo, pois cada comportamento individual reflete no coletivo e cada comportamento no social reflete no individual (Adékòyà, 1999).

De acordo com Munanga (2019), que pensa a identidade como um movimento contínuo, sendo um processo, e não como um produto final, está em consonância o culto a Ifá, que permite um conhecimento para além da revelação do destino escolhido para caminhar no aiyê, mas, principalmente, fornece o resgate com a tradição iorubá, com os costumes e cosmologia do povo africano, o que fortalece a identidade enquanto povo afrodescendente e promove a valorização das suas origens e dos seus ancestrais.

Em Ifá, por mais que os odus tragam orientação individual que se apliquem aos comportamentos e valores de uma pessoa específica, apontando mudanças nelas mesmas, os itans contidos nos odus retratam também a vida de orixás e de outros elementos que mantêm suas relações em grupo, uns com os outros, orientando sempre caminhos que deem bons resultados para o coletivo. Um culto que promove um desenvolvimento pessoal e social concomitantemente.

Desenvolvimento pessoal tão explícito entre os relatos dos adeptos que, como já foi demonstrado antes, alguns abures relataram que Ifá concede aos iniciados no culto um manual de instrução. Segundo eles, Ifá, grosso modo, lhes possibilita ter um manual de instrução ao conceder o odú de destino (nascimento), que contém a personalidade, o temperamento, comportamentos positivos, negativos, os interditos etc. Os aconselhamentos do babalaô e a descrição das características das pessoas contidas no odu, segundo os abures da família Ifairawo, é tão profunda e exata como nunca visto antes em nenhuma religião e em nenhum outro oráculo. Eles fazem essa afirmação baseados em suas experiências religiosas anteriores e concomitantes ao culto, sendo a sua maioria praticantes de candomblé, alguns de umbanda, e outros que foram católicos e/ou protestantes.

É muito comum na família se ouvir que, após conhecer o Odu de destino, Ifá resgatou a essência de cada um, que Ifá deu sentido às suas existências e que alguns deles, antes de Ifá, se encontravam perdidos de si, tal como afirmam os colaboradores seguintes:

Então, eu digo pra mim que foi um grande presente na minha vida, porque quem me apresentou a Ifá foi uma mulher de Oxum, minha ojubonã, a mulher que me criou quando eu fiz santo. Eu tava num momento da minha vida em que eu estava muito solto, assim, meio que perdido, eu estava um pouco perdido, sabe, querendo entender o que eu estava fazendo aqui, qual era o meu propósito no mundo, o que que eu vim fazer aqui? E a minha ojubonã vendo tudo isso me apresentou o meu padrinho, me apresentou Ifá. (Colaborador 2)

Orunmila te tira lá do fundo do poço, ele te puxa e te traz pra superfície, entendeu, as pessoas vão até Orunmila em busca de socorro. Orunmila, ele é socorro presente nas tribulações, na angústia, é como se fosse o bálsamo para as suas feridas. (Colaborador 6)

No Odu de destino recebido na iniciação de Ifá, não está posto quem se é de forma exata e homogênea. Ao descobrir qual destino foi escolhido por cada um para viver no Aiyê, não se faz uma impressão de todas as características, com dosagens e pormenores, especificamente sobre como é cada um e cada uma. Embora as respostas dos adeptos, ao salientarem que Ifá permite o autoconhecimento, ressoem no sentido análogo a um manual de instrução, a pessoa não sai da iniciação com uma bula na mão de “quem sou eu”. As instruções recebidas estão mais aptas a serem entendidas como orientações de como ser e caminhar na vida do que necessariamente apontar, categoricamente, quem se é.

O que significa dizer que o Odu de nascimento aponta um vir a ser e não uma resposta fechada e acabada de si. O “quem sou eu” virá na proporção em que a pessoa for respondendo às experiências apresentadas dentro do caminho que ela escolheu ainda no orun. Os odus irão dizer os ewós (proibições), características, patakís (histórias) que são analisados e aplicados à vida das pessoas, provérbios que instruem determinados comportamentos, os orixás que regem aquele Odu etc. Tudo o que há no Odu são possibilidades que podem acontecer, e não necessariamente tudo o que está contido nele vai acontecer e descrever a pessoa por inteiro. Isso porque o Odu é uma esfera que contém elementos importantes para a constituição da pessoa, sendo este a ancestralidade, o Ori, os Orixás e Iwa pele. Deste modo, o “quem sou eu” vai depender também de quem são seus ancestrais e qual a relação que se estabelece com eles, como está a sua cabeça e se vive em harmonia com ela, como está a sua dinâmica com os orixás e se vive seu iré (positivo) ou seu osobo (negativo), e como cultiva um bom caráter.

Assim, Ifá mostra o caminho que cada pessoa veio trilhar no Aiye. O encontro com o destino, mas não a concepção de destino como o Ocidente preconiza. É o destino conhecido

como caminho, o itinerário que te possibilita pensar, sentir e agir em consonância com a identidade escolhida, ainda no Orun antes de nascer, para reger seu desenvolvimento humano. O desenvolvimento da humanidade está regido pela energia Suprema (Olodumare), pelos Orixás, pelos ancestrais, pelo Ori e pelos Odus. A confluência dessas energias em uma pessoa é o que lhe possibilita viver – Ser e Estar – nesse mundo.

Neste sentido, os adeptos atribuem a Orunmila as melhorias ocorridas em suas vidas e as mudanças positivas em si mesmos. Muitos chegaram à casa de Ifá em busca de uma solução para os problemas e encontraram a resolução. Ou seja, Orunmila mostra a origem dos infortúnios na vida dos consulentes, auxiliando-os como fazer toda a variável do problema desaparecer. Esse é um ponto que os ifaístas colocam com grande entusiasmo para falar de sua devoção a Ifá.

Orunmila vai na causa e não no sintoma, descobre o cerne do problema e não apenas oferece solução momentânea que, em outro momento, voltará a aparecer. Para chegar à causa do problema, Orunmila acessa o presente, o passado e o futuro. De acordo com Ribeiro e Sálami (2008): “Ifá presencia o nascimento de todos os seres. Somente ele conhece o *ipinori*, *destino do ori* e pode sondar o futuro e orientar quem o procura. Por isso é consultado nos momentos críticos da existência” (Ribeiro & Sálami, 2008, p. 187).

4.5 Reconexão Ancestral

“Quem sou?”, “De onde eu vim?”, “Para onde eu vou?” são questões primordiais que os humanos sempre buscaram resolver para dar sentido à existência. Unificamos essas três perguntas em uma mesma questão, a qual denominamos aqui de Questão Bifurcação em Y, a fim de explicitar seus aspectos indissociáveis na cosmovisão iorubá.

Ao escolher o sinal da bifurcação em Y para exemplificar o caminho que leva à resposta das três questões acima, queremos dizer que, embora existam dois ramais, dois caminhos aparentemente distintos, eles são oriundos de uma mesma via, que se encontram em um mesmo ponto. A bifurcação entenderemos como sendo as perguntas, de um aliado do fluxo a questão “quem sou, de onde eu vim”, e do outro a questão “para onde eu vou”, sendo a via em que se encontram esses fluxos onde repousa a resposta para as questões. Isto é, as três perguntas repousam em uma mesma via (raiz) que leva a origem da questão, o que significa dizer que a resposta de uma equivale a resposta das outras perguntas na visão de mundo iorubá. Deste modo, para respondermos à Questão Bifurcação em Y dentro do culto a

Ifá, recaíremos em um mesmo eixo que se configura como estruturador de toda a tradição iorubá: a ancestralidade.

Quem eu sou? Na tradição iorubá, como apresentado anteriormente, entende-se que a pessoa é formada por aspectos espirituais e materiais concomitantemente: um ara (corpo), um okan (coração), um ori (cabeça). Associados a esses elementos físicos e espirituais, temos o emí (respiração) e òjiji (sombra). Todos esses aspectos são regidos pela própria divindade pessoal (Ori), pelos orixás (tendo o regente individual), pelos odus (tendo o Odu de destino) e pelo iwápelé. Elementos esses que se originam do orun e se perpetuam no aiye pela ancestralidade (Abimbola, 1977; Bascom, 1980; Ribeiro, 1996). Nessa pergunta, também está inclusa, implicitamente, como uma das vias de resposta, a herança genética, remetendo à família biológica (sou filho de, neta de, bisneto de, etc.). Na visão africana, a pessoa carrega em si mesma até a sétima geração de antepassados em se tratando da árvore genealógica. Ou seja, quem somos hoje é o resultado de grande parcela daqueles que foram ontem - os nossos ancestrais. De onde eu vim? Na cosmovisão iorubá, viemos do orun, mundo espiritual onde se encontram nossos antepassados, os orixás e eledunmare. Para onde eu vou? Retornaremos de onde viemos, para a nossa casa – o orun. Nessa perspectiva, os humanos são seres espirituais que vivem no orun e a cada reencarnação acoplam aos seus elementos espirituais elementos físicos para viver a experiência da vida na terra.

Ao reencarnar sucessivamente, como acreditam os iorubás, são necessários elementos materiais para compor a vida temporária no aiye, devolvendo-lhe ao final, na volta ao orun, então vão até olorun para escolher um novo corpo, uma nova respiração e um novo destino (Bascom, 1980). Assim sendo, poderíamos inferir a própria Terra como sendo uma grande ancestral também. Portanto, entende-se a ancestralidade, na tradição iorubá, como um eixo estruturador da organização política, social e cultural na vida de seu povo.

Na cosmogonia iorubá, são considerados ancestrais aquelas entidades associadas à vida dos humanos na terra, definindo a pertença das pessoas na estrutura da sociedade, circunscrito a grupos familiares e a linhagens (Ribeiro, 1996). Constituem-se como os primeiros ancestrais os filhos das primeiras divindades que povoaram a terra após a criação, além dos primeiros humanos criados por Obatalá (Abimbola, 1977).

Dentro do culto a Ifá é marcante em vários momentos a percepção de que é através da ancestralidade que a tradição iorubá se mantém viva, passando dos mais velhos para os mais novos todo o conhecimento formador de pessoas, de sociedade e de cultura. Um desses momentos é a mojuba, onde os babalaôs reverenciam todos os seus ancestrais, que lhes permitiram estar naquele momento saudando seus pais, e os primeiros babalaôs, de que

descendem a casa de Ifá à qual pertencem. O padrinho Obeate, em sua mojoba, reverencia o babalaô Rafael Zamora Dias e os patronos do culto a Ifá em Cuba, reverenciando todos os mais velhos, da família religiosa e da biológica, sem os quais não seria possível vivenciar Ifá atualmente.

Oralmente os babalaôs transmitem aos seus afilhados todo o conhecimento que aprendem no Odu Corpus e principalmente o conhecimento que igualmente, de forma oral, aprenderam com seus padrinhos e os mais velhos na tradição. Nesse sentido, o próprio Odu Corpus pode ser analisado como um Compêndio Divinatório Ancestral, por conter o asé de toda a ancestralidade, divindades e ancestrais de esquerda e direita, pelos quais são recitadas aos mais novos as suas histórias e o modo de vida dos primeiros que no aiyé estiveram.

As pessoas que chegam ao culto sem esse hábito de reverência aos ancestrais aprendem a importância e a necessidade de uma reconexão com a ancestralidade, prática bem significativa em Ifá. Ancestralidade entendida como ligada aos antepassados diretos, familiares biológicos, comunidade espiritual dentro do culto, como também aos ancestrais divindades. Reconexão ancestral também no sentido de um resgate do berço (continente africano) identitário como citaram alguns abures da família Ifairawo.

Na tradição iorubá, a linhagem ancestral é um importante estruturador da sociedade. Entendendo-se como prolongamento de seus ancestrais, as pessoas não se reconhecem separados de suas linhagens maternas e paternas, como explana o abure abaixo:

Temos uma ancestralidade e temos que respeitar isso, porque somos hoje o que nossos pais foram, e o que os nossos avós tornaram os nossos pais e o que os nossos pais nos tornaram, e não tem pra onde correr, a gente vem nessa terra pra respeitar quem veio antes. Nosso culto é isso, né, onde mora nossa maior riqueza, é o grande ponto, né. (Colaborador 1)

A reverência aos antepassados é sempre explícita no culto e apareceu diretamente nas entrevistas com os colaboradores. Alguns pontuaram o resgate de suas ancestralidades a partir do contato com o culto. Um abure relatou a aproximação com seus ancestrais depois de se iniciar em Ifá. Outro abure disse encontrar Ifá em meio aos seus anseios por um resgate às suas origens, ao conhecimento das tradições de seus ancestrais. Outro diz encontrar em Ifá uma irmandade tão verdadeira que não conheceu em outros cultos. Ambos, ao se referirem a antepassados e ancestrais, denotam que Ifá trouxe um sentimento de pertencimento. Uma sensação de unidade familiar.

Eu tava num processo de autoconhecimento, aí eu comecei, além de procurar terapia psicológica, o terapeuta, um psicólogo, né, eu também queria conhecer as tradições que

formaram o meu povo, né, por isso eu comecei a me aproximar das religiões de matriz afro. Eu era daquela parte do povo evangélico que é muito fundamentalista, intolerante, que discrimina, e eu era assim também. Então, como eu me vi livre dessa intolerância toda, esses preconceitos todos, aí então eu queria conhecer a gente, nós, povo negro, a gente não conhece nada do nosso passado, nada da nossa cultura né, pouco, se fala porque muita coisa foi apagada, e aí eu me aproximei por questões políticas, né, eu queria conhecer mais as tradições culturais, aí entra as religiões, as outras práticas, e aí eu me aproximei de Ifá por conta disso. (Colaboradora 3)

Em busca de resgatar seu pertencimento histórico sociocultural, muitos no culto, assim como afirma a colaboradora 3, encontram na tradição iorubá o sentimento de pertencimento. A busca por saber de onde e de quem viemos, a partir da nossa história de colonialidade, é legítima em nós, afro-descendentes, que nos encontramos em um “Novo Mundo” a partir do cruzamento transatlântico forçado de nossos ancestrais. Assim, é comum experiencarmos a vida com o anseio e com a ação de contatar e se reconectar com os nossos que nos levem ao encontro de nós mesmos, visto que “a diáspora continua a reverberar poderes de reinvenção da vida, seja cruzando e invocando potências ancestrais, seja produzindo novos sentidos a partir de um imaginário em África” (Rufino, 2016, p. 9).

De acordo com Ribeiro e Sàlámi (2008), os iorubás dão ao grupo de pertença muita importância, pois entendem que “*uma árvore sozinha não compõe uma floresta*. O indivíduo não existe sem grupo e um grupo não existe sem indivíduos, [...] porém a pertença grupal demanda paciência e tolerância” (Ribeiro & Sàlámi, 2008, p. 199, grifo dos autores).

Com o relato abaixo é possível perceber a relação de união e família construída entre os abures da casa de Ifá, concedendo a todos o sentimento de pertença tal qual exposto pelos autores:

Eu, quando encontrei Ifá, quando eu entrei em contato com aquela comunidade, com as pessoas ali de Ifá, eu fui extremamente muito abraçado, as pessoas me trataram muito bem e é assim até hoje, brincaram comigo, me chamando de abure, que é a forma como nós nos tratamos lá, e eu senti um amor de pessoa pra pessoa muito grande que eu não via há muito tempo [...] em Ifá eu cheguei assim, apareci do nada, e as pessoas vinham, me abraçaram, me acolheram, me trataram super bem, foram super carinhosas comigo e isso fez eu me apaixonar completamente. (Colaborador 2)

A Reconexão ancestral é também enfatizada em Ifá a partir do culto aos antepassados (avós, bisavós etc.), àqueles familiares já falecidos que na tradição afro-cubana são cultuados através da Telha de Egun. A Telha é consagrada por um babalaô que esteja apto a manusear a energia da linhagem espiritual de quem a receberá. Para receber a telha, o afilhado passa por

uma cerimônia preparada por seu babalaô que lhe concederá a comunicação com os seus ancestrais. Ao receber a Telha a pessoa a levará à sua casa para cuidar como os santos são cuidados em casa. Assim, as pessoas passam a ter uma relação mais próxima com seus ancestrais, oferecendo-lhes, através da telha, agradecimentos, os admuns, flores, rezas, cânticos, as comidas favoritas de seus ancestrais quando vivos na terra etc. O vínculo com os ancestrais passa a ser reconectado e a distância da presença física é diminuída, pois assim seus ancestrais estão por perto o tempo todo, basta se dirigir à telha e lhes reverenciar, como faz o colaborador na fala abaixo:

[...] de manhã eu falo com os meus ancestrais, falo com todo o meu povo, vou dando bom dia, pedindo bom dia, pedindo proteção. Eu todos os dias eu bato meu pagogô, meus ancestrais devem falar pô, que cara chato, todo dia ele tá ali. Pagogô, se você não sabe, é um instrumento que nós usamos na nossa telha de egum pra invocar os nossos eguns, os nossos ancestrais, no caso a minha vó falecida, finada vó, meus tios, né, meus pais um dia que se forem, né. Quando eu bato meu pagogô e eu começo a fazer meus cantos e minhas rezas para os meus ancestrais, é muito importante, né. O meu Odu Ifá diz que a minha força vinha através de egun, ao mesmo tempo é a minha fraqueza, né, porque se eu não cultuar bem os meus eguns isso me traz um osobo muito grande, né, me traz problemas diversos. Então a telha bem cultuada a tendência é ter uma vida com mais progresso, mais equilibrada, né, a tendência é viver positivamente. (Colaborador 1)

O relato acima do colaborador corrobora os ensinamentos da família Obedande, onde sempre se ensina a importância da Telha de Egun para se harmonizar o axé da linhagem familiar, o que proporciona positividade espiritual e material para quem a tem, principalmente para aqueles que possuem Odu de destino que enfatizam que a força espiritual daquela pessoa provém da reverência aos seus ancestrais.

A Telha é uma prática de reverência aos ancestrais da linhagem biológica ou da própria religiosidade, que no entendimento de seus adeptos são os responsáveis por suas vidas e pelas tradições mantidas hoje. Reconhecer os que existiram antes é premissa básica de respeito e gratidão pelo legado a que se tem acesso nos dias atuais. Reverenciar os antepassados é vivenciá-los através de seus costumes, dos bens espirituais ou materiais deixados e dos ensinamentos introduzidos nas práticas habituais.

Lembrar os de ontem é ser abençoado hoje, já que, segundo Adékòyà (1999), na concepção africana de universo e de pessoa tudo é interdependente e conectado. As relações entre humano, vegetal, natureza e mineral são emaranhadas, ou seja, todas as dimensões são conectadas entre si e com o todo (Adékòyà, 1999). Portanto, evidencia-se que os pilares Orí, Iwá, Divindades e Ancestrais supracitados encontrados em Ifá estão conectados e indissociáveis, sendo um o complemento do outro, e um não existindo sem o outro. Assim,

cultuar os orixás que são as energias da natureza, cultuar os ancestrais, cultuar ori e iwápelé – trata-se da própria comunicação com o mundo invisível e sagrado que o culto possibilita, sendo a figura do orixá Exu o sintetizador dessa ligação entre os mundos visível e invisível.

4.6 Ifá-Orunmila para os seus devotos

Orunmila é a Divindade que assume o lugar central na vida da família Ifairawo. Os ifaístas da casa se referem a Ele com tanta reverência, afeto, gratidão, carinho, dedicação e devoção que o colocam acima de tudo e todos como se fosse o início, o meio e o fim em suas vidas.

É, eu digo que Ifá Orunmila pra mim hoje é tudo, é quem decide o meu ir e vir, é quem diz aonde eu vou pisar e se aonde eu vou pisar vai ser certo, se meu passo vai ser firme que por mais que curto o passo seja um passo firme, melhor que dar passo longo e afundar, Orunmila me mostra que pisando mais curto eu posso pisar com mais firmeza. (Colaborador 2)

Certamente a devoção e reverência são característica inerentes às religiões. É evidente que esse lugar de destaque exista também nos diferentes cultos do segmento religioso. Contudo, a devoção a uma divindade, colocando-a em um lugar de destaque e superioridade sobre os demais orixás, como acontece no culto a Ifá, nos chamou a atenção, embora a devoção às outras divindades se mantenha na casa também, principalmente aos orixás tutelares de cada um. Ifá-Orunmila é tido como o juiz, o pai, o guia, a bússola, o caminho e a vida de seus adeptos.

Este lugar superior, percebido nas falas espontâneas, nos diálogos intencionais e nas entrevistas propriamente ditas, é explícito no relato seguinte:

Então teve um determinado babalaô que falou pra mim assim, querido, imagina você chegar numa empresa em que essa empresa tem um prédio com diversos cargos, um cargo em cada andar, Orunmila tá no último andar, Orunmila está no topo, vive a destra de Olofin, do lado de deus, né. Então, assim, a importância de Orunmila para nossa vida é muito grande, é nossa conexão direta com o próprio deus, né, com Olofin, Olodumare. (Colaborador 1)

A fala do colaborador acima é representativa da tamanha importância que Ifá-Orunmila possui na tradição afro-cubana, como foi apontado por Capone (2011). A posição de Orunmila na vida dos adeptos é tão central que os ifaístas atribuem a Ifá a decisão sobre suas vidas:

Ifá mudou a minha vida porque eu decidi obedecer Orunmila, também tem essa, né, você escuta tudo ali que está te falando, mas depende muito da sua escolha de obedecer Orunmila ou não, eu escolhi obedecer e não me arrependo, não me arrependo porque ele é maravilhoso, foi maravilhoso em minha vida e está sendo, e toda vez que eu tenho alguma dúvida, alguma questão, alguma decisão que eu tenha que tomar, eu recorro a Orunmila pra saber se é certo, se é aquilo realmente que eu devo fazer. Então, aí está o segredo do não errar: a consulta a Orunmila, entendeu? Você se consultar com Orunmila e perguntar: eu posso tomar essa decisão? Essa decisão vai ser boa pra mim? Vai me fazer bem ou vai me prejudicar? Aí não tem erro! Mas, se Orunmila bater o martelo e falar não, não faça, eu não faço. Por mais que eu queira fazer, eu nem questiono. Orunmila falou, não é não. Mas se Orunmila diz vai, ah! eu vou confiante e dá certo, graças a Deus! Orunmila é de pinga! Como diz “a palavra de Orunmila não cai por terra” e eu tô aqui firme e forte seguindo a minha vida na paz de Orunmila. (Colaborador 6)

Essa confiança e decisão delegada a Ifá é um ponto interessante e comum a muitas práticas divinatórias. Confiar ao outro a decisão de suas escolhas, acreditando que o oráculo, nesse caso, saberá o que é melhor para ele. Mas, de acordo com seus adeptos, não é apenas confiar em um oráculo, e sim naquele que tem o poder de materialização de suas palavras. Ifá é aquele que diz e orienta porque conhece a gênese de tudo o que há.

É possível perceber nos depoimentos que os adeptos recorrem a Ifá, quando se encontram inseguros, indecisos, com medo, sem saber qual atitude tomar ou em meio aos erros que cometem, achando em Ifá sempre uma correção, um apoio, uma segurança, alguém em quem eles sabem que podem confiar, encontrando em Ifá um cuidado “paterno” de alteridade:

É como se Orunmila fosse assim, um pai, que eu nunca tive, né, eu nunca tive um pai, meu pai sempre foi muito ausente, por isso eu tenho Orunmila como um pai. Eu vejo ele como um pai amigo que me aconselha, que me indica um caminho, que puxa a minha orelha, entendeu, eu vejo Orunmila assim. Então, eu não vou escutar o meu pai? Vou obedecer o meu pai, porque ele sabe o melhor caminho, ele que sabe qual o melhor para a minha vida, e daí eu tô bem, graças a Deus. (Colaborador 6)

Nessa fala fica explícita a instauração de um pai descrito como ausente e/ou desde sempre inexistente pela entrevistada. Por não ter a presença do pai biológico em sua vida, a abure busca preencher essa falta buscando em Orunmila a figura paterna. Na divindade da sabedoria e do destino ela encontra os atributos que um pai deve oferecer a seus filhos: proteção, atenção, cuidado, confiança, ajuda, e, sobretudo, direcionamento, pois é o papel do pai e da mãe orientar e ensinar aos filhos o certo e o errado nos caminhos da vida, quando estes, ainda inexperientes, não sabem escolher. Contudo, para os pais, os filhos nunca

crecem, e por isso, sempre estarão presentes para direcioná-los na dúvida, na insegurança e para chamar atenção quando errarem, como acontece com a abure e seu “pai” Orunmila.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura iorubá no Brasil é uma das culturas que mais influenciaram a constituição da sociedade brasileira, seja na arte, na dança, culinária, linguagem, entre outros. No campo religioso afro-brasileiro é inegável a importância desses povos para o país. Ifá-Orunmila, Deus da sabedoria do povo iorubá, da parte ocidental da África chegou ao país no regime escravocrata e perdurou até meados do século XX, sendo esquecido no país após a morte dos únicos que conheciam seus segredos. Após quase cinco décadas, o sistema de Ifá é despertado no território brasileiro, sobretudo por descendentes de um país que se originou do mesmo processo histórico que o Brasil. Assim, chegaram ao país babalaôs cubanos que fundaram casas de Ifá e frutificaram Ifá no país.

Cuba e o Brasil são dois países da diáspora africana, originários do mesmo processo histórico e social, que resistiram e conseguiram manter a cultura iorubá em seus territórios. O culto a Ifá da tradição afro-cubana possui similaridades aos cultos afro-brasileiros. Embora tenha práticas rituais diferentes, o culto a Ifá é também um culto aos orixás, e assim foi inserido nas casas de candomblé, pelo patrono do Ifá cubano assim que chegou ao nosso país, Rafael Zamora Diaz. Do mesmo berço iorubá, o culto se espalhou pelos cultuadores de orixá no país, passando Orunmila a ser mais um dos Orixás que iriam guiar seus adeptos. É assim no Culto a Ifá no Ilê Obedande Ifairao, onde foi possível perceber que a prática de Ifá não exclui a prática de Orixá e que Ifá e Candomblé podem caminhar lado a lado como um complemento.

Na casa de Ifá que possibilitou a presente pesquisa, a maioria de seus adeptos são também do candomblé. São awofakans e apetebis em Ifá e ogãs, iaôs, equedes, mãe pequena no Candomblé. De acordo com os adeptos, um culto complementa o outro. Não foi possível ver rivalidades e conflitos entre as duas práticas na casa participante da pesquisa. Os dois cultos vivem juntos no mesmo espaço geográfico, tendo suas práticas bem delimitadas e separadas.

De acordo com os adeptos da família Ifairawo, podemos compreender que a adesão ao culto a Ifá da tradição afro-cubana pelos adeptos do campo afro-religioso brasileiro foi possível porque Ifá promove a seus adeptos a possibilidade de ter uma vida positiva, com bênçãos e resolutividade dos problemas apresentados por eles. A partir da família Obedande Ifairawo, compreendemos que o Culto a Ifá está fundamentado na sabedoria ancestral iorubá

que tem como eixo centralizador o Orixá Ifá-Orunmilá, que conecta os seres humanos ao Orí, ao Destino, ao Orixá tutelar e demais Orixás, aos ancestrais e ao Iwá Pelé.

Orí, o mais velho de todos os orixás, possibilita a relação dos seres com todos e com tudo que há no Cosmos – com os demais orixás, com a fonte criadora que é o Deus Supremo (Eledunmaré), com a existência (vida no Orun-Aiyê) e com os outros seres (animados e inanimados). As práticas do culto são endereçadas a Ifá-Orunmila, único Orixá que acessa diretamente Ori e possibilita que a ele sejam conectados os seres, pois somente Orunmila conheceu a gênese de tudo no cosmos e presenciou o momento em que cada pessoa (com seu ori) escolheu seu destino para viver a cada reencarnação. Ou seja, tanto no jogo de Ifá quanto na iniciação, Orunmila acessa a divindade pessoal (Orí) de cada um, possibilitando que as informações de Orí lhe sejam passadas para que com esse conhecimento possam ter um desenvolvimento pleno.

No jogo de Ifá, o orí do consulente fornece o conhecimento se a pessoa está condizente com os caminhos escolhidos, se está em abundância ou escassez de energia vital (axé), como resolver as questões da vida através de seus comportamentos e para qual energia (orixá) recorrer para que tenham êxito sobre os problemas. Na iniciação em Ifá, Orunmila possibilita que o destino que o Orí escolheu seja revelado, que seja trazido à lembrança do iniciando o conhecimento do seu destino escolhido antes de nascer, da sua personalidade, dos seus aspectos físicos, mentais, espirituais, dos orixás que os guiam, protegem e abençoam, do que é positivo para se manter o axé, e do que é negativo e faz perder o axé.

Desse modo, um dos motivos que levam as pessoas a se iniciar em Ifá é a crença na possibilidade de conhecer o próprio destino, que, de acordo com os adeptos, é o meio pelo qual se alinham ao caminho que escolheu para viver na terra, podendo ter uma vida com menos erros e com mais escolhas assertivas para ter um desenvolvimento pleno em todas as esferas existenciais, como na família, no casamento, na profissão etc. Para caminhar segundo os caminhos escolhidos no Orun, é preciso que eles se mantenham em constante consulta a Orunmila, o orixá que possui a sabedoria para orientá-los na terra.

A consulta ao oráculo é prática assídua dos adeptos do culto, que entendem que suas vidas devem ser orientadas por Ifá-Orunmila. A orientação de Orunmila, de acordo com seus adeptos, pode acontecer através da inscrição da figura paterna em suas vidas. Para eles, Ifá assume o papel paterno, sendo o “pai” que cuida, protege, guia e corrige seus filhos. Como “pai”, desempenha também o papel na educação e desenvolvimento pessoal, social e espiritual, orientando seus filhos a importância de se desenvolver um Iwá Pelé, que, grosso modo, pode ser traduzido como bom caráter.

O Iwá é o caráter, a personalidade que afeta o destino da pessoa. Na tradição iorubá, o caráter precisa ser desenvolvido cotidianamente, pois ele, juntamente ao Ori (cabeça), determina se o destino escolhido será bom ou ruim. Para ter um caminho (destino) promissor, é necessário que o ser humano tenha um bom Orí (Orirere) e um bom Iwá (Iwá pele). Buscando o alinhamento da própria consciência (ori) com o caráter (iwá) e o destino escolhido, os adeptos passam a ter um desenvolvimento pessoal dentro do culto, buscando manter o axé (a energia da vida) para ter uma vida com prosperidade, longevidade, saúde e felicidade.

Quando estão em falta de energia (axé), as pessoas ficam em negatividade (osobo) e consequentemente em desalinhamento com o destino; assim, os adeptos recorrem aos Orixás, que através do jogo com Ifá irão indicar o sacrifício (ébo) a determinado orixá para restaurar o axé. Os orixás são as divindades que guiam os humanos na terra, que promovem a restauração energética aos seus adeptos, e que lhes concedem bênçãos. São os orixás que no culto a Ifá, através do sacrifício, restauram a energia dos adeptos, concedendo-lhes a positividade (iré) na vida.

Os adeptos salientam outro ponto importante que o Culto a Ifá promove: o autoconhecimento. Após o culto, eles aprenderam a olhar para si mesmos para colocar em prática as orientações recebidas de Orunmila, o que implica não apenas restituir as energias com os ebós, mas sobretudo mudar os próprios comportamentos frente aos obstáculos da vida. A partir do autoconhecimento que as orientações do sistema de Ifá lhes promoveram, foi possível perceber grandes mudanças em suas vidas. Os adeptos apontam mudanças em si mesmos e em todas as esferas da vida, seja na saúde, no casamento, na vida financeira, na vida profissional, entre outros campos.

Ifá-Orunmila, sendo o orixá da sabedoria e do destino, guia seus adeptos por caminhos em que possam viver plenamente e em que possam se desenvolver enquanto seres humanos potentes. De acordo com os relatos dos adeptos, o culto permite às pessoas entender quem são elas, quais são seus potenciais a serem desenvolvidos, o que escolheram viver no aiyê (terra) e para onde retornarão após a experiência na terra se findar com a morte.

A devoção ao regente do oráculo se mostrou expressiva nos adeptos que o apontaram como aquele que tem a resolutividade para os seus problemas, podendo responder a questões humanas nos três tempos – presente, passado e futuro. De acordo com seus adeptos, Ifá-Orunmila não só resolve o problema, como lhes ensina a se manter afastados dos infortúnios. Orunmila lhes ensina a ter uma vida odara, com saúde, prosperidade, longevidade, alegria, honestidade, conduta e ética.

Portanto, diante das respostas que obtivemos dos adeptos, entendemos que o Culto a Ifá, através do contato e do cuidado com os ancestrais e com os orixás, entre outros desenvolvimentos, promove o desenvolvimento pessoal para expandir seus potenciais enquanto humanos, passando a ter uma vida mais tranquila e harmonizada, o que não significa dizer que passam a ter uma vida sem problemas, mas, apesar deles, conseguem uma vida alinhada com o caminho escolhido para trilhar no aiyê, solicitando as bênçãos dos orixás e de seus ancestrais para vencer os obstáculos inerentes à vida.

Esse desenvolvimento pessoal não é um desenvolvimento qualquer. Envolve uma inscrição africana, tanto na perspectiva de um resgate de uma ancestralidade, como no endereçamento a um destino compatível com essa filiação. Talvez resida nisso a razão e motivação para a adesão ao culto. Enquanto em Cuba o Culto a Ifá, marcadamente masculino e patriarcal na sua estrutura, se preservou de forma autônoma, havendo duas regras bem definidas no seu campo afro-religioso, pudemos constatar que no Brasil sempre se mantiveram babalaôs e suas práticas, porém a título mais individual e sem se constituírem numa instituição propriamente dita. A importação desta tradição afro-cubana é referida mais ou menos explicitamente como a busca ou encontro com uma referência masculina, um pai, obviamente não um pai empírico, mas uma referência simbólica africana culturalmente instituída de uma função paterna.

REFERÊNCIAS

- Abimbola, W. (1977). *Ifá Divination Poetry*. New York: NOK Publishers.
- Adékòyà, O. A. (1999). *Yorubá: tradição oral e história*. São Paulo, SP: Terceira Margem.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>.
- Bairrão, J. F. M. H. (2011). Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In R. T. Simanke, F. Caropreso, & F. V. Bocca (Orgs.), *O movimento de um pensamento* (pp. 155-172). Curitiba, PR: Editora CRV.
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com Psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós—Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles et des Arts Vivants*, 5, 1197. <https://dx.doi.org/10.56698/cultureskairos.1197>
- Bairrão, J. F. M. H., & Coelho, M. T. A. D. (Orgs.). (2015). *Etnopsiologia no Brasil, teorias, procedimentos, resultados*. Salvador, BA: UFBA.
- Bascom, W. (1980). *Sixteen cowries: yoruba divination from Africa to the new world*. Bloomington, Indiana & London: Indiana University Press.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, SP: Pioneira Ed. EDUSP.
- Beniste, J. (1997). *Òrun, Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.
- Capone, S. (2011). O pai-de-santo e o babalaô: Intração religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8(16). Recuperado de <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693>
- Capone, S., & Frigerio, A. (2012). Ifá reconquista el mundo, o losdesafios de una “nación yoruba imaginada”. In *En sentido contrario* (pp.175-195). La Casa Chata.
- Carneiro, E. (1986). *Candomblé da Bahia* (8ª. Ed.). São Paulo, SP: Editora WMF.
- Conselho Federal de Psicologia, [CFP], (2017). *Relações raciais: referencias técnicas para atuação de psicólogas*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia.
- Delfino, J. (2017). *IFÁ E ODÚS: Interdisciplinadride, Lógica Binária, Cultura e Filosofia. Memória e oralidade a riqueza do povo como forma de reflexão e interação em busca da auto-formação e identidade social*. Ilhas Maurício: Novas edições acadêmicas.
- Diaz, R. B. C., & Ribeiro, R. I. (2004). ”Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil”. In E. Pinto (Org.), *Religiões, Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade (Exclusão e inclusão social, étnica e de gênero)* (vol. 1, pp. 95-115). São Paulo, SP: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras.
- Figueiredo, N. M. A. (2007). *Método e metodologia na pesquisa científica* (2ª. ed.). São Caetano do Sul, SP: Yendis Editora.

- Filho, O. S. P. (2015). *Cadernos nagô. A reversibilidade do alapini Paulo Braz Ifamuyide* (Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo). Recuperado de <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-16062015-124158/pt-br.php>
- Fravet-Saada, J. (2005). Ser Afetado (P. Siqueira, trad), *Cadernos de Campo*, 13(13), 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- Gomes, E. C. M. (2012). *Mãe Regina de Bamboxê: diálogos entre Rio de Janeiro e Salvador, uma história social do axé* (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, Rio de Janeiro). Recuperado de <https://ppghistoria.universo.edu.br/wp-content/uploads/dissertacoes/2012/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Elaine.pdf>
- Halley, B. M. (2020). Pelo retorno à África: Memórias sobre Pai Adão em territórios transatlânticos (Recife, 1877-1936). *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, 10(2), 31-53. <https://doi.org/10.26512/ciga.v10i2.33654>
- Ibie, C. O. (1986). *Ifism: Las obras completas de Orunmila*. Edições Osêètùrà.
- Lopes, N. (2020). *Ifá Lucumí: o resgate da tradição* (1ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: Pallas.
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. H. M. (2011). Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207-216. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2011000200008>
- Martins, A. A. (2012). *As mil verdades de Ifá*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.
- Mota, P. S. (2017). Memória em versos: saberes silenciados no Culto Iorubá à Ifá. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 4(2), 112-125. Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230063/25814>
- Munanga, K. (1994). Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In M. J. Spink (Org.), *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar* (pp. -47-80). São Paulo, SP: Cortez.
- Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (5ª ed.). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Noguera, R. (2018). A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmila. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*, 3(6), 29-42. <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4328>
- Oliveira, M. M. (2007). *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Omidire, A. F., & Amos, A. A. (2012). O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do bomfim. *Afro-Ásia*, (46), 229-261. <https://10.9771/aa.v0i46.21267>
- Pagliuso, L.; Bairrão, J. F. M.H. (2015). A Etnopsicologia: um breve histórico. In J. F. M. H. Bairrão, & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos e resultados* (16 -37). Salvador, BA: EDUFBA.
- Portugal, F. (1992). *Yorubá: a língua dos orisá*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.

- Resolução n. 510. (2016, 7 de abril). *Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais*. Brasília, DF: Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Recuperado de <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>
- Ribeiro, R. I. (1996). *A alma africana no Brasil. Os Iorubas*. São Paulo, SP: Editora Oduduwa.
- Ribeiro, R. I. (2008). Oduduwa Templo dos Orixás Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana. Apresentação no *X simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ANHR): Migrações e imigrações das religiões*.
- Ribeiro, R. I., & Sálami, S. K. (2008). Omoluwabi, Alakoso, teu caráter preferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In W. A. Angerami (Org.), *Psicologia e Religião* (pp. 60-96). São Paulo, SP: Cengage Learning.
- Rocha, A. M. (1992). *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998* (2ª. ed.). Rio de Janeiro, RJ: Pallas.
- Rufino, L. (2016). Exu e a Pedagogia das Encruzilhas. *Seminário dos Alunos PPGAS-MN/UFRJ*. Rio de Janeiro. Recuperado de https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHA_DAS_Luiz_Rufino_-_PPGAS-MN_UFRJ . Acesso em 10/08/2021.
- Sálami, S. (1999). *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os yorubá da Nigéria (África do Oeste)* (Tese de Doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo). Recuperado de <https://repositorio.usp.br/item/001062001>
- Sálami, S., & Ribeiro, R. I. (2015). *Exu e a ordem do universo* (2ª ed.). São Paulo, SP: Oduduwa.
- Santos, J. E. (2002). *Os Nagô e a Morte* (11ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Santos, J. F., & Rocha, A. P. (2011). Relações Brasil África para além da escravidão: ensino da história afrobrasileira e africana numa perspectiva contra-hegemônica. In: Coordenadoria de Assuntos da População Negra – CONE. *Prêmio da igualdade racial*. São Paulo, SP: Prefeitura de São Paulo. Recuperado de <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/139970/ISSN2236-9708-2011-5946-5955.pdf?sequence=1>
- Verger, P. F. (1981). *Orixás*. Salvador, BA: Corrupio.
- Yai, B. O. (1992). Aspectos particulares da influência de culturas nigerianas no Brasil em literatura, folclore e libguagem. In F. Portugal (Org.), *Yorubá: a língua dos orisá* (pp. 19-36). Rio de Janeiro, RJ: Pallas.
- Yin, R. K. (2001). *Estudo de caso: planejamento e métodos* (D. Grassi trad., 2ª ed). Porto Alegre, RS: Bookman.

ANEXO A - ROTEIRO DE ENTREVISTA

Dados sociodemográficos:

Nome:

Idade:

Qual a sua cor/raça: () Branca () Preta () Parda () Amarela () Indígena

Gênero:

Naturalidade:

Estado civil:

Escolaridade:

Possui outra religião:

Cargo na Religião:

Profissão:

1. Como e quando você conheceu Ifá?
2. Há quanto tempo você é iniciado/a no Culto a Ifá?
3. Por que você se iniciou em Ifá?
4. Você percebe mudanças em sua vida depois que conheceu Ifá?
5. Pode relatar a mudança mais significativa?
6. O que é Ifá-Orunmilá para você?
7. Houve mudanças em você depois que se iniciou no Culto? Quais?
8. Em sua família quem mais é do Culto a Ifá?
9. Você Conhece outras casas de Ifá?
10. Você frequenta outra religião?
11. O que você encontrou no Culto a Ifá que não encontrou em outros cultos?
12. Você indicaria o Culto a Ifá para outras pessoas? Por quê?
13. Gostaria de acrescentar mais alguma coisa que eu não perguntei?